

CHRISTINE GREINER

O CORPO EM CRISE
NOVAS PISTAS E O CURTO-CIRCUITO
DAS REPRESENTAÇÕES



G839 Greiner, Christine.

O corpo em crise: novas pistas e o curto-circuito das representações. / Christine Greiner. – São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Leituras do Corpo).

148 p. ; 11,5 x 20 cm

ISBN

1. Linguagem do Corpo. 2. Comunicação. 3. Comunicação Não Verbal. 4. Corpomídia. I. Título. II. Série. III. Greiner, Cristina.

CDU 800.95

CDD 301.21

Catálogo elaborado por Wanda Lucia Schmidt – CRB-8-1922

**O CORPO EM CRISE: NOVAS PISTAS E O
CURTO-CIRCUITO DAS REPRESENTAÇÕES**

Coordenação de produção: Ivan Antunes

Produção: Catarina Consentino – Paginação

Revisão: Juliana Biggi

Capa:

Finalização:

CONSELHO EDITORIAL

Eduardo Peñuela Cañizal

Norval Baitello Junior

Maria Odila Leite da Silva Dias

Celia Maria Marinho de Azevedo

Gustavo Bernardo Krause

Maria de Lourdes Sekeff (*in memoriam*)

Cecilia de Almeida Salles

Pedro Roberto Jacobi

Lucrécia D'Aléssio Ferrara

1ª edição: julho de 2010

© Christine Greiner

ANNABLUME editora . comunicação

Rua M.M.D.C., 217 . Butantã

05510-021 . São Paulo . SP . Brasil

Tel. e Fax. (011) 3812-6764 – Televidas 3031-1754

www.annablume.com.br

REDE DE AFETOS

É difícil identificar quando surgiu o meu interesse pelo corpo em estado de crise. Pode ter sido na adolescência quando comecei a ler Clarice Lispector, em 1995 durante uma viagem ao Japão ou quem sabe na virada do milênio quando uma angústia pessoal me levou a estudar, com mais dedicação, a pesquisa do filósofo Giorgio Agamben sobre as zonas de indistinção entre a vida e a morte, estados de exceção e processos de desumanização.

Durante todos esses anos, a lista de interlocutores que me ajudaram a perceber do que se tratava este estado de crise foi se tornando cada vez mais longa. Sem eles, o livro não existiria. A maior parte é de alunos que se tornaram grandes amigos, como Claudia Amorim com quem organizo a coleção Leituras do Corpo para a Annablume desde 2003, Magda Bellini, minha parceira dos estudos sobre a cegueira e a empatia, Marta Soares que me levou a aprofundar a leitura de alguns autores que fundamentaram o segundo capítulo, Marco Souza o anjo da guarda que coordena comigo o Centro de Estudos Orientais e Cecília Saito, nossa parceira insubstituível, além da turma super animada que frequenta nosso grupo de estudos (Cleide, Marcela, Michiko, Guaxupé, Letícia, Fê, Roberta, Ítala, Ro, Isa, Laís, Lili, Rita, Daniel, Laurence entre tantos outros que aparecem e desaparecem, circulando pelo Japão e redondezas). Agradeço também, particularmente, aos alunos (regulares e ouvintes) que tive nas turmas de Dramaturgia da Dança do curso de Comunicação das Artes do Corpo e do Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica no primeiro semestre de 2010, quando finalizei a redação do livro e testei boa parte das idéias que acabaram amadurecendo durante as aulas.

Um acontecimento que também marcou o começo de 2010 e teve impacto sobre as minhas reflexões finais, foi a quarta edição do Rumos Dança do Itaú Cultural. Acompanhei a mostra de processos de pesquisa artística ao lado de coreógrafos por quem tenho grande admiração (Lia Rodrigues, Alejandro Ahmed, Vera Sala e Marcelo Evelin) e do convidado especial André Lepecki. Juntos, provocamos discussões com outros artistas e pesquisadores de todo o Brasil. Agradeço a todos e, particularmente, à Sonia Sobral e à Cris Espírito Santo por terem me convidado, uma vez que esta foi uma das experiências me fez perceber as dificuldades de agir coletivamente para abrir novos campos de possibilidades.

Sou muito grata também ao pessoal da Associação Corpo Rastreado e sua rede de amigos (Gabizinha, Zé Renato, Van, Có, Elaine e André), a Luis Lois que me convidou para dar seminários em seu estúdio onde senti, de verdade, a relação entre arte e manifesto; e ao pessoal do C.e.m de Lisboa (Sofia, Guida, Mariana, Cristina, Paula, Joana, Graça e Luz). O nosso último encontro em 2009, do qual participaram também Peter Pál Pelbart e Kuniichi Uno, foi particularmente importante para fundamentar partes do primeiro e do quarto capítulo.

Durante a revisão final deste manuscrito tive ainda a preciosa oportunidade de trabalhar uma semana na cidade de Luis Correia (Piauí), como convidada do coLABoratório do Panorama da Dança do Rio de Janeiro em parceria com o Núcleo do Dirceu de Teresina. Este breve (e intenso) encontro com jovens artistas e produtores mais uma vez me fez testar o que significa fazer algo junto e compartilhar o que não é comum (idéias, modos de vida, sentimentos). Ao insistir na criação de cumplicidades e redes de ativação coletivas, todas essas experiências de pensar/fazer junto me levam a acreditar que é possível resistir.

Por fim, agradeço à Helena Katz pelos almoços, livros, conversas e as preciosas sugestões ao manuscrito final deste livro, que só reafirmam a nossa parceria de mais de vinte anos que muito tem me ensinado sobre partilha e amizade. Na terceira parte, incluo o seu artigo “O papel do corpo na transformação da política em biopolítica” que contextualiza parte das discussões apresentadas a partir da teoria do corpomídia que construímos juntas durante a última década.

Para Francisco

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
PARTE 1	
Redes de desestabilização	13
1 – AGENCIADORES DA CRISE	15
A natureza precária das traduções	15
A exposição à morte, as zonas de indistinção e o risco do anestesiamento	32
O excesso, os dispositivos e a maldade	41
2 – EPIDEMIAS METAFÓRICAS	47
O apetite pela desterritorialização	47
As patologias do limite: camuflagens, metamorfoses e desarticulações	52
A insistência do real: o informe, o abjeto e o fenômeno bruto	58
PARTE 2	
Operadores de resistência	69
3 – PRINCÍPIOS DA EXPERIÊNCIA: AS APTIDÕES PROFANADORAS DO ORGANISMO	71
A percepção como ação cognitiva	71
Os neurônios espelho	79
Os sentimentos	84
4 – CIRCUITOS DE ATIVAÇÃO	89
O desejo de significar	89

A presença do corpo e a emergência das microcomunicações	93
Repensando o trabalho imaterial	101
PARTE 3	
Paradigmas de imunização	109
5 – As crises sistêmicas	111
6 – “O papel do corpo na transformação da política em biopolítica” por Helena Katz	121
BIBLIOGRAFIA	133

INTRODUÇÃO

Existe uma história de afetos e perdas que impregna esta pesquisa. Em certo sentido, é uma continuação do livro *O Corpo, pistas para estudos indisciplinados* (2005), mas também expõe uma inquietação relacionada a experiências pessoais.

A proposta é testar conexões entre o pensamento de alguns autores da filosofia política, da comunicação, das artes e das ciências cognitivas, para dar visibilidade a experiências radicais que questionam os limites do corpo como é o caso dos estados de exceção, dos nomadismos involuntários, das ações de inclusão para exclusão, dos canibalismos simbólicos e da banalização das maldades cotidianas. No que diz respeito aos processos de criação artística, são particularmente importantes aqueles que insistem em resistir às regras da empregabilidade e aos modelos estéticos já reconhecidos.

Analisou quatro circuitos de ativação: os agenciadores da crise, as epidemias metafóricas, os campos de desestabilização e os operadores de resistência.

As principais zonas de risco aparecem logo de saída marcadas pela precariedade de suas representações e pela insistência do real como contingência e atributo da vida. Como observa Giorgio Agamben (2008), o contemporâneo é aquele que não adere à sua época, mas busca sempre uma distância, uma certa obscuridade. Sem isso, não seria possível manter uma postura crítica.

Não é nada fácil transitar por esses abismos ainda não nomeados e, muitas vezes, imperceptíveis. Tudo parece insuficiente, inclusive analisar obras e discursos. A urgência está em reconhecer diferentes formas de vida. Ao final, é disso que trata este livro. Das experiências pouco iluminadas, sem voz. Às vezes, elas acontecem no mais profundo do corpo, às vezes no mundo, escorrendo pelas bordas.

PARTE 1

REDES DE DESESTABILIZAÇÃO

“Quem fala a partir da cicatriz instaura o silêncio”

(De Juliano Pessanha para Nietzsche)

*“Para os despertados, um mundo único e comum é,
mas aos que estão no leito, cada um
se revira para o seu mundo”*

(Heráclito citado por Giorgio Agamben)

1- AGENCIADORES DA CRISE

A natureza precária das traduções

Haroldo de Campos costumava dizer que o tradutor é sempre um transcriador. Neste contexto, nada é literal nem absoluto. Aquilo que parece indizível para a linguagem, sempre pode ser traduzido como um querer-dizer. Há uma fala secreta no silêncio que torna a tradução próxima da criação, além de lidar necessariamente com algum tipo de alteridade. Por isso é tão complexa.

Como semioticista e leitor de Max Bense, Campos compreendia informação como um processo de signos com um certo grau de ordem, mas diferenciava entre a informação documentária relativa a algo observável, a informação semântica que acrescentava algo não necessariamente observável (como um juízo de valor); e a estética que operava no campo da imprevisibilidade e da improbabilidade da ordenação sígnica, sendo codificada pela própria forma transmitida pelo artista, inseparável da sua realização.

A noção de tradução como transcrição não envelheceu, no entanto tem ganhado um teor político cada vez mais explícito. Dizer que a tradução cultural é a tarefa diferencial da antropologia e da semiótica, virou um clichê. A questão que realmente importa é como se dá a operação. A princípio, a “boa tradução” seria eficiente ao deformar e subverter os dispositivos conceituais do tradutor de modo a transformar a língua ou o pensamento de chegada, o que nem sempre acontece. Heidegger acreditava que só era possível traduzir uma palavra se o tradutor fosse conduzido para o pensamento em que tal palavra se fez necessária, ou seja, para o horizonte de experiência a partir do qual a palavra se enunciou. Por isso, tantas vezes, a tradução parecia impossível não gerando nada além do “ver a si mesmo no outro”.

Do ponto de vista político e com todas as dificuldades que giram em torno das relações de alteridade, identifico pelo menos quatro estratégias que marcam as diferentes etapas da tradução, alimentando níveis de transformação mais ou menos estáveis: a aproximação (a comunicação com o outro), a imitação (que pode refletir o fetiche pelo outro), a devoração (a apropriação do outro) e a exposição (a abertura para o outro).

Essas fases não são nada seqüenciais e se embaralham o tempo todo. São sempre marcadas por uma certa “improbabilidade da ordenação sógnica”, redimensionando a “informação estética” (ou aquela que apresenta a natureza sensível dos processos) em um ponto de inflexão para toda e qualquer tradução.

Após a II Grande Guerra, com a reorganização geopolítica do mundo e por conta das dificuldades envolvidas neste processo, “traduzir” tornou-se uma operação primária de sobrevivência, não interessando apenas a poetas e tradutores profissionais. A tradução, assim como a formulação de teorias (que também pode ser entendida como um tipo de tradução), passou a ser reconhecida-mente provisória, acidental, descontínua e dependente de um estado de relações dinâmicas. E talvez sempre tenha sido assim, o que mudou é que algumas situações radicais vieram a explicitar a questão da fragilidade e da intraduzibilidade para além das experiências estéticas, permeando toda e qualquer tradução inter ou transcultural.

Para quem se interessa pelo tema, há fontes importantes no vasto mapeamento de François Dosse (História do Estruturalismo, volumes 1 e 2) que conta a trajetória de discussões e reflexões a este respeito. O autor classifica o estruturalismo como uma opção metodológica que abarcou de maneira abrangente as Ciências Sociais e deixou marcas fundamentais em todos os campos de estudo das chamadas Ciências Humanas. Há uma cronologia básica e muitos cruzamentos (culturais, temporais etc). No Brasil, assim como em outros países, até hoje, alguns estudos como a análise existencial de Heidegger, a fenomenologia da corporalidade de Merleau-Ponty, a microfísica dos poderes de Foucault e os exercícios de desconstrução de Derrida representam mudanças radicais nos modos de compreender a coexistência e as suas possibilidades de comunicação e tradução.

O ponto de partida que marca a proliferação das pesquisas, explica Dosse, foi o *Cours de Linguistique Générale* de Ferdinand Saussure, publicado em 1916 e redimensionado pela antropologia, sobretudo através das obras de Claude Lévi-Strauss (*Structures Élémentaires de la parenté*, 1952 e *Anthropologie Structurale*, 1958). Isso porque, estes livros apontaram novos procedimentos de pesquisa e análise descritiva que predominavam na antropologia até então, substituindo-os pela análise estrutural. Despontava uma nova forma de relação com o mundo, bem mais ampla do que aquelas restritas a um único método específico.

A partir deste momento, ocorreram muitos desdobramentos. O estudo das formas e das relações estava sempre em primeiro plano (ao invés das substâncias e qualidades), mas as formulações variaram bastante gerando estratégias diversas, como por exemplo: as oposições binárias em Lévi-Strauss, o quadrado semiótico em Algirdas Julien Greimas e os jogos de língua propostos por Jacques Lacan. Não cabe aqui explicar cada uma dessas estratégias, mas é importante notar que todos estes autores concordavam que era imprescindível lidar com um nível de realidade não necessariamente visível, que poderia ser traduzido de maneiras diferentes como: o inconsciente estrutural em Lacan, a estrutura profunda em Greimas, a fórmula canônica dos mitos em Lévi-Strauss e a episteme em Michel Foucault. Neste sentido, a obra *Les mots et les choses* (As palavras e as coisas) escrita em 1966 por Foucault, tornou-se fundamental esclarecendo que o discurso servia tanto para mascarar a realidade como para traduzí-la.

Há quem diga que a atitude estruturalista instaurou uma espécie de “filosofia da desconfiança”, por ter colocado em cheque a supremacia dos grandes sujeitos, o culto ao existencialismo de Sartre e o primado da razão.¹ Faz todo sentido.

1. O termo estruturalismo deriva de estrutura (*structura*, em latim) e começa com sentido arquitetural, a maneira como um edifício é construído. Entre os séculos 17 e 18 amplia-se para a analogia com o ser vivo (o corpo), as partes integrantes de um ser concreto se organizam numa totalidade. Desde então poderiam ser estruturas anatômicas, psicológicas, geológicas, matemáticas etc. O termo estrutura era praticamente ausente em Hegel e pouco aparecia em Marx, sendo consagrado sobretudo no século 19 com Durkheim em *Les règles de la méthode sociologique*, 1895.

Além dos autores citados, destacou-se na primeira geração do movimento, Roland Barthes com uma nova teoria literária e a passagem da consciência simbólica para a consciência pragmática, que salientava a consciência do paradoxo presente nos fenômenos vivos. Barthes, Gérard Genette, Tzvetan Todorov e Michel Serres foram considerados alguns dos mais importantes representantes do estruturalismo semiológico. Enquanto Louis Althusser, Pierre Bourdier, Michel Foucault, Jacques Derrida e Jean-Pierre Vernant fundaram o chamado estruturalismo historicizado ou epistêmico.

Até 1966, estes movimentos propagaram-se com toda força para discutir, antes de mais nada, a possibilidade de tradução das estruturas sógnicas. Mas a partir de 1967, proliferaram muitas críticas a esta escolha epistemológica e o movimento começou a ser considerado como a expressão de um formalismo abusivo. Este descontentamento radicalizou-se com os movimentos políticos de 1968, levando Foucault, Althusser, Barthes, Lacan e Lévi-Strauss a tomarem uma certa distância crítica.

Nesta época, a maioria dos autores que havia marcado a primeira geração do estruturalismo já tinha morrido, inclusive muitos dos responsáveis pela vertente mais revolucionária do movimento.² É quando surgem novas orientações agrupadas sob a categoria de “pós-estruturalismo”. Tratava-se da valorização do pensamento-ação e das relações entre o indivíduo e a política. O tema da historicidade substitui o da estrutura e a noção de tradução transformou-se em uma espécie de tradução sistêmica que aliava processos simultâneos em diversos níveis de descrição e temporalidades, amparados pelas relações entre corpo e ambiente.

Há, neste período, um deslocamento para os estudos da consciência a partir das pesquisas da pragmática, das ciências cognitivas e da filosofia política. Isso significa que não se tratava mais de “desvelar” o inconsciente como ponto de partida, mas de torná-lo um ponto de chegada, sem apartar razão de emoção ou

2. Como relata de forma peculiar Terry Eagleton: “o destino empurrou Roland Barthes para debaixo da caminhonete de uma lavanderia parisiense e vitimou Michel Foucault com a Aids. Despachou Lacan, Williams e Bourdieu e baniu Louis Althusser para um hospital psiquiátrico pelo assassinato de sua esposa. Parecia que Deus não era um estruturalista” (2003:13)

consciência de inconsciência.³ As ciências sociais passaram a responder a um humanismo possível sem os vetores iluministas que haviam marcado, até então, o entendimento da história, girando em torno de modelos ideais e de um mundo ordeiro.

Neste contexto, três pensadores foram fundamentais para acompanhar a passagem para a chamada “pós-história”: Friedrich Nietzsche (1844-1900), Charles Darwin (1809-1882) e Martin Heidegger (1889-1976).

As menções à Nietzsche são as mais explícitas. Jacques Derrida chegou mesmo a afirmar que durante um passeio de carro com Foucault, em 1967, este confirmou a já sabida importância de Nietzsche em sua obra e justificou a omissão em relação a Heidegger, uma vez que este filósofo lhe parecia “importante demais, difícil demais e... fora do seu alcance”.

O fato é que, implícita ou explicitamente, tanto Nietzsche quanto Heidegger marcaram toda uma geração de pensadores e, até hoje, são muito citados. Um dos motivos principais é que, para ambos, a linguagem sempre foi um campo de estudo fundamental. Pode-se dizer que os dois colaboraram indiretamente para a caracterização do estruturalismo que chegou ao auge generalizando o modelo linguístico a todo campo de saber das ciências humanas. No entanto, isso não significa que as suas teorias tenham sido “aplicadas” em um sentido servil e nem tampouco que fossem similares entre si. Na verdade, a noção de linguagem era bastante diferente entre eles e pode ser melhor sentida na multiplicidade dos desdobramentos que fertilizaram em seus processos evolutivos.

Entre 1873 e 1874, Nietzsche havia demonstrado em *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Considerações Intempestivas ou Extemporâneas), os problemas da supremacia da história ocidental, defendendo os valores plurais, locais e presentes. É também a época em que Darwin apresenta a sua teoria, derrubando a perspectiva criacionista e antropocêntrica que vigorava até então para explicar a origem da espécie humana. Nietzsche contrapõe-se aos ideais iluministas já anteriormente desestabilizados pelo reconhecimento

3. Desde 1970, pesquisas no campo das Ciências Cognitivas vem demonstrando através de complexos protocolos experimentais como grande parte do nosso pensamento é inconsciente, mas nem por isso menos importante ou necessariamente reprimido. (Lakoff e Johnson, 1999:10).

de que a Terra não era o centro do universo e nem o homem o centro das espécies vivas e, a seu modo, Heidegger retoma algumas questões nietzscheanas para criticar a modernidade. Mas o ponto mais relevante é que se torna cada vez mais claro que não fazia sentido pensar na noção de progresso no âmbito da história.

Heidegger buscava na linguagem a casa do ser. Na esperança de que nesse “lugar” pudesse descobrir como morar. A vontade de poder como sentido do ser resultaria de um acontecer daquilo que ele chamava de *dasein*. Este termo foi traduzido como presença ou o ser do homem, o ser-no-mundo, cujos elementos fundamentais eram, segundo Loparic (2004): a identidade pessoal, o mundo e o habitar o mundo. Para Heidegger, este ser-no-mundo era um ser-para-a-morte, uma vez que deixaria um dia, inevitavelmente, de ser-no-mundo. “Da” de *dasein* quer dizer aqui ou lá, ou seja, representa uma abertura de espacialidade. Mas isso não significava que era o ambiente que abrigava o enigma do ser humano, como ocorria com os outros seres vivos. Heidegger criava uma diferenciação clara. Os seres vivos cessam de viver, apenas o homem morre. A morada do ser humano é a linguagem, diferentemente dos outros vivos. Em sua obra, também não se confunde linguagem e voz. Assim, a experiência do ser é a experiência de uma voz que chama sem dizer. Pensamento e palavra humana nascem como eco dessa voz e seguem até o limite em que se realiza a experiência silenciosa deste ter-lugar da linguagem na voz e na morte. Compreender essas relações propostas por Heidegger, é mergulhar na sua negatividade constitutiva, como explicou Agamben em seus seminários sobre a linguagem e a morte (2006).⁴

Nietzsche, por sua vez, insistirá na importância de um tipo de ouvido para o qual a sua obra se dirige e que, de certa forma, alimenta a reflexão heideggeriana no sentido de chamar a atenção

4. Esta discussão de Heidegger sobre linguagem, silêncio e voz é muito complexa, mas pode ser melhor compreendida para quem não tem familiaridade com o tema, a partir das explicações de Agamben sobre o testemunho, especialmente quando este aborda o caso dos “muçulmanos” em Auschwitz. O título do seu livro *O que resta de Auschwitz*, não se refere ao que sobra, mas a uma lacuna essencial que se refere ao que sobrevive em ato, na impossibilidade de falar. Ainda no decorrer deste capítulo, algumas questões serão melhor esclarecidas a partir do estudo da chamada “vida nua”.

para a “desertificação”. A frase de Nietzsche “o deserto cresce”, ilumina e intriga Heidegger porque o deserto, neste caso, não é erosão ou desmatamento, mas o banimento da necessidade, da recordação e do tempo. O pensamento de Nietzsche sempre pediu por um outro tipo de entendimento, calcado não apenas na compreensão racionalizante. O seu gesto filosófico não se reduz ao conteúdo que a razão está apta a resgatar, mas solicita uma escuta de percepção sensível. Valoriza tanto o fato de ser compreendido como o de não o ser. *Assim falou Zaratustra* (1883-85) é um livro para todos e para ninguém. Nietzsche era partidário da dissolução da categoria do novo (como algo inédito), embora tenha sido, ele mesmo, absolutamente inovador. Como sugere Pelbart (2003), ele foi a “aurora da contracultura” e poderia mesmo ser considerado o “arquinimigo do pós-modernismo” que havia acabado por domesticar pilares da cultura moderna como Marx e Freud. Quanto à história, ele foi o pensador do fim da história, assim como Heidegger, que buscava a história do ser que nada mais era do que uma história sem história, sem sentido, sem filiação, sem periodização. Uma de suas belas metáforas era a da floração de uma roseira na primavera com o surgimento de muitos botões, mas sem tronco, sem enraizamento. Anunciava-se uma história fragmentada, sem sujeito que desse sentido a qualquer desenvolvimento histórico.

Ao afirmar que Deus morreu, Nietzsche acabou também com a referência à natureza humana imutável e ao se contrapor ao humanismo como doutrina, negou toda teoria que atribuía ao homem o papel central de sujeito como ser pleno. Peter Sloterdijk, em sua polêmica conferência *Regras para o parque humano, uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo* (1999), remete o fantasma comunitário subjacente a todos os humanismos ao modelo de uma sociedade literária na qual os participantes descobrem, por meio de leituras canônicas, uma espécie de amor comum por “remetentes inspiradores”. Isso porque, no núcleo do humanismo, explica Sloterdijk, está sempre a fantasia de uma seita ou clube daqueles que foram eleitos para “saber ler”. Para o Velho Mundo e para os Estados modernos nacionais, saber ler significava participar de uma elite misteriosa. Não por acaso, o conhecimento da gramática gerou a palavra *glamour* que significava originalmente “encantamento” ou conhecimento oculto (de seita). O hu-

manismo burguês que surge a seguir nada mais é do que o poder de impingir os clássicos e reivindicar o valor universal das leituras nacionais. Não se trata, evidentemente, de uma relação determinista entre o passado clássico e a modernidade, mas de um grau de adaptabilidade eficiente que alimentou em contextos diversos a triade “poder-saber-dizer”.

O impacto de tudo isso é enorme entre os pensadores que discutiam filosofia política e novas concepções para construir e documentar a história. Para Foucault, é claramente de inspiração nietzscheana a sua opção por não apreender as continuidades que anunciam o mundo ao enunciá-lo. Pelo contrário, interessam-lhe as discontinuidades e as oscilações da episteme. A sua preferência pela genealogia justifica-se na medida em que o genealogista tem necessidade da história para conjurar a quimera da origem e não para canonizá-la (Foucault, 1971:150).⁵

Além da morte de Deus, Nietzsche anunciara a desintegração do rosto do homem. A partir desta constatação, Foucault (1966: 396-397) abriu (implícita e explicitamente) outros dilemas: Como traduzir um homem sem rosto? Como elaborar um discurso crítico nas novas abordagens de temporalidade? Como sobreviver sem as noções de identidade e verdade?

Estes temas estavam intimamente relacionados aos novos modos de coexistência e às dificuldades de manter uma certa distância que possibilitasse compreender a si mesmo, a partir de outras perspectivas. Boaventura de Souza Santos (2000) lembra que as teorias nunca reduzem a realidade àquilo que existe, mas criam um campo de possibilidades e avaliam a natureza e o âmbito das alternativas em relação àquilo que está empiricamente dado. Lidam, portanto, o tempo todo com estas mesmas dificuldades.

5. Pouco se conhecia na França, neste momento, acerca da pragmática de Charles Sanders Peirce ou das discussões da filosofia linguística de Wittgenstein e de John Austin, que evidenciavam a necessidade de pensar a linguagem de maneira mais complexa (não apenas linguística e semiológica), abordando diferentes possibilidades para formular e reconhecer a noção de representação. Estas fontes teriam redimensionado as discussões sobre o corpo (no sentido de como representa e traduz) que já despontavam sobretudo em Foucault, trazendo a lógica das discontinuidades para outros eixos temporais, inclusive os mais internos do organismo (ver capítulo 3). O processo já havia começado há alguns anos, mas foi marcado por muitas discontinuidades.

Assim, construir uma teoria crítica não é só “fazer críticas”, mas relacionar aquilo que existe, empiricamente observável, com algo que é uma possibilidade e não pode ser considerado como dado. Neste sentido, pode-se concluir, sem muita polêmica, que nem toda tradução formula uma teoria, mas que toda teoria é um tipo de tradução (de outras teorias, das diferentes culturais, dos estados corporais e assim por diante).

Para avançar a discussão, Souza Santos não retoma particularmente as teorias estruturalistas ou pós-estruturalistas, mas prefere discutir a passagem do pós-moderno ao pós-colonial, buscando seguir além de um e de outro para não paralisar a reflexão dentro de categorias dadas *a priori*.

Pela conotação política que estes termos apresentam, cada vez mais parece fundamental testar outras formulações. O debate acerca da pós-modernidade tem início na década de 1980. Normalmente, a palavra referia-se à exaustão de paradigmas científicos apoiados em modelos de racionalidade que distinguiam sujeito e objeto, natureza e cultura ou natureza e sociedade. Buscava-se uma concepção de realidade não mais dominada pelo mecanicismo determinista ou pela idéia de “verdade” como uma representação transparente da realidade. Na época, ainda parecia vigorar uma separação entre o conhecimento científico e todas as outras formas de conhecimento mas, ao mesmo tempo, testemunhava-se, pouco a pouco, a implosão dessas fraturas. O contexto era de descentralização e a meta principal amparava-se no deslocamento da cultura européia, na desconstrução da metafísica e na emergência de uma consciência etnológica para substituir a consciência histórica.

Muitos intelectuais ocidentais passaram a se interrogar sobre os seus antípodas que não necessariamente precisavam ser povos distantes (orientais, por exemplo), mas apenas diferentes modos de ser, expondo tensões entre presença e ausência. A enunciação da diferença cultural problematizava a divisão binária de passado e presente, tradição e modernidade, tanto no nível da representação cultural, como da sua interpelação legítima. A presença de um terceiro espaço, como tem proposto Homi Bhabha (2003), torna-se a condição necessária para a articulação da diferença cultural. O entre-lugar, diz Bhabha, carrega o fardo significativo da cultura evitando a política de polaridade e fazendo emergir os outros de nós mesmos. Isso porque, até então, o “outro” havia sido visto

mais como horizonte da diferença do que como agente da articulação e da diversidade. Mesmo quando seriamente investigado (o Japão de Barthes, a China de Kristeva, os Nhambiquara de Derrida, o déspota turco de Montesquieu) sempre pareceu representar uma relação de dominação, mistificação ou admiração.

Nos anos 1990, a crise do capitalismo e do socialismo, principalmente no leste europeu, ampliou o conceito de pós-moderno porque além do desgaste dos paradigmas citados, outras questões de cunho epistemológico, político e social, começaram a emergir. Estava desestabilizada a ordem geopolítica do mundo. Assim, o termo “pós” tornou-se cada vez mais problemático, sugerindo uma seqüência temporal e uma negação. Curiosamente, as mudanças dos 1980 não pareciam tão gerais e estavam muito centradas nas sociedades onde a modernidade tinha tido a sua mais efetiva realização. A pós-modernidade entendida como a crítica à razão moderna parecia bem diferente nos países que sequer haviam organizado uma idéia clara de modernidade. A apropriação do mesmo vocabulário para significar situações distintas parecia uma armadilha que transformava a idéia de emancipação da sociedade em uma nova opressão social. Os valores modernos de igualdade, liberdade e solidariedade continuavam pertinentes, mas ao mesmo tempo, as sociedades com problemas modernos decorrentes da não realização destes valores, tornavam-se cada vez mais visíveis. Com o estabelecimento midiático da cultura de massas no “primeiro mundo” em 1918 (radiodifusão), depois de 1945 (televisão) e, em seguida, com a internet; a coexistência humana nas sociedades atuais foi retomada a partir de bases distintas. Neste sentido, o debate não podia mais ser restrito ao pós-modernismo. Como explica Sloterdijk, há portas escancaradas para situações pós-literárias, pós-epistolares e pós-humanistas. Estas dizem respeito, justamente, ao fluxo de informações e de pessoas que passaram a transitar pelas margens. Assim, não é precipitado afirmar que a era do humanismo moderno como modelo de escola e formação terminou, uma vez que não se sustenta mais a ilusão de que grandes estruturas políticas e econômicas são organizadas a partir de qualquer modelo de amizade e solidariedade. O tema latente do humanismo sempre foi o desembrutecimento humano, mas a sua tese continuou sendo a de que boas leituras conduzem à domesticação.

Sintonizado com esta discussão, Souza Santos sugere uma epistemologia do sul entendendo o sul justamente como a metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo e que tinha como objetivo reinventar a emancipação social indo além da teoria crítica produzida no norte e da práxis social e política que ela subscreveu. Cada cultura tem um modo de organizar essas relações de poder e as relações políticas. Isso se reflete em duas dualidades abissais: norte-sul e oriente-ocidente. Seria uma ingenuidade não reconhecer que estas duas fraturas continuam expostas na discussão política do mundo contemporâneo.

A epistemologia do sul refere-se, portanto, às discussões sobre colonialismo e pós-colonialismo. A perspectiva pós-colonial (que tem sido mais apropriadamente chamada de neocolonial) sugere que a partir das margens e das periferias as estruturas de poder e de saber tornam-se mais visíveis. Daí um interesse na geopolítica do conhecimento que vai questionar quem produz o conhecimento, em que contexto e para quem. É, portanto, insuficiente “aplicar” teorias críticas, elaborar uma sistematização possível do conhecimento e continuar fazendo o que se está fazendo. É preciso questionar quem produz o conhecimento, quando e para que.

Não sem motivos, há uma necessidade, cada vez mais urgente, de uma pluralidade de projetos coletivos articulados de modo não-hierárquico e que estejam atentos aos processos de tradução que vão substituir a formulação de uma teoria geral para uma teoria cada vez mais específica e localizada. Não se trata de propor o fim das utopias, mas sim, de reconhecer utopias plurais e críticas ou, como propôs Foucault (1966), a utopia como um lugar fora de todos os lugares. Foucault sonhava com uma ciência que tivesse como objeto os espaços diferentes, os contra-espaços. Esta não estudaria as utopias mas as heterotopias, uma espécie de heterotopologia fora dos paradigmas já assentados, em grande parte, pela chamada modernidade.

A modernidade centro-européia é o paradigma sócio-cultural que se constitui a partir do século 16 e se consolida entre o final do século 17 e meados do 18. Esse é o período que o ocidente chama de modernidade⁶. Existe então uma regulação social

6. No Oriente, modernidade não corresponde a um período de tempo, mas é normalmente, sinônimo de ocidente.

controlada por três princípios: o estado, o mercado e a comunidade. Quando Foucault propôs uma microfísica do poder, sugeriu tanto um deslocamento do espaço de análise quanto do nível em que este se efetuava. Os poderes periféricos não se mostravam mais necessariamente confiscados e absorvidos pelo Estado. O mercado ampliava as suas atividades criando novas regras de poder aliadas a regras de empregabilidade e a noção de comunidade confundia-se, cada vez mais, com a de sociedade.

Souza Santos identifica um mal estar nas fraturas dos processos cognitivos que indagam quem somos nos espaços que habitamos e no tempo em que vivemos. O mundo está supostamente globalizado mas as regras de convivência nem sempre são claras. Há uma participação que performatiza (ver capítulo 4) as diferenças. Esta pode bloquear a criação de cumplicidades. O colonizado, observa Souza Santos, sempre sofre um déficit de representação em nome próprio.

Vive-se um tempo de repetição que permite ao presente alastrar-se ao passado e ao futuro. Há vários nomes de movimentos que apontam para o futuro como “revolução e progresso”, mas o desfecho da luta nunca é pré-determinado. Toda dificuldade para pensar uma transformação social e a sua elucidação reside no colapso de teorias da história que nos trouxeram até aqui e que já haviam sido questionadas por Nietzsche e Heidegger, entre outros. Muitos pressupostos foram erodidos. Para os vencidos, a idéia de progresso não faz sentido porque foi justamente no âmbito desse processo histórico que foi gerada a sua derrota. A repetição do presente é insuportável para alguns e almejada para outros. Mas é preciso lembrar que o passado está sempre no presente. A chave encontra-se, mais uma vez, em como traduzi-lo: como relato de algo que passou ou como recurso capaz de ativar o futuro.

Nos últimos cinquenta anos, muitas sociedades vem atravessando um período de bifurcação. Uma mudança mínima pode produzir de modo imprevisível muitas transformações. Isso coloca o sistema em uma situação precária. Segundo Souza Santos, formulam-se cada vez mais questionamentos sobre o que seriam raízes, sobretudo as raízes identitárias. No entanto, há controvérsias.. Depois de tantas discussões sobre o fim da história, a pós-história, a irreversibilidade e não sequencialidade do tempo, seria

ainda adequado utilizar formulações que legitimam a noção de raiz e origem? ⁷

O século 20 começou com uma revolução socialista e o 21 instaurou uma revolução introspectiva que, em muitas instâncias, partiu da revolução do corpo. Isso porque, a centralidade que havia assumido a noção de classe e psique foi, finalmente, assumida pelo corpo, como já havia previsto Foucault. Souza Santos considera hoje, o corpo a opção de todas as opções da mesma forma como a idade moderna parecia afirmar a preponderância da razão. Mas o corpo continuou a ser traduzido como objeto, mais especificamente, como uma mercadoria, passível inclusive de ser comercializada em partes (literalmente como no caso do transplante de órgãos e/ou simbolicamente como na indústria de pornografia e no mercado sexual). Portanto, esta, como tantas outras “mudanças”, não passa de uma inversão, sugerindo novamente a mesma indagação: para que serve uma teoria crítica do conhecimento quando esta não parece capaz de ativar mudanças? O que significa criticar o pensamento cartesiano a partir do momento em que o dualismo mente-corpo persiste? ⁸

É preciso saber do que se está falando e compreender que todo discurso é uma forma de ação. Por isso não basta fazer um relato da realidade ou do passado. Também não se trata apenas de um juízo de valor ou de uma opinião. Interessa identificar a experiência passada em conexão com o presente e o futuro como um recurso para gerar movimento. Dar dinamicidade ao passado é reconhecê-lo a partir de uma lógica descontínua e genealógica.

7. Para Santos, o pensamento das raízes seria o pensamento de tudo o que é profundo, permanente, único, singular, aquilo que dá segurança e consistência. O das opções já seria voltado ao que é variável, efêmero, substituível, possível, e indeterminável. Embora afirme que não se trata de oposições, ao evocar a diferenciação entre estes termos, corre o risco de revigorar a crença na existência de raízes e outros vocábulos questionáveis como origens, matrizes e assim por diante.

8. A este respeito vale a pena ler o livro do filósofo Paul M. Churchland *Matéria e Consciência, uma introdução contemporânea à filosofia da mente* (1988). Este foi escrito para estudantes e identifica, de maneira excepcionalmente didática, pelo menos dez modalidades de dualismos mente-corpo. Muitos deles, supostamente anti-cartesianos.

A repetição homogênea do presente implicaria no fim das interrogações permanentes, eliminando todas as ambigüidades e desestabilizações. Por isso, sem a tensão do tempo, diz Souza Santos, não dá para pensar em transformação social, apenas em conformismo e passividade. A seu ver, é preciso recuperar a capacidade de espanto. Todas as imagens que se pode criar como imagens desestabilizadoras só serão eficientes se forem amplamente partilhadas. A subjetividade desestabilizadora é uma subjetividade poética, mas também uma construção social que é, por sua vez, um exercício de liminaridade porque implica em experimentar formas marginais de subjetividade. Isso porque, a forma de subjetividade da modernidade pautada pelo sujeito que carrega uma essência própria e imutável, não faz mais sentido.

Homi Bhabha aprofunda o tema do compromisso com a teoria lembrando, mais uma vez, o problema da tradução como ação política. Ele reconhece que a teoria tem sido considerada uma linguagem da elite, dos privilegiados. É como se houvesse uma “teoria pura”, suspensa das exigências e tragédias históricas da maioria. Por isso, Bhabha identifica junto ao binarismo teoria-prática, o binarismo teoria-ação política.

Há séculos proliferam contraposições entre opressor e oprimido, centro e periferia, imagem negativa e imagem positiva e assim por diante. Mas entre a metateorização européia e a experiência radical engajada do “terceiro mundo”, pode-se ver uma imagem especular da polaridade a-histórica do sec 19 que marca a fratura entre Oriente e Ocidente. Em nome do progresso e das ideologias imperialistas de caráter excludente, pautadas pela formulação “eu e o outro”, proliferam as práticas culturais oposicionais.

O eu e o outro, explica Bhabha, podem ser muitos. Os que sabem e os que não sabem, os que sabem na teoria, os que sabem na prática, os que sabem há mais tempo, os que começaram a saber. A questão é se algumas teorias que seriam consideradas as novas linguagens da crítica teórica como a semiótica, o pensamento pós-estruturalista, a crítica desconstrucionista e tantas outras, continuam apenas refletindo as divisões geopolíticas e suas esferas de influência ou se estas teorias ocidentais, de fato, não parecem coniventes com o papel hegemônico do ocidente como um bloco de poder.

Seria um sinal de maturidade política aceitar diferentes formas de escrita política cujos efeitos estariam obscurecidos ao se distinguir entre o teórico e o ativista. Entre o panfleto utilizado por grevistas e o artigo especulativo sobre a teoria da ideologia, a diferença está, segundo Bhabha, nas qualidades operacionais. Ambos são formas de discurso e produzem seus objetos de referência. No entanto, o panfleto tem um propósito expositório preso a um acontecimento e o artigo volta-se mais aos princípios políticos estabelecidos em que se baseia o direito à greve. Eles existem lado a lado. Um não vem à frente do outro. As teorias costumam permanecer enclausuradas dentro de seus passaportes, mas Bhabha prefere as margens do deslocamento cultural que confundem qualquer sentido profundo ou autêntico de cultura nacional, uma vez que o hibridismo cultural e histórico do mundo pós-colonial tem sido tomado como lugar paradigmático de partida. Para tanto, indaga que tensões e ambivalências marcam esse lugar enigmático de onde fala a teoria. O que é verdadeiro e/ou legítimo nesse contexto? Tudo parece marcado pela ambivalência dos sentidos que constrói contra-saberes no ato da negociação.

A textualidade não é simplesmente uma expressão ideológica de segunda ordem ou um sintoma verbal de um sujeito. A problemática do juízo político não pode ser representada como um problema epistemológico de aparência e realidade, de teoria e prática ou de palavra e coisa. Também não pode ser representada como um problema dialético ou uma contradição sintomática constitutiva da materialidade do real. A linguagem da crítica torna-se eficiente quando não mantém separados os termos do senhor e do escravo, do mercantilista e do marxista, ultrapassando as bases da oposição dadas e abrindo espaço para a tradução. Este seria o lugar de hibridismo onde a construção de um objeto político novo (nem um, nem outro) muda as formas de reconhecimento da política.

O desafio está na concepção do tempo da ação e da compreensão política como inventora de uma espacialidade que pode aceitar e regular uma estrutura diferencial sem produzir uma unidade entre os antagonismos ou se contentar em salientar as contradições. Os paradoxos e ambivalências sinalizam que a história está acontecendo no interior dos sistemas que construímos. É muito mais uma negociação com o outro do que uma negação.

Neste sentido, a função da teoria no processo político torna-se dupla. Por um lado, chama a atenção para o fato de que nossos referentes e prioridades políticas não existem como um sentido primordial. Eles só fazem sentido em tensão histórica e filosófica e em referência cruzada com outros objetivos. De acordo com Bhabha, não há comunidade ou massa de pessoas cuja historicidade emita “sinais corretos”. Por isso, o ato de negociação/tradução precisa ser sempre interrogatório. O tipo de questão formulada é que vai mostrar o lugar das diferenças como um fantasma disciplinar ou um processo de mediação. O outro é normalmente citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado em imagens e contra-imagens. Há uma diferença entre lidar com o campo da diferença cultural e o da diversidade. A diversidade cultural é um objeto epistemológico, enquanto a diferença é o processo de enunciação da cultura, adequado a um sistema prévio de identificação cultural.

Curiosamente, explica Sloterdijk, as mais antigas definições de teoria assemelham-se a um olhar sereno para fora da janela. Poderia ser um exercício de contemplação, ao passo que na era moderna, quando o saber passou a significar explicitamente o poder, assumiu o caráter de trabalho. As janelas seriam as clareiras das paredes por trás das quais as pessoas se transformaram em seres capazes de teorizar. Para Sloterdijk, a clareira é, ao mesmo tempo, campo de batalha e lugar de decisão e seleção, como explicitou Nietzsche:

“Abraçar modestamente uma pequena felicidade – a isso chamam de resignação. Querem no fundo ingenuamente uma coisa acima de tudo: que ninguém lhes faça mal... A virtude é para eles aquilo que os torna modestos e domesticados. Com ela fazem do lobo um cão e dos próprios homens os melhores animais domésticos para os homens”. (apud Sloterdijk 1999: 39)

Este é o conflito fundamental que o pensador postula para todo futuro: a luta entre os que criam o ser humano para ser pequeno e os que o criam para ser grande. Este dilema, afirma Sloterdijk, está “entre os humanistas e os super-humanistas, amigos do homem e amigos do super-homem”. (op.cit 41)

No Brasil, estes debates tem encontrado na última década, algumas formulações bastante desafiadoras, como é o caso das

hipóteses propostas por Eduardo Viveiros de Castro (2008, 2009). Segundo este autor, uma das questões fundamentais que acomete muitas disciplinas, e particularmente a antropologia que é o seu campo de estudo, relaciona-se à dualidade sujeito-objeto. Assim como os pressupostos da psicanálise foram questionados por Deleuze e Guattari no *Anti-Édipo* (1968), Viveiros de Castro propõe o *Anti-Narciso*, repensando a sua própria vida e profissão. Isso porque, o antropólogo tradicional, assim como outros pesquisadores, coloca-se frente às comunidades que estuda, como um sujeito frente a um objeto. É deste pedestal, como sujeito narcísico, que observa o objeto a ser analisado. A proposta de Viveiros de Castro é abandonar a noção tradicional de “imaginar uma experiência”, optando por “experimentar a imaginação”. Neste sentido, a produção deixaria de ser o principal objeto a ser analisado. A nova chave estaria no devir⁹.

Não é nada fácil mudar as metodologias tradicionais. No entanto, parece uma atitude necessária diante das crises políticas que evidenciam cada vez mais a clivagem moderna que insistiu em separar natureza e cultura, humanidade e animalidade, civilização e barbárie. O perspectivismo ameríndio, estudado por Viveiros de Castro, aponta novas direções, reconhecendo condições comuns, estados de ser onde corpos e nomes, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados num mesmo ambiente pré-subjetivo ou pré-objetivo (2009:34).

Em situações absolutamente distintas, estas zonas de indistinção entre humanidade e animalidade, natureza e cultura, tem surgido também nas discussões da chamada “vida nua” (zoé), especialmente da maneira como propõe Giorgio Agamben. De certa forma, das cosmologias ameríndias aos campos nazistas de extermínio, nota-se que a resistência frente à devastação pronuncia-se nas margens e torna-se cada vez mais claro que ser marginal é muito mais do que uma localização, mas sim, um modo de perceber e sentir na carne a vida e a morte.

9. O devir que norteia Viveiros de Castro, é o devir no sentido deleuziano, inspirado por Heráclito, a tragédia grega, Nietzsche e Mallarmé. É um processo que implica sempre uma metamorfose. O devir animal do homem, o devir verbo de um substantivo e assim por diante. O devir é possível a partir da conjugação de duas multiplicidades e de um espaço de desterritorialização. (Sasso e Villani, 2003:101-105)

*A exposição à morte, as zonas de indistinção
e o risco do anestesiamento*

Todo ser vivo está exposto à morte. No entanto, assim como o sexo, a morte tem transitado no decorrer do tempo entre o tabu e o fetiche, aparecendo representada de formas diferentes. Na era vitoriana, por exemplo, costumava-se tirar fotos dos mortos para guardar como recordação mas hoje, sobretudo as fotos de crianças mortas parecem de extremo mal gosto.

O tempo da morte também mudou. Após a I Guerra Mundial, os velórios diminuíram abruptamente devido ao aumento repentino do número de mortes. A morte moderna tornou-se rápida e isolada em hospitais ou asilos e grande parte das cerimônias desapareceram. Ficou esquisito e fora de moda viver o luto.

Philippe Ariès (1974) já havia demonstrado como, pouco a pouco, a morte no Ocidente tornara-se invisível e proibida, chegando a ser considerada um tabu. Foi somente após 1980, que se testemunhou uma retomada ampla da discussão da morte, em grande parte devido à epidemia da Aids e aos movimentos de consciência da morte dela decorrentes.

Jonathan Dollimore (2001) demonstrou como esses fluxos de visibilidade e invisibilidade da morte vão e vem, identificando uma ambivalência nos modos como ela tem sido representada. A extrema exposição também pode gerar invisibilidade.

Portanto, para analisar a exposição à morte hoje, é preciso adentrar uma espacialidade fora dos clichês da morte como tabu. Paul Virilio (2002) estudou a produção em massa de cadáveres e concluiu que após o holocausto e tantas outras exterminações em massa que aconteceram em Ruanda e no Camboja, por exemplo, ficou muito difícil sustentar que a morte se tornou invisível ou proibida porque ela está o tempo inteiro acontecendo e parece mais do que nunca exposta. O que tem mudado é o modo como a exposição gera uma forma de morte organizada politicamente, inclusive através de planos burocráticos e intervenção governamental, como denunciou Zygmunt Bauman (1999). De acordo com este autor, para estudar a “morte moderna” é preciso, antes de mais nada, entender o poder moderno e as suas ambivalências. Basta observar como normalmente intervenções militares brutais vêm acompanhadas por ajudas humanitárias. Noam Chomsky (2002) costuma chamar este fenômeno de “novo humanismo militarista”.

Nos estudos da morte, assim como nos da cultura, trabalha-se habitualmente com a busca de representações. E como seria possível pensar a morte sem representação? Para responder a esta indagação, Benjamin Noys (2005) fez uma análise comparativa entre as obras de Giorgio Agamben e Michel Foucault, sobretudo nos momentos em que estes autores dedicaram-se a compreender a noção de vida nua.

Os gregos usavam duas palavras para definir a vida: *zoé* ou vida nua seria o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bios* indicava uma forma própria de vida, ou seja, a vida qualificada de um indivíduo ou grupo. Para dois dos pensadores gregos mais famosos, Platão e Aristóteles, não interessava particularmente a vida natural, apenas a vida qualificada, embora tivessem consciência do simples fato de viver. A política, do modo como foi concebida por Aristóteles, diferenciava o ser humano dos outros viventes porque fundava-se na politização da linguagem (sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto e não simplesmente de prazeroso e doloroso).

Foucault e Agamben são, provavelmente, os autores europeus que mais se dedicaram a estudar os modos como estas formulações da vida persistiram (ou não) no mundo contemporâneo, criando novas relações. Foucault (1976) observou como nos limiares da Idade Moderna a vida natural começou a ser incluída nos mecanismos do poder estatal e a política se transformou em uma biopolítica. Se durante milênios o homem, assim como entendia Aristóteles, havia sido considerado um animal vivente capaz de uma existência política, na Idade Moderna, ele se transformou em um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente. Isso trouxe uma ambiguidade perversa: a possibilidade de proteger a vida através das estratégias políticas e, ao mesmo tempo, a autorização para o seu extermínio. Assim, por um lado, o biopoder qualificou a vida dos seres viventes, mas por outro construiu os corpos dóceis dos quais necessitava. Foucault evidenciou um duplo vínculo político que apostava em técnicas políticas como as do policiamento (o Estado assume o cuidado natural da vida dos indivíduos) e também no estudo das tecnologias do si-mesmo, cada vez mais fortalecido através dos processos de subjetivação.

São essas ambivalências que tem intrigado Agamben. No começo da sua trilogia sobre o *homo sacer*, indagou qual seria o ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder. Isso porque, a partir desta pergunta o autor chegou ao núcleo originário do debate que seria a implicação da vida nua na esfera política através da ação do poder soberano. A produção do corpo biopolítico é, por assim dizer, a contribuição do poder soberano, mas existe um vínculo secreto entre o poder e a vida nua. Quando Aristóteles diferenciava entre viver (zên) e viver bem (êu zên), propunha a política como o lugar em que o viver devia se transformar em viver bem. Havia, portanto, a necessidade de politizar a vida nua. Mas esta relação nem sempre foi clara. A questão de Agamben, que segue até hoje, é compreender como o espaço da vida nua, situada originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político. A seu ver, exclusão e inclusão, externo e interno, bios e zoé, direito e fato tem entrado em uma zona de indistinção e para melhor compreendê-la considera fundamental estudar a vida matável e insacrificável do *homo sacer*, o estado de exceção e o campo como paradigma biopolítico do ocidente.

Assim como outros autores já citados, Agamben pontua que a cultura ocidental tornou-se cada vez mais tanatopolítica, ou seja, dominada pela política da morte, expondo todos nós, cada vez mais à morte e ao poder. Isso de certa forma dessignificou a morte, como já anunciava Josef Stalin ao constatar que uma única morte era uma tragédia, mas milhões de mortes não passavam de estatística.

A figura do direito romano *homo sacer* é, neste sentido, exemplar porque o *homo sacer* podia ser excluído sem qualquer penalidade da sociedade e, por este acordo constar em texto de lei, estaria incluído no estatuto de poder apenas para ser excluído. O enigma do termo *homo sacer* estaria no fato deste ser um homem sagrado, mas com veto ao sacrifício. Ao que tudo indica, a nomeação vem de uma época em que o direito religioso e o penal eram indistintos. Assim, a condenação à morte era também um sacrifício à divindade, embora o *homo sacer* não tivesse, ele mesmo, o direito ao sacrifício. Uma razão plausível, diz Agamben, seria supor que aquilo que é *sacer* já faz parte da posse dos deuses, não precisa tornar-se propriedade deles através de uma nova ação de sacrifício. Assim, poderia ser eliminado impunemente e sem

qualquer ritual de sacrifício para ser convertido em objeto dos deuses. O *homo sacer* situava-se, portanto, no cruzamento entre a matabilidade e a insacrificabilidade, ou seja, fora do direito humano (não há punição para a sua morte) e fora do direito divino (não há necessidade de sacrificá-lo para convertê-lo em propriedade dos deuses). *Homo sacer* fazia parte de uma estrutura política originária que estava em uma zona anterior à distinção entre sacro e profano, religioso e jurídico.

Esta situação está relacionada também a uma outra condição limítrofe que seria justamente a da soberania. Isso porque o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. Ele tem poder para suspender todo e qualquer ordenamento, por isso precisa estar fora dele. Ao mesmo tempo, para ter este poder garantido, está dentro dele. O paradoxo da sua existência está no reconhecimento da lei fora dela mesma.

Assim, a exceção que define a soberania é muito complexa e desafia as dicotomias habituais de dentro e fora, privado e público, o que é próprio e é do outro. Ao contrário do que costumamos pensar, a exceção não é o que se subtrai a regra, mas a regra que ao ser suspensa dá lugar à exceção. Isso porque, curiosamente, ao ser suspensa, a antiga regra constitui-se como nova regra. A relação de exceção é, portanto, um tipo de relação que inclui alguma coisa unicamente através da sua exclusão. Não é uma situação de fato, nem uma situação de direito.

Uma das razões evolutivas para a emergência da exceção está, provavelmente, relacionada à constatação de que não existe uma norma que possa ser aplicada ao caos. É preciso criar uma zona de indiferença entre externo e interno, caos e normalidade, chamada estado de exceção. Ela surge quando um determinado território se torna possível pela primeira vez. Ou seja, o *homo sacer* e o estado de exceção seriam os precedentes mais importantes para as situações reincidentes até hoje de inclusão apenas para exclusão.

Agamben explica que se a exceção é a estrutura da soberania. Esta não é um conceito exclusivamente político, nem exclusivamente jurídico. Também não é uma potência externa ao direito, nem uma norma suprema. Ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui através da própria suspensão. De muitas maneiras, isso significa que a relação originária da lei com a vida não é a sua aplicação, mas o seu abandono.

Na teoria dos conjuntos, isso fica bem claro, especialmente porque há uma distinção entre pertencimento e inclusão. Um termo pode pertencer a um conjunto sem estar incluído e pode estar incluído em um conjunto sem pertencer a ele. Em termos políticos, Alain Badiou (2001) explica que o pertencimento está ligado à apresentação e a inclusão vincula-se à representação. Assim, um termo pertence a uma situação se ele é apresentado e contado como unidades nesta situação, por exemplo, os indivíduos que pertencem a uma sociedade porque lá estão. No entanto, um termo só está incluído em uma situação se é representado na metaestrutura, o Estado por exemplo. Poderíamos pensar no exemplo dos cidadãos eleitores. Não basta estar lá, mas é preciso também ter representatividade, ter voz.

Agamben explica que, durante a Idade Média, o personagem vitimado pela inclusão para exclusão era o bandido (do italiano *bandito* que vem de banido). A sua situação era a de banido da sociedade pelo poder soberano e exposto à morte por justa causa. No alemão e no francês havia o termo homem-lobo (*werwolf* ou *loup garou*) que seria o bandido que perde seus direitos políticos e sociais e passa a ser considerado sub-humano e por isso absolutamente exposto à vida nua.

O chamado estado de exceção como uma zona em que não se distingue com clareza pertencimento e inclusão, fora e dentro, é sempre uma relação de bando, de quem foi banido. Mas isso não significa apenas ser colocado fora da lei ou ser indiferente a esta, mas também abandonado, colocado em risco. Muitas vezes não dá para dizer se o banido está fora ou dentro do ordenamento.

A vida do bandido representa, portanto, um limiar de indiferença e de passagem entre o outros animais e o homem, a exclusão e a inclusão, como um lobisomen que habita paradoxalmente os dois mundos sem pertencer a nenhum. Em muitas cidades, a estrutura de bando reproduz e prolifera. É nas cidades e, sobretudo nas grandes metrópoles, que se dá o banimento da vida sacra. O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a se tornar a regra.

Este tema do campo (entendido como campo de concentração e extermínio) tornou-se recorrente na obra de Agamben e tem filiações claras. A presença da vida nua enfraquece a linha de distinção entre a vida e a morte, entre o estar ou não exposto à morte.

Estabelece inevitavelmente uma zona cinzenta (ou zona de indistinção).

Esta expressão foi proposta por Primo Levi ao analisar o papel de alguns prisioneiros em Auschwitz que, embora sendo judeus, prestavam serviços aos nazistas. Em algumas situações, o canal de conjunção entre vítima e executor se perdia: o oprimido virava opressor e o executor parecia vítima. Segundo Levi, tratava-se de um zona cinzenta que representava a alquimia entre o bem e o mal e a ética tradicional alcançava um ponto de fusão. Esta zona que se configura como uma zona de irresponsabilidade “impotentia judicandi” (Levi 1989:60) não está além do bem e do mal, mas antes deles. Este *antes* parece mais importante do que o *depois* uma vez que expõe a situação sub-humana ao invés da pós-humana. Esta se refere também ao que Hannah Arendt (1992:252) chamava de “banalidade do mal”.

Quem poderia afirmar com toda certeza a distinção entre vítimas e inimigos? Esta zona de indistinção pode ser identificada, ainda hoje, em muitas outras circunstâncias. Os regimes democráticos, por exemplo, foram estabelecidos para por fim aos regimes soberanos mas, de fato, não extinguiram o poder soberano que ainda se manifesta de diversas maneiras. Em 1679, por exemplo, foi instituído o *habeas corpus*, que assegurava a presença física de uma pessoa na corte de justiça e tornava-se uma forma de exposição do corpo. Mais recentemente, em situações em que se buscam terroristas, muitas pessoas tem sido detidas sem qualquer direito. Mais uma vez, o corpo fica exposto. Surgem novas tatuagens políticas como atesta a necessidade de se marcar as digitais antes de entrar em alguns países, empresas e bancos – uma tendência que tende a se disseminar cada vez mais.

Nesta situação, completa Jean Baudrillard (1993), por mais que se tente banir a morte da cultura através de simulações diversas, ela retorna e se vale dos mesmos mecanismos, propondo críticas nos ambientes mais inusitados. Não sem motivos, proliferaram no cinema os filmes de mortos-vivos. No segundo volume da volta dos mortos-vivos de George Romero (*Dawn the dead*, 1979), os zumbis invadem um shopping center que é um dos principais centros de consumo capitalista. Isso poderia ser uma metáfora do modo como, sem perceber, muitas vezes nos comportamos como mortos-vivos em vida.

Ao lado das representações midiáticas, ocorre uma espécie de distribuição de vulnerabilidade que não está mais restrita a asilos, facções terroristas ou pessoas contaminadas por vírus como o da Aids. Muitas vezes, esta vulnerabilidade se estende a países inteiros como é o caso do Iraque ou de continentes como a África.

Ninguém duvida da relação entre morte e poder, mas as explicações variam. Noys observa que Foucault, sobretudo a partir do final da década de 1970, passou a reconhecer o poder não mais como poder soberano, mas em toda parte. De certa forma Agamben concorda, mas observa que o poder é o poder político da morte, enquanto para Foucault a morte é o limite do poder, o momento em que se escapa dele, configurando-se como o que há de mais privado na existência humana. Agamben pontua ainda que a morte tomou as formas mais virulentas no caso dos campos de extermínio. Por isso sugere o campo como paradigma biopolítico do ocidente. O seu argumento é que mesmo com a descentralização do poder reconhecida por Foucault, há uma certa topologia da soberania, relacionada ao próprio entendimento do que seja topologia como propriedades que se mantêm imutáveis. E assim, a soberania permanece. É sempre uma questão de vida ou morte porque diz respeito à produção de vida nua. Para Foucault, o poder moderno é o poder sobre a vida, a biopolítica ou biopoder. Se o poder soberano nos expunha à morte, o poder moderno investe cada vez mais na vida, embora não raramente também nos deixe morrer. Este investimento é um controle sobre todos os passos da vida, regulando o comportamento corporal.

Agamben concorda com Foucault ao reconhecer o poder sobre a vida como um biopoder, mas observa que sempre foi assim e não apenas a partir da Idade Moderna. Além disso, questiona a extinção do poder soberano. Para Agamben, o poder soberano também parece ter entrado em uma zona de indistinção. Não está mais localizado na figura de um soberano, mas no corpo social ¹⁰.

10. Michal Kobialka também discute essas representações do poder em *This is my body, Representational Practices in the Early Middle Ages* (2003), esclarecendo que mesmo no começo da Idade Média, a noção de corpo e de poder era dinâmica e não estática como se costuma identificar. Ao dizer na Santa Ceia “Hoc est corpus meum”, Cristo dá início a um processo de visibilidade metafórica do corpo que estimula outras práticas representacionais do poder. Mas Agamben (2002) também chama a atenção para os

O espaço da soberaneidade não é nem seguro nem estável. Se a vida nua, a princípio parecia exposta nos estados de exceção, agora foi banalizada. É na administração da morte que Agamben identifica a base do poder.

Neste contexto, o surgimento dos campos de concentração nada mais é do que o resultado da fragmentação do poder soberano em zonas de indistinção que caracterizam a cultura moderna. Os campos desestabilizam a localização permanente e visível do poder. Isso decorre da impossibilidade da nação moderna de inscrever a vida nua dentro de um território e de uma ordem política. Esses campos estão ligados, não apenas à II Guerra Mundial, mas à proliferação de refugiados engendrada pela nova configuração geopolítica do mundo. O estado de emergência ou estado de exceção tornou-se a regra. O que o nazismo e outros regimes ditatoriais na América Latina mostraram foi a possibilidade de combinar o poder soberano e o biopoder, assim como o poder de fazer morrer e de fazer viver. Mais do que uma fábrica de morte, os campos podiam ser considerados uma fábrica de vida nua exposta à biopolítica. Bauman (1989) identifica este tipo de experiência como um aspecto da moderna mentalidade e da organização social e não de um racismo em si mesmo. Segundo ele, é uma falta de limite para o uso do poder que autoriza genocídios como os de Auschwitz e Hiroshima, não apenas a questão racial como parece à primeira vista.

Uma das formas mais extremas de vida nua pode ser identificada nos campos através da figura dos *Muselmann* ou Muçulmanos que eram os prisioneiros em fase terminal, espécie de mortos-vivos. Eles passaram a existir em não-lugares onde todas as barreiras disciplinares haviam sido destruídas. No caso deles não era mais a morte que estava em questão, mas a fabricação de cadáveres, como em uma linha de produção.

Quando se é livre, dizia Améry (1977), é possível pensar na morte sem pensar no morrer. Mas não no campo, onde o pensamento sobre os modos de morrer por injeção de fenol, gás ou golpes,

modos como o corpo soberano se configura como uma zona de indistinção, uma vez que para ter poder de decisão sobre o estado precisa estar fora da ordem, mesmo estando supostamente dentro.

tornam completamente supérfluo o pensamento sobre a morte. Lá, a morte era trivial, burocrática e cotidiana. A morte e a fabricação de cadáveres era indistinguível. Auschwitz era a refutação de todo princípio de comunicação. Para se ter uma idéia, o bastão de borracha que espancava os deportados era chamado de intérprete (*Der Dolmetscher*). Ele assegurava a tradução do homem em não-homem, da linguagem em silêncio, das presenças em ausências. A tradução promovida pelo “intérprete” resultava na impossibilidade de ver, conhecer e comunicar, ou seja, *Der Dolmetscher* traduzia vida em vida nua.

No mundo contemporâneo, estes estados emergem de situações distintas mas aparentadas como por exemplo os casos de neomorte das pessoas em coma. O milagre da medicina criou a morte que não acaba mais. Repensa-se os limites da vida e os criterios para identificar a morte. Se a decisão do tempo da morte tornou-se uma decisão sobre a identificação da vida nua, então ela é uma decisão política e nada natural. A questão do coma, por exemplo, não está fora do contexto da biopolítica e leva o corpo novamente para uma zona de indistinção: nem morto, nem vivo.

Há séculos tem se acreditado que o corpo significa quando organiza linguagem (verbal e não verbal). A linguagem, diz Agamben inspirado por Levinas (1969), é a apropriação que transforma a natureza em um rosto e este é uma referência importante para a formação da comunidade. Mas toda face humana, mesmo a mais bela e nobre está inevitavelmente suspensa à beira de um abismo. Para se manter identificável é preciso manter a comunicabilidade. O gesto seria o modo de tornar o significado visível. Por isso, toda época que perdeu os seus gestos acaba tornando-se obcecada por eles. A questão é como traduzi-los. Como “ler o outro” diante da absoluta indistinção entre fato e direito e a partir do momento em que toda vida privada tem caráter político e público (os *realities shows* e ferramentas como twitters podem ser identificados como modos de tradução desse fenômeno). Segundo Agamben, não é a vida nua que vira bios produzindo biopolítica, mas é o bios que é o tempo todo e, cada vez mais, invadido pela vida nua, chegando em algumas circunstâncias a ser só vida nua. Isso tem aberto um novo campo de pesquisa e intersecção entre a política e a filosofia, a medicina e a jurisprudência. Os espaços expandem-se para formas legais que não poderiam ter forma legal,

como é característico de todo estado de exceção. As palavras-chave são indeterminação, indecidibilidade, indistinção e talvez, ainda com mais incidência, a indiferença.

O excesso, os dispositivos e a maldade

Ao discutir a transgressão do antropomorfismo, não apenas a perda do rosto humano como dizia Levinas, mas da própria figura humana, Eliane Robert Morais (2002-149) lembra uma frase de George Bataille que reconhecia o homem como “o único animal que mata seus semelhantes com furor e obstinação, porém é também o único que se transtorna de maneira absolutamente dilacerante com a morte de seus semelhantes”.

Essa passagem do *Dossier de Lascaux* (1979: 322) reaparece em diversos textos da obra de Bataille, como na sua reflexão sobre as possibilidades da vida humana após a catástrofe nuclear de Hiroshima em 1945, em *À propos de récits d'habitants d'Hiroshima* (1988: 176-85) ou em *La part maudite* (Oeuvres complètes I: 61-61) onde o tema é a escravidão: “Se o escravo é inegavelmente uma coisa para seu proprietário, ninguém pode fazer uma coisa do seu próprio outro sem, ao mesmo tempo, se afastar daquilo que ele mesmo é intimamente. Sem se dar a si mesmo os limites de coisa”.

A questão do excesso e do desperdício também está sempre presente. Joseph Roach (1996:41) esclarece que, em Bataille, a violência é sempre a performance do desperdício. Ela nunca é sem sentido, mas sempre tem um significado por mais absurdo que este possa parecer porque sempre serve de alguma maneira para criar um argumento. Isso significa que a violência é sempre excessiva porque para criar o seu argumento precisa “gastar” coisas: objetos materiais, sangue, ambientes. São atos que Bataille identifica como gasto improdutivo. Além disso, a violência é sempre performativa e pede por espectadores, nem que seja a própria vítima ou deus.

A presença de deus ou outro tipo de dispositivo religioso, muitas vezes reaparece na discussão de poder e violência. Slavoj Žižek (1999) chegou a propor que a tensão básica do mundo contemporâneo não está mais na dicotomia razão/sentimento, como ocorreu até o século 18, mas sim na tensão entre conhecimento e crença incorporada. Não se trata de uma religião específica ou do

reconhecimento da existência de deus, mas de um enfraquecimento da capacidade de acreditar em alguma coisa.

Este mesmo tema foi abordado em 1983 por Peter Sloterdijk e nomeado como a razão cínica. Havia naturalmente uma inspiração em Marx, quando este traça os contornos do desconhecimento ideológico afirmando “eles não sabem, mas o fazem”. No entanto, para Sloterdijk a frase seria “eu sei o que estou fazendo, mas apesar disso continuo a fazer”, e Zizek completa: “isso porque não sei mais em que acredito” (Zizek, 2003:5).

Este fazer por fazer sem acreditar está, quase sempre, norteado pelos chamados dispositivos do poder. Este tema foi bastante explorado por Foucault, mas é na obra de Agamben (2008:35) que a relação violência-poder-religião torna-se ainda mais explícita, recorrendo a uma espécie de genealogia teológica da economia referente aos primeiros séculos da Igreja (segundo e sexto séculos).

O termo grego *oikonomia* significava a administração de *oikos*, a casa. Não era uma teoria mas uma praxis, como havia explicado Aristóteles. Os padres introduziram este termo na teologia deflagrando a trindade de figuras divinas: o pai, o filho e o espírito santo. Deus, quanto ao ser e à substância seria uno, mas quanto à *oikonomia* (o modo como administra a casa, a vida e o mundo) seria tríplice. Cristo cuidaria da economia, da administração e do governo da história dos homens.

Os teólogos, explica Agamben, acostumaram a distinguir entre um discurso da teologia e um logos da economia. É através da *oikonomia*¹¹ que o dogma trinitário e a idéia de um governo divino providencial do mundo foram introduzidos na fé cristã. A ação (economia e política) não tem nenhum fundamento no ser, o que seria uma herança meio sem pé nem cabeça que a doutrina teológica deixou para a cultura ocidental e que Zizek identifica como a falta de crença.

A relação dos dispositivos de poder e a violência foi particularmente estudada por Foucault, a princípio como positividade, na época em que estudava com Jean Hyppolite. Este emprestava o termo de Hegel ao se referir ao elemento histórico,

11. A partir de Clemente de Alexandria, o termo *oikonomia* funde-se à noção de providência e passa a significar o governo do mundo e a história dos homens. Isso é traduzido para o latim como *dispositio*, de onde deriva “dispositivo”.

suas regras, seus ritos e as instituições impostas aos indivíduos por um poder externo interiorizado nos sistemas de crença. Mas Foucault queria investigar os modos concretos como os dispositivos agiam nos jogos de poder, então redimensiona a discussão. Agamben amplia ainda mais o debate, definindo dispositivo (op.cit 40) como qualquer coisa que tenha a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e discursos dos seres vivos.

A religião, a seu ver, tem um papel fundamental no sentido de subtrair coisas, lugares, animais ou pessoas do uso comum para uma esfera separada. Toda separação apresentaria, portanto, um núcleo religioso e uma dose de violência sacrificial. É o sacrifício que regula a separação, como já havia explicado Marcel Mauss, em 1899. Os rituais variam de cultura para cultura mas o mecanismo de separação está sempre presente. De acordo com Agamben, o contra-dispositivo mais eficiente para lidar com isso é a profanação. Isso porque, profanar é tirar do âmbito do sagrado ou restituir ao uso comum aquilo que o sacrifício havia separado.

O problema hoje, explica Agamben, é que todo dispositivo envolve um processo de subjetivação sem o qual ele não funciona como dispositivo de governo, mas apenas como exercício de violência. Na fase atual do capitalismo, os dispositivos agem menos como produtores de sujeitos e mais como acionadores de dessubjetivação. A criação de corpos dóceis que Foucault havia identificado, transforma-se cada vez mais na construção de corpos inertes. Estes são os cidadãos que executam tudo que mandam, deixando-se controlar em todas instâncias – dos gestos cotidianos à saúde, divertimentos e alimentação.

É esta inércia que viabiliza também o que Adi Ophir chama de linguagem da maldade. O seu tratado *The Order of Evils (A Ordem dos Males, 2005)*, cujo subtítulo é por uma ontologia das morais (no plural), busca identificar a língua da maldade ou uma espécie de idioma que tem permitido às pessoas expressar a maldade como parte da realidade, da rotina diária ordenando-a não como um elemento diabólico que transcende a realidade e nem tampouco como uma falta irreal e insignificante do bem, mas como parte daquilo que é. Não se trata portanto de confrontar “as fontes do mal” em uma essência humana (no corpo ou na alma) ou em um regime político determinado. O tratado de Ophir examina a

produção histórica, social e desnecessária do mal de tudo aquilo que faz as pessoas viverem precariamente como a dor, o sofrimento, a perda, a humilhação, os danos de todo tipo, o terror, a alienação e a tristeza profunda.

As pessoas fazem mal umas às outras, intencionalmente ou não, conscientemente ou não, em grupo ou individualmente. Ophir identifica o sofrimento e a perda como os dois tipos fundamentais de males. Nestas situações, o discurso moral encontra novas demarcações e, algumas vezes, torna-se uma atitude imoral por pura indiferença relativa ao que seriam as maldades superficiais.

A indiferença não é um traço mental ou genético dado. Seria muito mais um modo de relacionar que ameaça a sensibilidade manifestando-se como uma cegueira estruturada por um campo limitado de visão, de discurso e de ação. A proposta é deslocar a discussão tanto do âmbito da teologia que se refere à impossibilidade do Mal (Satã ou outros nomes) em um mundo criado por um Deus benevolente; quanto da psicologia que ainda discute se o homem nasce mal, se o mal reside no homem e assim por diante. Ao invés disso, para discutir a maldade cotidiana e a sua indiferença, Ophir considera mais proveitoso observar as experiências à luz da sociologia, da economia e da ciência política, da geografia e da ecologia. Para tanto, vestígios da transcendência que caracterizaram algumas discussões sobre a moral no campo da filosofia também devem ser deixados de lado de modo a responsabilizar os seres humanos por aquilo que fazem ou deixam de fazer nas diversas formas de coexistência, sem qualquer possibilidade de fuga para um paraíso ou inferno.

Para a organização da moral haveria sempre um discurso, um ponto de vista e um tipo de preocupação. Esses três aspectos, segundo Ophir, emolduram uma situação e traçam o caminho para o excesso. O mal nunca aparece como tal. Há maldades no plural com objetivos e aspectos subjetivos importantes. A ética, os sistemas da moral, os códigos normativos não são vistos como o Mal, mas designam (se referem, mostram, acionam, lembram, comemoram, predizem e previnem) e interpretam uma série de ocorrências de sofrimento, dor, perda, danos e ruínas que não deveriam acontecer.

Mais do que discutir o juízo moral, Ophir foca nas questões morais concretas relativas a coisas, maldades supérfluas, intencionalidades, interesses e nas tentativas de romper a ordem de produ-

ção e distribuição dessas maldades. Trata-se de uma ontologia das morais na medida em que discute a moral no plural como parte do que existe e não como uma entidade abstrata ou qualquer coisa de natureza generalizável. Não há uma redução às relações de produção, à vontade de poder, às aptidões libidinais ou a qualquer outro tipo de dado *a priori* que “determine” a produção da maldade. São as situações presentes, os modos específicos de organização que interessam.

Isso não significa, evidentemente, uma negligência em relação ao passado. Faz parte da compreensão sistêmica da situação não ser indiferente ao fato de vivermos num mundo assombrado pelos testemunhos de Auschwitz e Hiroshima, por terrorismos de todo tipo, pelas novas ameaças nucleares, pelas catástrofes ecológicas, pelas ações do mercado capitalista globalizado, pelas novas redes de informação e pela imediata avaliação de todo e qualquer pensamento ou ação. De certa forma, a proposta de Ophir é também inspirada pela ontologia do presente de Foucault, no sentido de indagar o que afinal está acontecendo e quais são as condições históricas e epistemológicas para se questionar filosoficamente o presente histórico. Não é mais possível discutir separadamente questões relativas à nós mesmos, a uma época e às formas de maldade que se apresentam.

Hiroshima e Auschwitz evocados como alguns dos símbolos supremos da maldade são, antes de mais nada, eventos a partir dos quais a destruição humana passou a ser uma possibilidade real. Não por acaso ainda estão presentes em tantas conferências acadêmicas, congressos diplomáticos, em notícias e lembranças de todos os envolvidos.

A obra de Ophir é fragmentada como o seu objeto de estudo. Expõe o passo a passo da descrição fenomenológica, assim como a sua incompletude. São descrições cumulativas que saltam sem criar uma dialética ou uma sistematização final. Alguns dos pontos abordados são o desaparecimento como categoria da experiência; a perda, os danos e a presença (também considerada uma categoria da experiência); a excitação e o sofrimento.

O mal, para Ophir, seria portanto um conjunto de maldades e a sua organização. Está localizado. Não é uma entidade abstrata. Não é dado *a priori*. Implica necessariamente em uma territorialização.

2- EPIDEMIAS METAFÓRICAS

O apetite pela desterritorialização

A ação de territorializar tem sido definida por filósofos e etologistas como a possibilidade de qualificar um ambiente, deslocando-o de um contexto para outro (e, portanto, criando novos). Envolve uma ação concomitante de desterritorialização, uma vez que há sempre um deslocamento. Mas não se trata de uma relação exclusiva com o espaço (uma mudança de local) e sim de uma reorganização sógnica que cria novas metáforas e mediações. Para não criar confusões conceituais é importante lembrar que, de acordo com Lakoff e Johnson (1980), as metáforas não são apenas figuras de linguagem ou um produto da imaginação poética. Elas dizem respeito a todo tipo de deslocamento de pensamento e ação. Os autores consideram que nosso sistema conceitual, em termos do que pensamos e de como agimos é, ele mesmo, de natureza fundamentalmente metafórica. As metáforas são, neste viés, o ponto de partida para todo processo cognitivo e, por isso, importantíssimas para os processos de territorialização e de desterritorialização.

A noção de antropofagia, tão cara às discussões da cultura brasileira, também pode ser considerada uma estratégia metafórica e de territorialização, uma vez que envolve ações simultâneas de reconhecimento de alteridade, incorporação e exposição, testando exercícios radicais de tradução, para além dos pressupostos poéticos dos modernistas brasileiros¹², sobretudo quando remete à prática

12. Oswald de Andrade (1890-1954), autor do Manifesto Antropófago (1928), partiu da antropofagia ritual, um fenômeno encontrado na América entre os povos astecas, maias e incas, que Cristóvão Colombo descreveu com uma frase: “comiam los hombres”. No entanto, desde o início parecia claro, que

dos índios Tupinambás. Neste caso, tratava-se de um complexo ritual de morte e devoração dos inimigos de guerra. Como tem sido explicado por antropólogos especializados, este ritual podia durar anos e aquilo que se conhece como “canibalismo” representava apenas uma de suas etapas. Viveiros de Castro (1986) esclarece que após ter matado o inimigo, o executor mudava de nome e era marcado por escarificações em seu corpo durante um prolongado e rigoroso resguardo”. Assim, um prisioneiro podia viver muito tempo no cativeiro, até finalmente ser abatido em praça pública. Decorado de plumas e pintado, travava com seu matador “diálogos de arrogância” e, finalmente, era morto com uma pancada de Ibirapema para esfacelar o crânio, de modo a ter, em seguida, o corpo devorado a partir de um ritual de distribuição de suas partes.

Por mais cruel que possa parecer, para além do ritual de canibalismo, estas práticas podem ser consideradas as metáforas primárias da tradução: expor o outro à morte (daquilo que era originalmente), devorar e distribuir as partes.

Evidentemente, há diferenças entre a cascata de metáforas que decorre do canibalismo e a própria cena ritual cujo processo era longo e muito complexo. Com o decorrer do tempo, os nomes se acumulavam no corpo do matador, acompanhados de desenhos entalhados na carne. Isso significa que a existência “do outro” passava a fazer parte do assassino. Segundo os jesuítas, apesar destas práticas “selvagens”, os Tupinambás eram muito receptivos e aprendiam sem resistência os ensinamentos dos europeus católicos. O problema é que, com a mesma facilidade, as esqueciam ou abandonavam. Assim, o que para os padres era “a inconstância da alma selvagem”, como explicou posteriormente o próprio Viveiros de Castro (2008), revelava de fato a inexistência de um sentimento próprio ou de uma essência individual; daí o desapego e a liberdade de desfazer-se de elementos da própria cultura, absor-

não se tratava de comer por fome ou gula e sim de um rito para exprimir um modo de pensar, uma visão do mundo. Tratava-se de algo que caracterizou a primeira fase da humanidade e que significava muito mais do que diziam os jesuítas e colonizadores. A operação metafísica ligada à antropofagia ritual tinha uma peculiaridade que era a aptidão para transformar tabu em totem, o valor oposto em valor favorável. Esta nada mais era do que a própria natureza da vida. O tabu representava o intocável, o limite, “o outro”.

ver as novidades e ter a liberdade de também deixá-las de lado, quando perdiam o sentido. A antropofagia foi o único aspecto que os Tupinambás nunca abandonaram e esta não se confundia com o canibalismo. Isso porque eles até aceitavam abrir mão de sua etapa canibalista, mas não da “técnica de memória do inimigo”, do outro que garantia a “abertura para o alheio, o alhures e o além”.

A antropofagia, desde então, tem sido uma estratégia (ou uma metáfora como toda ação cognitiva) com aptidão para territorializar o corpo. Os modernistas brasileiros já haviam extrapolado a cerimônia indígena, depurando uma fórmula ética que ocupou lugar central na cultura daqueles povos de modo a migrá-la para a cultura da sociedade brasileira como um todo. Esta fórmula, explica Suely Rolnik¹³: “consistia no reconhecimento de uma incontornável alteridade em nós mesmos ao inscrevê-la na memória dos corpos”. Seu efeito era uma política de produção de si e do mundo marcada por um processo contínuo de territorialização, resultante da composição dos outros devorados e de suas marcas no corpo.

Para compreender melhor essa inevitabilidade de traduzir/devorar o outro no próprio corpo, apresento três ações aparentadas: representar, incorporar e co-evoluir.

A despeito do insistente debate acerca das diferenças entre representação e apresentação — e de suas implicações políticas como explicou Badiou — a representação implica sempre em estar de algum modo e em certa medida para algo ou alguém. Depende, portanto, da natureza daquilo a que se refere. Às vezes, a representação é um sinônimo da função referencial do processo (os semioticistas chamam isso de semiose ou ação inteligente dos signos). Mas a representação também pode ser a relação entre o significado mental e o objeto referencial ou, em outras palavras, a idéia que representa a coisa.

Robert Wilson (1999) esclarece que toda representação tem quatro aspectos fundamentais: é sempre compreendida por uma

13. Suely Rolnik abordou o tema em diversos artigos, mas esta frase especificamente foi dita durante palestra no seminário A Revolta da Carne, durante a exposição do mesmo nome, realizada no Sesc Consolação em São Paulo, e organizada por mim, ao lado de Ricardo Muniz Fernandes e Hideki Matsuka, em agosto de 2009.

representação mensageira e tem como conteúdo ou representa sempre um ou mais objetos; as suas relações são, de alguma forma, embasadas num corpo e podem ser interpretadas por um ser humano ou por outro sistema de informação como outros seres vivos ou substâncias diversas. Assim, um líquido pode ser o interpretante de outro líquido durante uma reação química, por exemplo. Wilson observa também que a representação mental varia entre uma estrutura computacional ou um estado. Na história da ciência não há nenhuma unanimidade acerca da definição do que seja uma representação. Há explicações que marcam períodos específicos da história das ciências cognitivas e que, para identificação de certas patologias, podem ser igualmente úteis (Clark, 1997). Assim, a representação simbólica refere-se ao pensamento computacionalista da década de 1950. Admitia que só se representava por meio de símbolos e códigos passíveis de serem decodificados. Nestes casos, haveria uma alta taxa de previsibilidade e o conteúdo da comunicação poderia ser entendido como uma mensagem. Já a representação distribuída com ativação de estados marcou a vertente conexionista das décadas de 1960 e 70. Neste caso, a representação não seria necessariamente simbólica. Não haveria uma mensagem a ser decodificada, uma vez que a própria mudança de estado poderia ser considerada a “mensagem”.

De todo modo, em suas diferentes instâncias, a representação pode ser considerada como um estado primário da comunicação. Costuma-se representar objetos específicos concretos, conjuntos, propriedades, eventos, estados de ser no mundo, mundos possíveis, fictícios, objetos abstratos como universais, números, qualidades, aspectos ou traços de algo ou alguém.

Cientistas, filósofos e semioticistas sempre estiveram interessados não apenas no conteúdo dessas representações mentais, mas em indagar também de onde vem esse conteúdo, o que o torna uma representação e como se dá a conexão com os respectivos objetos como uma espécie de insistência do real.

Há muitas maneiras de descrever como um conteúdo é incorporado. Ao afirmar que toda performance corporal carrega e reinventa o tempo e os processos comunicacionais, Joseph Roach (1996) é um dos autores que observa os modos como a representação pode (e muitas vezes é) um modelo ou modo de ser da coisa que ela representa. Isso quer dizer que a maneira como representa-

mos o mundo é o modo como a informação externa tem possibilidade de ser internalizada nas determinadas circunstâncias em que a ação se desenvolve. A cognição é sempre “situada”. Neste assunto, tudo é específico e singular, dizendo respeito a relações que não estão fora do tempo. Isso significa que a cognição não é a representação de um mundo independente, mas um tipo de relação corporificada do mundo e da mente.

Se voltarmos à obra de Agamben discutida no início deste capítulo, ficará claro que no corpo é como se o estado de exceção fosse de fato a regra, em uma eterna zona de indistinção entre o dentro e o fora, o privado e o público. Isso porque a cognição depende da experiência corporal. As nossas capacidades, sejam elas quais forem, são materializadas e constituídas pelos contextos biológico, psicológico e sociocultural de modo inseparável. Tanto as ações visíveis como as invisíveis dizem respeito aos processos perceptivos e sensoriomotores.

Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch (1991) nomearam estas ações cognitivas de “enação” ou o processo através do qual configurações emergem do trânsito entre corpo e ambiente no sentido fenomenológico, desenvolvimental, estrutural e evolutivo. O corpo é sempre uma realidade experimental possível e viva.

Além da representação, para compreender melhor o trânsito corpo-ambiente ajuda estudar com atenção a chamada co-evolução. Esta expressão deriva do termo darwiniano co-adaptação ou co-opção, utilizada pela primeira vez pelo biólogo Peter Raven e pelo antropólogo Paul Erlich no artigo *Coevolutionary Ethology*, publicado em 1964. No texto, os autores explicam a relação co-evolutiva entre borboletas e plantas hospedeiras de suas crisálidas, observando como uma modifica a outra. Alguns anos depois, Richard Dawkins (1976) e Wilson e Lumsden (1979) explicaram que é preciso tomar cuidado para não fazer confusões. Os padrões culturais de comportamento têm valor de sobrevivência mas não são transmitidos geneticamente nem estão sujeitos a processos de seleção natural, tal qual a seleção opera no âmbito da genética.¹⁴

14. O que é transmitido geneticamente são as características que tornam o ser vivo mais adaptado à estratégia cultural de sobrevivência, ou seja, às capacidades de criar padrões de comportamento com os seus semelhantes e de inventar novos padrões de acordo com ações estabelecidas em contato

O que existem são situações análogas. Certas normas culturais, por exemplo, sobrevivem e se reproduzem melhor do que normas concorrentes, fazendo a cultura evoluir em uma trilha paralela à evolução genética, mas muito mais rápida. Quanto mais ágil o ritmo da evolução cultural, mais frágil a conexão entre genes e cultura, embora ela nunca se rompa. A cultura permite um rápido ajuste a mudanças no ambiente através de adaptações finamente sintonizadas, inventadas e transmitidas sem uma prescrição precisa correspondente. Neste sentido, uma nova idéia tem mais possibilidade de sobreviver, quanto mais bem adaptada for ao ambiente.

Algumas destas estratégias adaptativas radicalizam de tal maneira as relações corpo-ambiente que instauram diferentes tipos de patologias dos limites. São, de certa forma, desdobramentos da ação antropofágica. No entanto, o que as caracteriza é que, ao devorar o outro, camuflam, metamorfoseam ou desarticulam, colocando em cheque a própria noção de si mesmo. Nos estados extremos, é mais uma vez a vida nua que se apresenta, não como um estado apartado da biopolítica, mas como o seu operador de desestabilização.

As patologias do limite: camuflagens, metamorfose e desarticulações

O arquiteto Neil Leach (2006) dedicou-se a estudar alguns fenômenos que, por ora, estou considerando como “patologias do limite” e que ele nomeia como “identificações” entre corpo e ambiente. Para tanto, propõe uma teoria da camuflagem que parte da identificação e de outras estratégia aparentadas.

Leach lembra do personagem Zelig (1983) de Woody Allen que se assimilava a tudo que estava a sua volta, como um perfeito camaleão. Como arquiteto, mais do que a assimilação entre pessoas, Leach estava particularmente interessado nos espaços habitáveis, naquilo que faz de um espaço familiar ou não. Neste sentido, nota como alguns prisioneiros por exemplo, ficam tão atados a suas

(e em conjunto) com o meio ambiente. A evolução genética da linhagem humana acrescentou o caminho análogo da evolução cultural e essas duas formas de evolução passaram a ser interligadas.

celas que mesmo depois de livres, simulam ambientes semelhantes aos do cativo. O seu caso exemplar é o de Nelson Mandela que ao sair da prisão passou a viver em um bangalô construído por ele mesmo e que parecia uma réplica da prisão na África do Sul. Ele poderia escolher qualquer lugar para morar, mas optou por não abandonar os traumas vividos na prisão porque, ali confinado, começou a estabelecer uma identidade muito própria.¹⁵

A compulsão a voltar para algo familiar caracteriza a todos nós. A casa é um conjunto de sons, cheiros, imagens visuais, mobilidade e praticas espaciais. É fundamentalmente um conjunto de ações. No final da década de 1930, Walter Benjamin (1978) costumava dizer que descobrimos significados no mundo através da descoberta de similaridades. Esta idéia foi desenvolvida em seus ensaios *Doutrina do Similar* e *Sobre a Faculdade Mimética* que inspiraram Adorno a discutir a passagem da mimesis como processo de assimilação passiva para a criatividade ativa. Adorno (1968) considerava a ação da mimesis como similar aos efeitos do amor, envolvendo um momento de acoplamento e de combinação. Leach conclui que a assimilação a um ambiente teria, inevitavelmente, a ver com a mimesis.

Neste campo é preciso tomar cuidado. O conceito de mimesis varia de autor para autor. Na obra de Leach seria a capacidade de desenvolver uma identificação com aquilo que está fora, no mundo externo (diferente do interno mas não apartado deste). Forjar um vínculo entre eu e o outro significaria criar uma estratégia empática com o mundo que busca uma aproximação e a criação de similaridades. Em sua tese de doutorado, a pesquisadora Rosa Hercoles propôs uma outra definição de mimesis que me parece bastante apropriada. Ela seria um operador que carrega a possibilidade para que algo adquira existência formal. Os resultados produzidos por este processo de materialização de uma possibilidade em um existente ficariam condicionados ao meio em que este

15. Eu não consegui verificar em nenhuma outra fonte a veracidade desta história de Mandela, mesmo assim decidi manter o exemplo pelo fato de estar citado no livro de Leach e por considerá-lo emblemático para a discussão, no entanto, gostaria de alertar aos leitores quanto ao fato de não ter conseguido confirmar este relato.

operador estiver atuando. (2005:27) A mimesis seria, portanto, muito mais do que a mera imitação.

Em Benjamin, há ainda o reconhecimento da mimesis como um ato criativo em si mesmo. Seria uma forma de reconciliação entre sujeito e objeto, em grande parte processada pela imaginação, fazendo uma mediação entre inconsciente e consciente, sonho e realidade. É interessante notar que, neste caso, a fantasia é usada no sentido positivo do termo. Não é algo que induz a escapar da realidade mas, ao contrário, é uma forma de viver a realidade, de instrumentalizar uma visão do mundo. Nos termos da dialética do Iluminismo, a mimesis era constituída pela não racionalidade e podia ser entendida também como a “magia da alteridade”. No entanto, Benjamin vai dizer que a ação da mimesis é dependente de um estado da mente. Por isso seria importante ficar alerta para as possibilidades da imaginação criativa. Não sem motivos reconhece que as crianças sempre se mostraram mais aptas a isso.

Outro autor que vale a pena mencionar é Roger Caillois (1967). Interessado no fenômeno do mimetismo (que não seria exatamente a mimesis), Caillois o define como uma modalidade de jogo. Segundo ele, haveriam quatro tipos de jogos, cada qual estabelecendo categorias fundamentais de relacionamento do corpo com ambiente, do corpo com outros corpos e do corpo consigo mesmo.

O primeiro jogo seria *agon*, uma competição onde a igualdade de oportunidades é criada artificialmente para que os antagonistas se confrontem em condições supostamente ideais e de modo a dar um valor preciso e incontestável ao triunfo do vencedor. Trata-se de uma rivalidade que carrega sempre uma qualidade especial (rapidez, permanência, vigor, memória, engenhosidade etc) e acontece dentro de limites definidos. Esse é o jogo que regula as atividades esportivas e organiza equipes para a disputa. É sempre um jogo de competição, daí o termo “agonístico”. Na vida seria o jogo entre presa e predador e teria sempre como objetivo final a sobrevivência.

O segundo tipo de jogo é *alea*, que marca e revela o que se pode chamar de “jogo do destino”. Neste caso, o jogador é passivo. Não demonstra suas qualidades e disposições, nem a agilidade de seus músculos e de sua inteligência. Ele vive no risco: a sorte está lançada. É uma demissão da vontade, um abandono ao destino. Alguns jogos combinam *agon* e *alea* como o jogo de dominó ou

de cartas, porque de certa forma o acaso compõe as mãos de cada jogador. Os jogos de azar parecem ser jogos humanos por excelência. Os animais só conhecem os jogos de competição, de mimetismo e de vertigem.

Embora *agon* e *alea* pareçam traduzir atitudes opostas eles acabam obedecendo a uma mesma lei: a criação artificial de uma situação ideal. Isso porque, de alguma forma, estes jogos projetam ambientes ficcionais para que as competições se estabeleçam. A diferença está em quem controla a situação: os próprios jogadores ou o jogo, ele mesmo, numa ação auto-organizativa que parece sujeita ao que se chama de destino.

Nesta tentativa de propor uma situação fictícia é que surge a terceira modalidade de jogo, o mimetismo ou a aceitação temporária de uma ilusão, “in-lusio”. Neste caso, o jogo não consiste apenas em criar um ambiente imaginário, mas em tornar a si mesmo um personagem ilusório. O sujeito joga com crenças, acreditando ser o que não é, ou faz os outros acreditarem que ele é outro. O exemplo que Caillois escolhe não é dos atores, nem da arte, que pareceria a opção mais evidente, mas analisa os insetos que lhe parecem os exemplos mais perturbadores. Isso porque, alguns insetos não precisam agregar próteses, máscaras ou acessórios fabricados. Eles são capazes de mudar a sua aparência de modo a apresentar morfologias dissimuladas que os transformam no próprio ambiente onde estão, ou configuram no corpo vivo um corpo inanimado. A psicastenia lendária, por exemplo, é o transe de insetos *Smerinthus ocellata* que não apenas mimetizam uma aparência mas chegam a perder, durante a crise, a própria noção de espaço e a aptidão para criar espacialidades tendendo a um retorno ao estado inanimado. O contágio e a imitação chegam a um estágio que vai muito além do simulacro porque a fantasia passa a ser o estado real, ainda que se apresente como um estado fictício.

Por fim, o último tipo de jogo estudado por Caillois é o jogo de vertigem *ilinx*. Este não se restringe ao que se entende por vertigem no senso comum – por exemplo, o estado de tontura que resulta dos giros repetitivos e incansáveis dos dervixes. *Ilinx* inclui também os jogos de vertigem moral. Estes sempre envolvem algum tipo de risco. Uma queda violenta, uma desilusão, a perda de uma pessoa amada e tudo aquilo que joga o corpo no limite de alguma maneira. O mimetismo radicaliza particularmente a perda

de limites diluindo a noção de si-mesmo, embora todas as outras modalidades de jogos propostas por Caillois envolvam também, em algum sentido, a desestabilização de limites.

Além do mimetismo e da mimesis, outra estratégia radical de identificação aparentada à camuflagem, mas com modos específicos de organização é a metamorfose. James Elkins (1999) explica que para compreendê-la é preciso estudar, antes de mais nada, a distorção (em latim *torquere* que significa torcer) e a deformação (em latim *deformis* que significa deformar). Estas palavras estão relacionadas à desproporção, distensão, dissolução, dissecação, disrupção e disjunção.

No corpo, são caracterizadas a partir de procedimentos próprios. Elkins ousa afirmar que, de fato, toda representação nasce em alguma medida da dor e da metamorfose. Para demonstrar esta hipótese, sugere a pele (membranas, movimento e corte) como a categoria primária da dor, uma vez que tanto a pele de fora como a de dentro, sempre representam uma espécie de fronteira (onde tudo termina ou onde tudo começa). Toda ação da e na pele é uma ação que transita pelas bordas.

Para focar especificamente a metamorfose, Elkins parte de experiências diferentes. Em primeiro lugar refere-se à presença do corpo que já insinua, por si mesma, a possibilidade de transformação. “Estar” é “estar em movimento”. A segunda estratégia da metamorfose seria a visão que cria analogias entre uma parte do corpo e todo o resto. Um exemplo importante das artes plásticas é o de Picasso que propunha bem mais do que um jogo formal de pedaços e perspectivas do corpo mas exercitava diferentes modos de compreender o corpo e a sua relação com o ambiente. Além disso, Elkins propõe as hibridações entre corpos de monstros e corpos de humanos que sugerem uma organização nada familiar e não raramente fragmentada. A figura do monstro sempre representou um desafio aos parâmetros de normalidade, lembrando que há uma diferença entre o monstro e monstruosidade. Canguilhem (1991: 171-172) explica que o monstro seria um corpo e a monstruosidade, a produção de discurso, uma circulação de imagens e o consumo de todo tipo de signos. A Elkins interessa particularmente o monstro.

Mas além da presença e da analogia haveria ainda a redução geométrica que representaria o corpo a partir de diagramas,

esquemas lógicos e mapas, enfrentando o problema da irrepresentação e do inconcebível. Quando o corpo se metamorfoseia em esquemas há sempre uma instância de ruína e ausência. Neste sentido, representar o corpo poderia ser sugerir o que não foi mostrado e explicitar o que faz falta.

Seria esta a lacuna da qual fala Agamben ao discutir o testemunho dos muçulmanos nos campos de extermínio? Neste sentido, a lacuna não estaria apenas no que o corpo não pode mais ou no que não é dito durante o testemunho. A lacuna que aprofunda a fissura é a do querer-dizer e não-mais-poder-dizer, a do gesto que deixa de comunicar e expõe a própria impotência.

Este estado aproxima-se da desarticulação como uma estratégia de desestabilização dos limites. De acordo com Slavoj Žižek, a expressão em inglês “out of joint” tem sido uma condição filosófica e uma questão da consciência e da história. Toda narrativa, de certa forma, deseja dar uma resposta ao enigma de como as coisas se tornam “out of joint” e porque essa situação é inevitável. Ela se refere ao sujeito que parece constitutivamente fora de lugar, desarticulado.

Como lembra Marjorie Garber (1997), Ovídio, Pinocchio, Freud e Shakespeare, entre outros, inspiraram metáforas para descrever situações, personagens e representações fora dos eixos. As juntas articulam e conectam. Aristóteles (apud Barnes, 1984) considerava as juntas como o “centro”. Dizia que “o membro todo, onde está situada a junta, pode se tornar um ou dois, esticado ou dobrado, mudando potencialmente ou de fato, pela razão da junta”. O sistema que articula as partes como estrutura complexa é normalmente chamado de sintaxe. É como se fosse um aspecto da gramática, o como articular. Há, neste sentido, uma dependência das teorias da linguagem ou da noção de forma orgânica. Este viés torna-se interessante ao se pensar na linguagem como domínio de articulações. Evidencia-se uma proliferação de metáforas que, muitas vezes, não são necessariamente dependentes da linguagem verbal, mas apresentam narrativas diversas, borrando os limites entre corpo animado e corpo inanimado, como é o caso do clássico de Heinrich von Kleist, *Über das Marionettentheater* de 1810. Em seu processo evolutivo, a obsessão pelas marionetes foi explorada não apenas no teatro ao evocar o ator ideal como marionete, mas repensada pelo avanço tecnológico, na sua obsessão por replican-

tes, robôs e avatares, como anunciou o filme pioneiro de Ridley Scott, *Blade Runner* (1982). Da sintaxe das sentenças passou-se à sintaxe dos esqueletos à sintaxe do pensamento político e histórico e às diversas traduções, inclusive em ambientes virtuais fictícios mas absolutamente reais.

Assim, as patologias dos limites apresentam-se como uma crise das articulações, o estado que viabiliza e sustenta a vida nua como experiência de hiperexposição e excesso de realidade.

***A insistência do real:
o informe, o abjeto e o fenômeno bruto***

Não sem motivos, o cinema e a fotografia tem sido exemplares para a discussão das relações entre ambientes fictícios e a insistência do real. Joel Black (2001) destaca André Bazin e Siegfried Kracauer como dois importantes pensadores que refletiram sobre a ontologia da imagem fotográfica como possível exemplo “da não mediação com a realidade”. Bazin dizia que a fotografia se diferenciava das outras artes por ter o objeto impresso na emulsão filmica sem intermediação do sujeito. O cinema, por sua vez, ao trazer o tempo para o espaço fotográfico satisfazia nosso apetite pela realidade.

É claro que essa hipótese foi diversas vezes debatida e radicalmente redimensionada na passagem da fotografia e do filme para o ambiente digital. No entanto, ainda gera debates.

Peter Wollen e outros vão traduzir essa “realidade” discutida por Bazin em termos semióticos como “indicialidade” ou o laço existencial com o objeto. De certa maneira, este suposto laço foi aos poucos se fragilizando na era da digitalização diante de tantas possibilidades, o que tem provocado um “saudosismo de realidade” que Joel Black identifica ao discutir o efeito de realidade, por exemplo, nos chamado *realities shows*. Esse fenômeno muito mais televisivo do que cinematográfico, nada mais é do que a busca de um grau de realidade em uma verdade impossível.

De fato, diz Joel Black, *realities show*, assim como emissões em tempo real na internet não são mais reais do que qualquer filme de ficção. No entanto, demonstram uma certa necessidade e é isso que parece interessar a muitos pesquisadores que discutem “o retorno do real” (Foster 1996).

Tanto Bazin como Kracauer (1997) estudaram a natureza fotográfica do filme e a sua habilidade para reproduzir a realidade física. O filme como idéia de arte começa a ser trabalhado nos anos 1950 com a emergência dos filmes independentes. Noel Carroll (1996) explica que, na verdade, nunca se pode pensar o filme como um pedaço da realidade, A questão sempre foi o efeito realista nos espectadores.

Há portanto um retorno ao debate acerca da representação. Harold Bloom (1994) dizia que a tirania visual colocava em cheque a literatura e outras artes representacionais na medida em que estas buscavam uma semelhança entre interior e superfície. Mas hoje tudo que se refere tradicionalmente ao interior do sujeito, ao individual, torna-se parte de efeitos de ilusão, sobretudo nas experiências de extrema exposição como orkut, facebook etc.

O filme foi o ícone da cultura de massa e documentou a realidade de muitas maneiras diferentes. Alguns optaram por referências históricas como *Forrest Gump* (1994) e *Titanic* (1997), outros recriaram referências pré-históricas como *Jurassic Park*(1993) e *Uma odisseia no espaço* (2001) ou clamaram pelo status de documentário como *Amistad* (1997) e *Lista de Schindler* (1993). Há também aqueles que exploraram o mundo dos sonhos como *Um cão andaluz* (1929) e toda uma série de produções que apostaram na ilusão da realidade com a simulação de desastres, acidentes etc.

Black sugere que o efeito real cada vez mais trabalhado nos filmes é aquele que torna coisas e situações mais explícitas. Estes revelam ou dão ignição para que algo se exponha de um modo como ainda não havia sido feito. A vida privada das pessoas, as situações íntimas, políticas, sexuais, tudo está à vista. Isso ocorre no trânsito com o jornalismo (que aposta na exposição das celebridades), nos filmes de arte e na indústria pornográfica, para a qual merece destaque a cultura japonesa com algumas das experiências mais radicais e inusitadas como por exemplo os *hentai* que são as animações pornográficas.

A noção de que “nada deve parecer irreal” significa que “nada deve ser invisível”, tudo precisa estar exposto. Essa tendência à hiperexposição já foi testada há muitas décadas. Além do exemplo citado de Bunuel, *O Cão Andaluz*, há diversos exemplos como *Blow up* de Antonioni de 1966, no qual o fotógrafo registra um

assassinato num parque e nem se dá conta de que o fez até revelar o filme, sem falar nas experiências mais recentes, sobretudo chinesas e iranianas, que apresentam pessoas comuns, interpretando a si mesmos e borrando os limites entre a ficção e a não ficção.

Essa prática as vezes tem sido explicitada pelo modo de filmar. Um grande exemplo foi a *Bruxa de Blair* (1999) em que os próprios atores filmaram e com disparadas incessantes de informação na internet criaram a lenda da bruxa de Blair. A produção era o próprio processo. Isso em cinema já havia sido testado mas não com um sucesso de bilheteria desta proporção.

Na TV o que os críticos Jean Baudrillard (1993) e Paul Virilio (2003) chamaram de crise do princípio de realidade também passou a ser repensado. Isso não é nenhuma novidade. Giambattista Vico (1668-1744) insistia que a realidade humana era sempre construída, séculos antes dos jogos eletrônicos e realities show.

Os filmes e as outras produções midiáticas não competem com a realidade, mas competem entre si e com outras produções. As fronteiras entre real e ficção são cada vez mais borradas mesmo nas produções supostamente super realistas como *O resgate do soldado Ryan* (1998), entre tantos outros.

Ainda no meio cinematográfico, o embate sobre a representação midiática foi colocado às claras por experiências como *Show de Truman* (1998) e *A Vida em Preto e Branco* (1998), entre outros. No sentido inverso, a suposta exposição da vida na mídia como *Big Brother*, *Survivor* etc, também ganha ares de ficção na medida em que as ações são expostas sem qualquer pudor. Sabe-se bem que se trata de uma representação e de um jogo com os espectadores mas o que interessa parece ser, mais uma vez, o efeito de realidade.

Outra autora que vem estudando o que chama de “ritos de realismo” é Ivone Margulies (2003), para quem o cinema supostamente realista nada mais faz do que reafirmar que aquilo que vemos diz sempre respeito a uma realidade existente, a algo que conhecemos como uma certa paisagem, uma situação e assim por diante.

Na década de 1970, diferentes culturas discutiram essa insistência do real e, em grande parte, através da afirmação da carnalidade do corpo, através de rituais de possessão, sacrifício animal, tortura, exposição de deficiências físicas e assim por diante. Uma questão que se fazia muito presente indagava como o cinema podia

apresentar na tela bidimensional, a profundidade expressa ao vivo no teatro. Seria o cinema um meio híbrido?

Um caso exemplar é o do diretor japonês Kazuo Hara que costumava fazer documentários acerca de uma enunciação performativa como em *Revelações Secretas de uma Mulher* (1974) que relata a vida de sua ex-mulher Miyuki Takeda, uma feminista bissexual. O público é transformado em *voyeur*. O privado é sempre regulado de fora, mas os seus documentários promovem um deslocamento da esfera pública, ou seja, daquilo que parecia um consenso coletivo, para a esfera privada.

O poder performativo de sua obra está em sua habilidade para instituir um sentido prático para o corpo, não apenas no sentido do que o corpo é, mas de como pode ou não negociar espaços e posições em termos de coordenadas culturais. O performativo não seria só prática ritual mas uma prática ritual influente para assuntos que se reformulam incessantemente. De acordo com Hara, repetição é sempre reformulação e citação.

No contexto de onde Hara fala, o Japão, a ênfase do corpo no cinema surgiu, de maneira mais incisiva, com a nova era do estúdio Shochiku, inaugurado em 1959 com as filmagens de *Uma cidade de amor e esperança* (*Ai to kibo no machi*), dirigido por Nagisa Oshima, que tinha, na época, 27 anos, constituindo-se de saída como uma grande exceção no contexto cinematográfico. Em 1956, surge o grupo dos sete (*Shichinin no kai*) que propunha uma nova idéia de cinema refletindo sobre a relação com a realidade, especificamente com o corpo, a morte e o sexo. Os principais representantes desta geração eram o próprio Nagisa Oshima, Shohei Imamura, Yoshishige Yoshida, Susumu Hani, Hiroshi Teshigahara, Masahiro Shinoda e Seijun Suzuki, além do próprio documentarista Kazuo Hara.

Mais do que a noção de metamorfose do corpo, presente nas experiências monstruosas que marcaram o pós-guerra, o que caracterizava as experiências dos novos diretores era a ação de devassar o corpo, colocando em cheque questões-chaves como a da representação, da relação entre vida e morte, do sexo como purgação e assim por diante.

Na base do realismo que propunham, explica Nagib (2006:131), estava “o agnosticismo, a ausência de metafísica e de um deus punitivo como havia em todas as religiões monoteístas”.

Eles também questionavam a origem divina do imperador e o seu corpo soberano. Nas novas propostas, não havia lugar para qualquer tipo de hierarquia. Partindo desta idéia, tornou-se cada vez mais presente uma espécie de contaminação radical entre sujeito e objeto. O diretor não era um simples observador ou instrutor da cena e do filme. Acaba o distanciamento convencional e a noção de observador externo. E esta foi considerada uma das vertentes exploradas após a guerra no sentido de buscar uma aproximação/identificação cada vez maior com os “fatos brutos”, minimizando ao máximo as mediações e representações (o estar para).

Partindo muitas vezes de experiências de sexo e violência, os artistas vão representar mais do que uma simples irreverência estética. Havia uma posição política de resistência contra a renovação do Tratado Nipo-Americano, apoiada pela esquerda e pelo movimento de neoformação *Zengakuren* (Federação Nacional das Associações Estudantis), e eram em sua maioria os jovens diretores integrantes do grupo dos sete — movimento *nuberu bagu* (*nouvelle vague* como na França dos anos 1960) ou *new wave* (nova onda ou tendência) que integravam as ações. Além deles, havia também o grupo Tribo do sol (*tayozoku*) que contava histórias filmadas na rua com muita improvisação e atores amadores que será, na maioria, cidadãos comuns e não profissionais. Um desses exemplos, analisado por Truffaut foi Paixão juvenil (*Kurutta kajitsu*, 1956) dirigido por Ko Nakahira.

O corpo, para estes artistas, mantinha o lastro real do filme. Vários limites foram sucessivamente borrados, entre a imagem-objeto e o sujeito, a vida pública e a privada, criando novas zonas de indistinção. O novo cinema devia ser, antes de tudo, um cinema pessoal (de autor) e subjetivo-ativo (*shutaiteki*). Paradoxalmente, devia apostar também em uma incessante negação de si. Isso significava, mais uma vez, que haveria uma relação muito peculiar entre o sujeito cineasta (*shutai*) e o objeto filmado (*taisho*). Um penetrando no outro de modo a romper os limites.

O Imperio dos Sentidos (em japonês *Ai no koriida* ou *Tourada do Amor*, 1976) é outro exemplo fundamental. Ele foi encomendado como um filme pornográfico e explorava a história de Abe Sada e Kichizo em um diálogo explícito com a *História do Olho* de George Bataille. Tanto em Oshima como em Bataille a transgressão começa pelo domínio da mulher. Simone e Sada

querem satisfazer seus caprichos eróticos, mesmo que a experiência termine em morte, sendo levada às últimas consequências. Outra similaridade é a metáfora do olho. Oshima traduziu o olho voyeur de Bataille em seu *Imperio dos Sentidos*. Ele é aquele que observa o ato sexual mas também é ele mesmo objeto de penetração e dilaceração. A tourada de Bataille acaba com o touro com seus órgãos extirpados, mas em Oshima é o personagem de Kishizo que acaba morto por extirpação do órgão sexual masculino.¹⁶

Todas essas metáforas propostas por experiências artísticas e rituais culturais remetem, de certa forma, a um retorno do real. Hal Foster (1996) interpreta este fenômeno como a aspiração a uma consciência crítica tanto das convenções artísticas quanto das condições históricas.

Radical, da origem radix, diz respeito a raiz. Mas não se trata de buscar a recuperação ou a replicação de uma raiz ou origem e sim da identificação de conexões latentes. Busca-se reconectar com uma prática antiga (às vezes perdida) para se desconectar de um modo presente de ver/sentir. Foster esclarece que se os artistas dos anos 1950 reciclaram de alguma forma os desejos das vanguardas, os dos 60 os elaboraram criticamente, o que em certos países prosseguiu nas décadas seguintes. Há uma coarticulação entre as formas artísticas e políticas.

Assim, se os *readymades* e as colagens desafiaram os princípios burgueses de expressão artística e as “obras de arte orgânica”; os neo-readymades e as neo-colagens reinstalaram estes princípios e os reintegraram através da repetição. Se o dada atacava a audiência e o mercado, o neo-dada adaptou-se a eles. No proto-pop, a recepção nouveau-realiste rediscute a noção de arte-comodity. O urinol de Duchamp pode ser transformado em garrafas de Ballantines e assim por diante.

16. Como explica Nagib (1995) O Império dos Sentidos foi um dos filmes que, apesar de todas as referências culturais, mais agride o Japão. Não pelo fato de ser pornográfico porque o Japão é o maior produtor de pornografia do mundo, mas porque apresenta o sexo praticado em tempo real e de maneira explícita. Os atores pagaram um preço alto pela participação no projeto. Eiko Matsuda precisou se mudar para a Europa depois do filme e Tatsuya Fuji teve serios problemas conjugais. Oshima respondeu a processos legais e perdeu, voltando-se a partir de então a produções internacionais.

No entanto, todas essas experiências são muito ambíguas, fazendo dos intercâmbios temporais entre neo vanguardas e história, uma relação complexa de antecipação e reconstrução. Não se pode simplificar o fenômeno a uma lógica de causa e efeito. O que está em questão nestas transições é a institucionalização da arte que ocorre reiteradamente e em diversas instâncias, embora pareça ser da natureza da arte a ação de resistência.

A psicanálise de Freud e os estudos posteriores de Lacan discutiram como um evento só é registrado a partir de outro que o recodifica, o que faz com que só cheguemos a ser quem somos a partir de ações deferentes. Foster cria uma analogia com os fenômenos artísticos que estão sempre retornando mas, curiosamente, retornam do futuro e não do passado.

A noção de retorno parece mesmo fundamental tanto para o pós-modernismo como para o pós-estruturalismo. O que Foster indaga é o que significa, de fato, este retorno. São pertinentes à discussão, as noções de diferença, repetição, narratividade, causalidade, temporalidade e textualidade. Todos os autores que abordaram o tema, evitaram as abordagens simplistas do senso comum que apostavam no real como sinônimo daquilo tal qual é, sem qualquer mediação.

Quando se diz que algumas análises das pós-vanguardas tendem mais para o epistemológico do que para o ontológico, isso significa que focam mais nas condições de percepção do que em essências formais ou existências categoriais a partir das quais seria possível uma definição.

Há, mais uma vez, zonas de indistinção. Lacan falava em *tuché*, Barthes em *punctum*, que seriam justamente uma espécie de zona de contaminação entre dentro e fora, entre sujeito e mundo, público e privado.

Um grande exemplo é o da artista Cindy Sherman que na sua filmografia de 1975 a 1982 evocou o tempo todo o sujeito sob o olhar ou o sujeito como quadro. Não haveria mais uma imanência fenomenológica, ou seja a noção de que “eu vejo a mim me vendo”, e sim um estranhamento psicológico, “eu não sou o que eu imaginava”. Sherman busca justamente capturar a fissura entre as imagens verdadeiras ou reais do corpo e as imaginadas.

A sua obra como a de outros artistas remete a uma nova discussão referente ao chamado abjeto, uma categoria de não ser,

discutida por Julia Kristeva (1982) e antes dela por Georges Bataille (1934) e Louis-Ferdinand Céline (1922-1940). Foster indaga se a condição de abjeto pode se transformar em uma operação de abjeção e, conseqüentemente, em uma aproximação com o real.

Constam nas obras completas (vol.II) de Georges Bataille, alguns textos escritos na metade dos anos 1930 sob o nome de *Abjection et les forms miserables* (*Abjeção e as Formas Miseráveis*). Esses não foram publicados imediatamente, mas se tornaram fundamentais e até hoje são mencionados, uma vez que identificaram a abjeção social como uma força violenta que opera dentro do estado moderno e para além dele. Trata-se, como havia mencionado anteriormente Joseph Roach, de uma força que rouba a dignidade das massas e que as reproduz incessantemente como um gasto social, um estorvo.

Lidar com a abjeção, é reconhecer a heterogeneidade que Bataille estudou ao identificar uma outra forma que o sistema não pode assimilar e rejeita como excremento. Na época, Bataille desenvolvia a idéia de atração e repulsão. A força centrípeta de atração em uma sociedade não seria o poder de atração mas o de repulsão, tendo como cerne sagrado a função das coisas classificadas como abjetas. Esse projeto que relacionava o sagrado ao poder da impureza será tratado 50 anos depois por Julia Kristeva quando esta autora formula uma teoria da abjeção.

Kristeva (op.cit) estuda a abjeção a partir da intertextualidade, que era uma espécie de metodologia que vinha desenvolvendo amparada na idéia de que todo texto são sempre vários textos. Diferentemente de Bataille, o abjeto para Kristeva não é primeiramente social, mas filosófico e psicanalítico. Kristeva está interessada em como se concebe uma conexão entre sujeito e objeto, uma vez que o sujeito é o psique e o objeto soma. O sujeito é o ser que tem possibilidade de agir conscientemente e o objeto é o mundo, o que está ao redor. Isso foi discutido por muitos pensadores, como Freud e Lacan. Em termos de linguagem poética, a questão é também abordada por Antonin Artaud, cujos escritos e desenhos estimularam outros pensadores como Derrida, Foucault, Deleuze e Nancy. O abjeto seria uma posição intermediária, nem sujeito nem objeto, ou o que os psiquiatras chamam de bordas. Seria uma forma de explicação para a condição na qual

a criança ainda não se separou do corpo da mãe e só o consegue convulsivamente, buscando a saída no interior de si mesma, como abjeto de si. Esse abjeto do modo como foi estudado por Kristeva dizia respeito às fronteiras intransponíveis, às substâncias indiferenciáveis.

De fato, vivemos muitas vezes esta situação em que não nos reconhecemos como objeto nem sujeito, o que é apenas mais uma maneira de evidenciar a nossa natureza incompleta, inacabada, processual. A condição ontológica do abjeto ameaça a sua autonomia e auto-definição. Isso porque, uma vez nomeado ele deixaria de existir em seu caráter processual para tornar-se reconhecível. Em termos corporais os abjetos seriam o sangue, os excrementos, as mucosas, as múltiplas formas de feridas, toda escatologia do corpo.

Na história como na natureza, dizia Karl Marx ao comentar a obra de Bataille, a perda da saúde é o laboratório da vida. Trata-se de uma operação de alteração, na qual não há termos essenciais ou fixados, mas apenas energias dentro de um campo de forças. As energias operam a partir de palavras que marcam os polos do campo no qual tornam-se incapazes de segurar oposições imediatas.

Bataille estava interessado na perda dos sistemas de significação, nas coisas que não eram mais assimiladas nem na ciência, nem na filosofia, nem no social (como operações do estado). Buscava explorar o significado do procedimento que chamará de heterologia teórica. A heterologia estaria ligada a todo processo terminal. O produto é sempre excremento, por isso a heterologia está próxima da escatologia. As partes mais baixas da cidade são normalmente intocáveis, assim como as partes do corpo. O lumpen é o abjeto de todas as classes e é considerado um outro exemplo de como a vida nua invade a biopolítica. Como o *homo sacer* o lumpen é qualificado, ou seja, supostamente incluído e biopolitizado, mas apenas para ser banido.

Bataille pesquisava o político e o psicossocial conjuntamente, demonstrando o escândalo da identificação entre os dois elementos heterológicos intocáveis. Abjeção podia ser tanto substância (excremento) como tema (gênero ou degradação) ou fator funcional. Em Kristeva, como vimos, o foco é mais voltado à questão do sujeito-objeto. O abjeto é sempre o outro. Vive no lugar onde os significados colapsam e por isso não há o desejo de significar algo como ocorre com os objetos. O abjeto é uma convulsão, um grito.

Vive no limite da não existência e da alucinação de uma realidade que pode aniquilar ou salvar, assim como soluções do organismo como espasmos e vômitos que protegem e expurgam.

Assim, o abjeto nunca cessa de buscar seu território porque tem dificuldade em lidar com a qualidade sólida. Ele parece sempre fluido, inacabado. Nunca alerta o suficiente para saber de si. Precisa ser o tempo todo lembrado. É o gozo que faz o abjeto existir como tal. Abjeção é sobretudo ambiguidade. Ela não divide o sujeito daquilo que o ameaça. Ao contrário, vive em perigo perpétuo. É um composto de julgamento e afeto, de condenação e desejo. A abjeção preserva o que existia na violência imemorial com a qual o corpo se tornava separado de outro corpo de modo a manter a escuridão em que o significado das coisas perece e o afeto impoderável é carregado. O si-mesmo torna-se heterogêneo e se mimetiza com o outro. O abjeto permeia o sujeito e este se torna o abjeto. A morte é a situação que mais violentamente representa o estranho estado no qual o não sujeito perdeu seus não objetos e não é capaz de imaginar mais nada através da ordem da abjeção. Artaud é a testemunha inescapável dessa situação. Para ele, escrever era como ressuscitar, lidar com a morte sem mediações dadas *a priori*.

A produção do monstro e do heterogêneo, através do processo que exclui o que não é generalizável, gera uma diferença não-lógica, fora de categorias construídas para trabalhar logicamente com as diferenças. Neste caso, interessam as instâncias invisíveis de conexão nas quais a instabilidade parece absoluta mas se sustenta na medida em que se torna corpo. Aqui o mais grave não é a morte, mas a desumanização. O legado do muçulmano em Auschwitz, dos famintos da Etiópia, das crianças viciadas em crack e abandonadas nas ruas de São Paulo.

PARTE 2

OPERADORES DE RESISTÊNCIA

“As teorias tem quatro estágios de aceitação: (1) isso é um non sense inútil, (2) isso é interessante, mas perverso, (3) isso é verdade mas desimportante (4) eu sempre disse isso.”

Gerald Edelman citando J.B.S.Haldane

“Não estamos aparelhados para lembrar ou representar com fidelidade nada do que vemos ou percebemos no mundo. Lembramos melhor daquilo que parece relevante para nossa sobrevivência e não de todos os detalhes envolvidos nos diferentes eventos.”

Michael S. Gazzaniga

3. PRINCÍPIOS DA EXPERIÊNCIA: AS APTIDÕES PROFANADORAS DO ORGANISMO

A percepção como ação cognitiva

As formulações filosóficas que embasaram e descreveram a chamada “experiência viva” foram a fenomenologia europeia (sobretudo a partir das formulações de Husserl, Merleau Ponty e Heidegger) e o pragmatismo americano. Desde 1950, mas sobretudo a partir da década de 1980, as ciências cognitivas redimensionaram o debate, propondo pontes com a psicologia, a neurociência, a lingüística e a antropologia cognitiva. Além disso, a filosofia ecológica, que tem se tornado cada vez mais fundamental, foca na relação entre organismo e ambiente, estabelecendo uma interlocução clara com a etologia e a biossemiótica.

Como foi mencionado anteriormente, uma das marcas do pós-estruturalismo, do pós-modernismo e do pós-colonialismo foi a crítica à concepção de sujeito cartesiano. Em todos estes campos de estudo, alguns pressupostos foram compartilhados como a negação do logocentrismo e da razão iluminista que se tornaram um tema recorrente não apenas entre estudiosos da cultura mas entre cientistas, com destaque para aqueles que formularam estudos acerca da mente corporificada (*embodied mind*). Conforme as pesquisas ganham mais complexidade, relacionando diferentes níveis de descrição (dentro e fora do organismo), a natureza indisciplinada do corpo e os seus modos de organização em relação ao ambiente (Greiner 2005) tornam-se mais evidentes. Em um sentido bastante primário (e profundo), é disso que se trata a “leitura do outro”.

Um ponto de partida fundamental para compreender estes trânsitos entre corpo e ambiente é o estudo da percepção que

nada mais é do que o princípio de toda e qualquer experiência. Ao contrário do que parecia consensual no senso comum, a percepção não é apenas uma interpretação de mensagens sensoriais, mas uma simulação interna da ação, assim como, uma antecipação das conseqüências da ação (Berthoz 2001).

Segundo Berthoz, uma das primeiras tentativas para testar esta hipótese foi realizada em 1852 por Hermann Lotze que propunha a organização espacial das sensações visuais como resultante da sua integração com o sentido muscular. A idéia de que as informações que determinam o comando motriz são utilizadas pelo cérebro para “conhecer o movimento” foram ainda propostas por Helmholtz (1962), para quem o controle motor era capaz de comparar as sensações com as predições fundadas pelo comando motriz.

William James também descreveu, em 1890, um circuito neuronal que antecipava as conseqüências sensoriais do movimento. Para os atos perceptivos haveria um ponto de partida determinado por um objeto complexo (a presa por exemplo) mas a representação organizada internamente pelo organismo não se restringiria a esta relação circunstancial. Isso significa que o ato perceptivo poderia prever também o que ainda não havia ocorrido. Assim, depois da simulação inicial haveria uma espécie de adaptação a estimulações futuras passíveis de serem caracterizadas por conduções perceptivas. Era preciso, portanto, suprimir a dissociação entre percepção e ação. Com base nestes estudos, Berthoz propôs o entendimento da percepção como uma ação simulada e o movimento como o nosso sexto sentido.

Esta hipótese já havia sido evidenciada, segundo o próprio Berthoz, em estudos de Janet (1935) quando este observou, por exemplo, a percepção diante de uma cadeira, antes mesmo de acontecer o ato de sentar. Só de observá-la, simulava-se internamente o ato de sentar. Este fenômeno perceptivo-imaginativo teria sido detectado também por Merleau-Ponty que reconhecia a visão como “um toque pelo olhar”.

Entre cientistas, filósofos e historiadores da arte há um consenso no sentido de reconhecer o método fenomenológico de pesquisa como estratégia importante para o reconhecimento do papel do corpo na relação com o outro e como princípio da experiência. No entanto, é preciso notar que, mesmo dentro da fenomenologia,

há diferentes vertentes, como o idealismo transcendental de Husserl, a ontologia do ser-no-mundo de Heidegger e a fenomenologia mundana de Merleau-Ponty, entre outras. Tanto Heidegger como Merleau-Ponty fizeram uma releitura crítica da obra de Husserl transpondo o idealismo transcendental para uma existência factual. A fenomenologia de Merleau-Ponty já caminhava em direção à ciência porque buscava evitar qualquer tipo de retorno idealista, negando a existência de um “homem interior” e reconhecendo na percepção um campo de experiência que não se configurava exclusivamente como um ato psíquico, mas eminentemente corporal. A noção de experiência foi, portanto, bastante distinta entre Husserl e Merleau-Ponty. Husserl entendeu “fenômeno” a partir da história imanente da consciência, enquanto Merleau-Ponty optou por partir da encarnação corporal e intersubjetiva, como uma situação histórica, que modificava tudo.

Como o processo evolutivo das pesquisas não é cumulativo e sequencial, os estudos científicos sobre a simulação entre percepção-ação foram interrompidos a partir da divulgação de estudos sobre neurofisiologia realizados por Sherrington (1981) e pelo grande impacto da teoria da forma conhecida como Gestalt (Gibson, 1966) e do construtivismo (Piaget, 1971). Estes reconheciam a relação entre ação e percepção como duas instâncias conectadas mas distintas e que aconteciam uma depois da outra. Não era, portanto, a mesma idéia de simulação proposta pelas pesquisas das ciências cognitivas que as precederam e que pareciam mais afinadas com a discussão atual.

Não há dúvida de que a afirmação de Merleau Ponty de que toda teoria do corpo já é uma teoria da percepção, continua fundamental. No entanto, as explicações radicalizaram-se na medida em que mudou a noção de tempo. Assim, tornou-se plausível afirmar hoje que perceber já é um modo de agir. Alva Noë (2004) esclarece que a percepção não é algo que acontece para nós ou em nós. É algo que fazemos. O que percebemos é determinado pelo que fazemos, pelo que sabemos como fazer ou estamos prontos para fazer. Essas ações são sutilmente diferentes entre si, mas intimamente relacionadas.

Perceber é testar implicitamente os efeitos do movimento na estimulação sensória. A afirmação mais central e importante de

Noë é que existe uma ação enativa¹⁷ que seria a própria habilidade para perceber, sendo que esta não é apenas dependente mas constituída pelo fato de termos um certo tipo de conhecimento sensorio-motor. Portanto, apenas criaturas com certas habilidades corporais podem ser percebedores do tipo que somos. O movimento próprio depende dos modos de percepção da consciência. Mas a propriocepção e a auto-consciência perspectiva são habilidades que nos relacionam não apenas com o próprio organismo mas com o entorno.

Outro aspecto importante da abordagem enativa é a rejeição à idéia de que a percepção seja um processo que acontece no cérebro onde o sistema perceptual constrói uma representação interna do mundo. Sem dúvida, a percepção depende do que acontece no cérebro que organiza ininterruptamente um fluxo de representações internas. No entanto, é importante notar que a percepção não é um processo que se concentra exclusivamente aí, mas uma espécie de atividade no animal como um todo.

Esta explicação é bastante distinta de outras como a de Susan Hurley que propôs em 1998, uma relação entre percepção e ação, do tipo *input* e *out put*. A sua hipótese foi muito bem aceita e até hoje é bastante reconhecida. Para Hurley, a percepção seria um estímulo do mundo para a mente e a ação um estímulo da mente para o mundo. Neste caso, o pensamento seria compreendido como um processo de mediação.

Noë considera este divórcio entre percepção e ação, perigoso e inadequado. Segundo ele, o pensamento não pode ser considerado uma mediação entre uma coisa e outra. A percepção é intrinsecamente um pensamento. O caso da cegueira é muito citado em sua obra e na de outros autores, por ser exemplar em muitos sentidos. Criaturas cegas são capazes de pensar, mas seres incapazes de pensar são incapazes de olhar, ou seja, de perceber visualmente qualquer coisa. Percepção e consciência perceptiva são, ambas, atividades cognitivas. Há sempre uma suposição de que a pessoa cega vive uma “incompletude”. No entanto, a cegueira de longo

17. Como foi explicado anteriormente, a enação proposta por Francisco Varela e outros é uma crítica ao cognitivismo clássico, uma vez que não reconhece representações pré-determinadas adequadas a mundo exterior. Ao invés disso, trata-se de representações que emergem de situações específicas.

termo (congénita, por exemplo) não tem nada a ver com ruptura ou incompletude no processo cognitivo. O cego não experiencia a cegueira como falta.

A base da percepção é um conhecimento prático implícito dos modos como o movimento aciona mudanças na estimulação. Quando se coloca um óculos ou lentes distorcidas, por exemplo, os padrões de dependência entre movimento e estimulação são alterados. Os movimentos dos olhos e da cabeça originam mudanças antecipadas na estimulação sensorial e o resultado não é “ver diferente”, mas falhar em ver. Criam-se lacunas entre a percepção da visão e a ação e por isso não se pode ver.

Muitos dos importantes cientistas que estudaram a visão e a percepção, argumentaram que os seres vivos constroem um modelo interno para perceber o mundo. Noë afirma que a visão não é um processo através do qual o cérebro constrói um modelo interno detalhado de representação. Isso não significa que não exista nenhuma representação, mas que a noção de representação precisa ser reconsiderada. Ele dá o exemplo do turista que está em uma cidade estranha e quer ir a um castelo. A primeira opção seria comprar um mapa e seguir o passo a passo até chegar ao local desejado. A segunda opção seria aquela em que de onde se está já é possível ver o castelo. Neste caso, não há mapa mas o turista segue intuitivamente as pistas que descobre pelo caminho até chegar ao castelo. A visão seria mais como o segundo caso. Não existe necessariamente um mapa, dado *a priori*, mas intuimos como seguir as pistas.

Perceber, portanto, não é apenas ter uma sensação ou receber impressões sensoriais, mas ter sensações que alguém entende. Isso implica em compreender melhor o que significa este “alguém entende” e o que é “entendimento conceitual”.

Não há nenhuma unanimidade neste campo. Ao contrário, trata-se de um tema bastante polêmico que precisa ser estudado com cuidado. Para Noë, diferentemente de outros autores, a base de entendimento é sempre conceitual. Esta hipótese é bastante peculiar porque implica no reconhecimento de que grande parte do conteúdo perceptual já é conceitual quando, de modo geral, admite-se que formular um conceito implica em ser capaz de fazer julgamentos, o que corresponderia a uma etapa posterior.

Os julgamentos sempre buscam algum tipo de verdade e as leis da verdade são normalmente consideradas leis lógicas. Para compreendê-las é preciso chegar perto da distinção entre o modo como as coisas são e o modo como parecem ser. Tanto humanos como seres de natureza não linguística percebem, embora estes últimos não sejam, em sua maioria, capazes de realizar práticas intelectuais. Noë admite que outros animais e bebês humanos percebem mas não precisam de conceitos para perceber. Isto é importante para entendermos que ele não está dizendo que é tudo a mesma coisa. Há, evidentemente, uma diferença entre perceber, conceituar e julgar, no entanto, o que Noë esclarece é que estas diferenças não são as mesmas evocadas pelo senso comum. A percepção não é algo que antecede a conceituação, ela já é cognitiva no sentido de que é uma habilidade sensoriomotora da qual emergem proto-conceitos.¹⁸

Algumas vezes precisamos de categorias para perceber, mas não temos conceitos individuais acerca da percepção. Noë propõe que a habilidade sensoriomotora já seja, ela mesma, uma habilidade conceitual. O movimento seria, neste sentido, basicamente cognitivo porque o modo como compreendemos como as coisas acontecem é sempre em termos sensoriomotores. É assim também que representamos as propriedades que nos são dadas.

Neste ponto, há um aspecto importante a ser salientado. Se as habilidades sensoriomotoras já são um tipo de conceito simples (ou proto-conceito) mesmo sem envolver ainda o que se compreende normalmente por julgamento, isso significa que já nesta instância, bastante primária, a experiência perceptiva seria inseparável do entedimento conceitual. Assim, o caráter supostamente não conceitual das experiências tornar-se-ia cada vez mais insatisfatório.

O que Noë está sugerindo é que perceber já é um modo de pensar sobre o mundo ou, em outras palavras, que toda experiência, mesmo sem se configurar como um julgamento, é pensável. Ter uma experiência é ser confrontado com um modo possível do mundo. O conteúdo da experiência e o conteúdo do pensamento são os mesmos.

18. Quem usou esta expressão “proto-conceito” foi Hillary Putnam em obras de 1992 e 1999 para tratar de capacidades cognitivas em animais.

Outro aspecto importante é que a relacionalidade primária está sempre na possibilidade da ação. Não se “aplica” o conhecimento sensoriomotor à experiência. Ele é testado, o tempo todo, *como experiência*. A experiência perceptual é um modo de exploração do mundo. As habilidades necessárias são sensoriomotoras e conceituais, ao mesmo tempo. Na filosofia, de Platão a Bergson, a idéia de conceito envolve articulação, corte e superposição. É um todo porque apresenta um modo de totalizar os componentes, mas é um todo fragmentado. Segundo Deleuze, é apenas sob essa condição que se pode sair do caos mental. Em um vô panorâmico por essas teorias filosóficas parece que existe uma sintonia de entendimentos, mas há sutilezas que merecem ser mencionadas, especialmente no que concerne a obra de Deleuze e Guattari que também se dedicaram a pensar especificamente sobre a natureza dos conceitos propondo algumas pontes preliminares com a ciência e a arte.

Para estes autores, “o conceito é um incorporal, embora se encarne ou se efetue nos corpos” (1997: 33). Aqui é preciso tomar um pouco de cuidado para compreender o que significa isso. Em *Vocabulaire de Gilles Deleuze* (2003), há toda uma explicação sobre os modos como a noção de conceito em Deleuze aparece em suas diferentes obras. Ele nunca se confunde com o estado das coisas no qual se efetua. É um ato de pensamento que opera em velocidade infinita. Os conceitos seriam, segundo Deleuze, próprios à filosofia (como uma multiplicidade e não idéias gerais ou abstratas), os prospectos à ciência (como proposições e não juízos) e os perceptos e afetos à arte (e não devem ser confundidos com percepções e sentimentos). Estas observações mostram como a linguagem, do modo como é compreendida por Deleuze, está sempre submetida a “usos incomparáveis” (por exemplo, nestas áreas: a filosofia, a ciência e a arte). Mas é bom notar que estes “usos” não definem a diferença entre as disciplinas sem constituir também seus cruzamentos.

Em *O que é Filosofia* (Deleuze e Guattari, 1992) “o conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa”. É, portanto, um acontecimento puro, uma hecceidade, uma entidade: o acontecimento de outrem, ou o acontecimento do rosto quando este é tomado como conceito. O pássaro, explicam os autores, também pode ser um acontecimento. Portanto, é importante observar que a noção de “incorporal” não implica propriamente na ausência do

corpo. O conceito se define pela “inseparabilidade de um número finito de componentes heterogêneos percorridos por um ponto em sobrevôo absoluto, à velocidade infinita.” (op.cit: 33). Por isso, o conceito filosófico não se refere ao vivido por compensação, “mas consiste em erigir um acontecimento que sobrevoe todo o vivido, bem como qualquer estado de coisas. Cada conceito corta o acontecimento e o recorta a sua maneira” (op.cit: 47).

Neste viés, haveria três planos reconhecíveis e tão irreduzíveis quanto seus elementos: o plano de imanência da filosofia, o plano de composição da arte e o plano de referência da ciência identificados, respectivamente, como forma de conceito, força de sensação e função de conhecimento. Os problemas de interferência entre estes planos, segundo Deleuze e Guattari, juntariam-se no cérebro. (op.cit:277). Comporiam uma rede dinâmica, o que significa que o conhecimento não seria uma forma ou uma força, mas uma função.

Estudando percepção como cognição a partir de Alva Noë, a relação com o mundo via pensamento/experiência não difere em tipo mas em grau. O grau mais primitivo (que dá início ao processo) não é definido como qualidades sensoriais ou intensidades, mas já como um entendimento sensório-motor. A habilidade para pensar sobre o mundo seria também (e de modo indiscernível) a nossa habilidade para experienciá-lo. Neste viés, a experiência é uma aptidão implementada em ação que traduz as diferentes conexões entre um organismo e o seu entorno que, por sua vez, não se configuram como instâncias separadas (dentro e fora), mas sim, como sistemas que co-evoluem.

A partir dos estudos de Noë (para quem conceitos já são habilidades sensorio-motoras), de Berthoz (que reconhece o movimento como um sexto sentido fundamental à percepção como ação simulada) e de Johnson (que também identifica a capacidade conceitual como dependente dos processos sensorio-motores); os diferentes planos (imanência, composição e referência) vivem em uma zona de indistinção que pode ser definida como um modo de estar em movimento e, conseqüentemente, vivo.

A partir de agora, estudaremos com mais detalhes algumas de nossas habilidades cognitivas para compreender melhor como analisando simultaneamente diferentes níveis de descrição do mesmo fenômeno tudo pode mudar. Proponho começar pela em-

patia e pelos sentimentos que, evolutivamente, tem se apresentado como algumas das principais ações profanadoras do nosso organismo, colocando em cheque noções iluministas de identidade e individualidade que, por vezes, ainda norteiam algumas teorias, sobretudo no campo das chamadas Ciências Humanas.

Os neurônios espelho

É possível “abrir” o corpo à experiência do outro ainda antes da formulação da linguagem, de um discurso lógico, da racionalização e dos julgamentos? A pesquisa acerca dos chamados neurônios espelhos tem ajudado a responder esta questão, explicando como se dá o fenômeno da empatia.

O estudo começou com os experimentos de Giacomo Rizzolatti que começaram a ser publicados na década de 1980 em revistas especializadas como a *Experimental Brain Research* (1981, 1982, 1987, 1988) e a *Brain* (1983), até finalmente lançar o livro com Corrado Sinigaglia *So quel che fai il cervello que agisce e i neurona specchio* (2006), que divulgou para um público mais amplo a sua descoberta dos neurônios espelho na área ventral pré-motora de primatas. Rizzolatti e Arbib (1998) afirmaram, a princípio, a relevância destes neurônios para os estudos da linguagem, mas, aos poucos, a pesquisa foi se desdobrando. As experiências mostraram que ao realizar certas ações, determinados neurônios eram ativados, mas quando o primata observava outro primata comendo amendoins, eles também eram ativados. Internamente, configurava-se, portanto, uma paisagem como se ele estivesse, de fato, no lugar do outro. Rizzolatti notou que estes mesmos neurônios eram ainda reponsáveis pela imitação de gestos e vocalizações. A área pré-motora em questão poderia ser considerada homóloga ao centro do cérebro chamado área de Broca que estava associada a aspectos expressivos e sintáticos da linguagem em humanos.

Outro aspecto que vem sendo investigado sobre os neurônios espelho está relacionado à capacidade de julgamento e avaliação, já presente, como vimos, nas discussões acerca da percepção. Pacientes com anosognosia, têm normalmente um derrame no hemisfério direito do cérebro o que paralisa o lado esquerdo do corpo e, com isso, eles não podem movimentar o corpo deste lado.

Apesar de lúcidos e inteligentes, eles não parecem conscientes do problema e costumam se achar absolutamente normais. Ao observar outros pacientes com a mesma patologia, eles também não são capazes de reconhecer o problema no outro porque ao que tudo indica, para tanto, eles precisariam ter os neurônios espelho funcionando perfeitamente para avaliar a imagem observada.

Assim, para julgar o movimento do outro seria necessário criar uma simulação (uma realidade virtual interna) que correspondesse aos movimentos do próprio cérebro. Sem os neurônios espelho não é possível organizar este tipo de simulação. A realidade simulada possibilita o reconhecimento da realidade daquilo que se passa fora do corpo.

Esta tornou-se uma questão-chave proposta por Vittorio Gallese e Alvin Goldman (2001) para fazer uma primeira leitura do comportamento do outro. Isso significa que a simulação daquilo que se passa fora do corpo não é própria apenas às novíssimas experiências do mundo virtual dos video games e outros aparatos tecnológicos, mas diz respeito ao modo como comunicamos, percebemos e conhecemos o que está ao nosso redor.

O organismo apresenta as suas próprias soluções no que se refere à alteridade. Assim, a emoção da simpatia pode se transformar no sentimento da empatia, ou seja, no sentimento de “como se fosse o corpo do outro”. Trata-se de uma alça corpórea virtual, como sugere Antonio Damásio (2003), ou seja, uma simulação interna que ocorre no cérebro e que consiste em uma mudança rápida do mapeamento do corpo. Esta simulação ocorre quando certas regiões cerebrais como os córtices pré-frontais e pré-motores enviam sinais diretos para as regiões somatos-sensitivas. Os neurônios capazes de fazer isso estão no cortex pre-frontal, tanto dos primatas como dos seres humanos e, não sem motivo, foram batizados de espelhos. Eles simulam internamente o movimento que outros organismos realizam no seu campo de visão permitindo uma antevisão de movimentos que podem vir a ser necessários para a comunicação com o indivíduo cujos movimentos são “espelhados”. O mecanismo da empatia emerge, portanto, da ação destes neurônios. A simulação de estados do corpo em regiões somatossensitivas é a criação momentânea de séries de mapas do corpo que não correspondem à realidade corrente desse corpo. O cérebro utiliza sinais vindos do corpo para

esculpir um estado particular como se esses sinais não passassem de argila. Aquilo que sentimos nesses momentos baseia-se numa construção falsa e não no “verdadeiro” estado do corpo.

Dentro de todas as possibilidades de simulação de estados corporais que não existem de fato, há na história da evolução muitos casos de alucinação. Durante algum tempo, o cérebro teria sido simplesmente capaz de produzir mapas verídicos dos estados corporais. Mais tarde, surgiram possibilidades como a da eliminação temporária de mapeamentos relacionados à dor ou o contrário, quer dizer, mapear estados fictícios de dor. Há evidências de que algumas destas estratégias ficaram registradas no genoma, ou seja, o cérebro pode produzir modificações dos mapas do corpo muito rapidamente numa escala temporal de centenas de milissegundos e ainda menos, o que corresponderia apenas ao tempo da transmissão de sinais da região do cortex pre-frontal para as regiões somatossensitivas que ficam muito próximas desta região.

Algumas das alucinações auditivas e visuais são perturbadoras e não colaboram em nada com as estratégias evolutivas de sobrevivência, como é o caso daquelas observadas em doentes neurológicos. As olfativas e do paladar, típicas dos epiléticos, também costumam ser muito complexas e desestabilizadoras.

Outros modos de interferir na construção dos mapas do corpo são mecanismos moleculares que resultam da introdução de drogas no sistema que altera os sentimentos como é o caso da depressão. Se a hipótese de Damásio for correta no sentido de que os sentimentos têm origem em padrões neurais que mapeiam os mais variados aspectos do estado do corpo, então as substâncias químicas que alteram nosso humor podem mudar padrões de atividade de regiões somatossensitivas. Isso depende de três mecanismos diferentes que trabalham separadamente ou em conjunto: o mecanismo que interfere na transmissão de sinais vindos do corpo, o encarregado de criar um padrão de atividade particular dentro dos mapas do corpo e o terceiro que atuaria por meio de uma mudança do estado do corpo propriamente dito.

Desde que os neurônios espelho foram descobertos tem se indagado também em que medida poderiam ser responsáveis pela imitação. Para tanto, antes de mais nada é preciso entender o que é imitação. Do ponto de vista neurofisiológico há pelo menos duas opções: a primeira foi desenvolvida pelos psicólogos experimentais

e sugere que imitar diz respeito a reproduzir um ato de alguma maneira pertencente ao que se chama de patrimônio motor do indivíduo. A segunda foi proposta por etologistas e supõe que através da observação um indivíduo aprende um padrão de ação novo e é capaz de reproduzi-lo com detalhes.

As duas visões estão relacionadas ao que se chama de problema de correspondência ou, em outras palavras, a como podemos realizar um ato análogo ao que percebemos. O sistema visual utiliza certos parâmetros de codificação distintos do sistema motor e a pergunta inicial diz respeito a quais os processos corticais envolvidos e que transformações sensório-motoras são necessárias. Há perguntas importantes: Como podemos adquirir novas capacidades para agir? Como traduzir a visão de um conjunto de movimentos privados de sentido, possibilitando ações dotadas de significado para nós?

A primeira forma de imitação apresentava uma separação entre os códigos sensoriais e motores. Neste caso, a imitação seria possível em virtude de processos associativos que uniriam elementos que *a priori* não teriam nada em comum.

No segundo caso, a ação observada e a realizada compartilhariam o mesmo código neural e seriam uma condição para que a imitação acontecesse. Nos últimos anos, esta segunda opção tem sido a mais aceita e é importante notar que tais investigações já tinham antecedentes importantes nas pesquisas mencionadas por Alain Berthoz neste mesmo capítulo.

Há, portanto, desde o século 19, indícios de que percepção e execução de ações fazem parte do mesmo esquema representacional. A descoberta dos neurônios espelho sugere, no entanto, uma requalificação de princípios, ou seja, o esquema representacional comum não seria considerado um esquema abstrato representacional e sim um mecanismo de transformação, por exemplo, das informações visuais em atos motores potenciais.

Como é sabido há mais de um século, há diferentes zonas no cérebro. Durante muito tempo estudiosos achavam que a zona 46 parecia responsável pela recombinação de cada um dos atos motores com uma definição de um novo padrão de ação que seria o mais parecido possível ao exemplificado, ou seja, uma espécie de memória de trabalho. Mais recentemente, a análise de formas de imitação revelou que estas sempre dependem das zonas corticais dotadas de propriedades de espelho.

Não se trata, portanto, de um repertório ou patrimônio motor. Isso não seria suficiente para explicar o processo de imitação e aprendizagem. Só a presença de neurônios espelho também não seria o bastante, embora tenha se mostrado como uma condição necessária ao lado de outras regiões corticais.

No que se refere aos seres humanos, esta capacidade existe desde cedo. Não há espelho nos berços dos bebês mas mesmo assim os recém-nascidos conseguem imitar os pais, ou seja, mesmo sem ter visto o gesto no seu próprio corpo são capazes de imitar. Darwin já havia estudado o fenômeno da ressonância motora, observando que quando um atleta salta os espectadores movem os pés e isto independe de se ver a ação no próprio corpo. No entanto, com a descoberta dos neurônios espelho é possível perceber diferentes modos de comunicação, estabelecendo uma ligação bastante peculiar entre um sujeito e o outro. Seria também esta comunicação por ressonância que caracterizaria o relacionamento entre outros animais e não apenas o homem. Aprendizagem por imitação integra processos distintos: o que permite ao observador segmentar a ação em cada um dos elementos que a integra (sequências de atos já testados anteriormente) e outros que deveriam permitir que os atos motores fossem codificados de modo que a ação refletisse a ação do demonstrador (aquele que agiu primeiro).

Pode-se afirmar que os neurônios espelho possibilitam o surgimento de um espaço compartilhado que é, por sua vez, um espaço de ação. Há também dois momentos diferentes: uma coisa é a compreensão da ação, outra é a capacidade de imitação. Há uma hipótese cada vez mais bem aceita de que os processos de produção e percepção estão relacionados e a representação de ambos é em certa medida a mesma.

A partir destes estudos torna-se urgente repensar as noções de comunicação e de tradução. Ao perceber os primeiros movimentos dos outros, estes já nos comunicam algo que seria a sua própria natureza de ato, ou seja, a comunicação de uma comunicabilidade¹⁹ e não de um significado específico, que já seria outro

19. Embora não esteja aparentemente familiarizado com esta bibliografia científica, é Giorgio Agamben quem propõe a definição do gesto como a comunicação de uma comunicabilidade (2000). Esta abordagem ainda será retomada adiante.

processo posterior a partir da organização de convenções e outras redes metafóricas de deslocamentos. Cruzando níveis diferentes de representação e comunicação, há evidências de que foi a progressiva evolução do sistema de neurônios espelho que originou o reconhecimento de atos e formas de comunicação interindividuais que, por sua vez, viabilizaram as primeiras traduções da imagem do outro. Segundo Edelman (2004:132) a comunicação e o aprendizado emergem no processo evolutivo, bem antes da consciência primária. Foram os neurônios espelho que possibilitaram a experiência da alteridade e da empatia como pressupostos fundamentais para o entendimento de toda ação comunicativa.

Os sentimentos

Além da empatia, outro tema recorrente que se refere às relações de alteridade é o dos sentimentos. Os conteúdos essenciais dos sentimentos nada mais são do que as configurações do estado do corpo que os mapas somatossensitivos representam. Os sentimentos de dor e de prazer são, segundo Damásio, os alicerces da mente. Assim, os mapeamentos transitórios do corpo transformam-se rapidamente por meio de influências mútuas e reverberativas do cérebro e do corpo na ocorrência do sentimento. A valência positiva ou negativa dos sentimentos e a sua intensidade estão alinhadas com questões que sempre dizem respeito à regulação da vida.

Se ao explicar os modos de organização do sentimento no cérebro e as suas conexões com o corpo parecia que se tratava, afinal, de uma dicotomia entre corpo e mente, agora é a hora de juntar tudo novamente para esclarecer como os atributos do corpo e da mente constituem uma substância única. Um dos modos de fazer isso poderia ser a nomeação proposta por Mark Johnson de organismo ecológico (a ser discutido no próximo capítulo), outra seria a leitura de António Damásio do filósofo Spinoza (1632-1677), para quem a mente humana já é considerada a idéia de corpo e a chave fundamental está na sua teoria dos afetos. É particularmente esta segunda possibilidade que interessa neste momento, uma vez que aponta para o reconhecimento do sentimento como uma estratégia poderosa de resistência do organismo.

Damáσιο entende que a noção de afetos elaborada por Spinoza pode ajudar a relacionar emoção e sentimento e que estes, por sua vez, estariam associados às transições de estados do organismo que garantem a vida, mas também podem sacrificá-la tendo em vista as ambivalências que fazem parte do processo (corpo e mente em um continuum).

Antes de explicar propriamente os modos de organização dos sentimentos, Damásio (2003:51-53) propõe uma classificação das emoções que, a seu ver, é um mal necessário do ponto de vista didático. Elas seriam de três tipos começando pelas emoções de fundo definidas como manifestações de reações regulatórias do organismo, quase sempre descritas como bem estar ou mal estar. Já as emoções primárias que são as mais estudadas incluiriam o medo, a raiva, o nojo, a surpresa, a tristeza e a felicidade. As circunstâncias que causam as emoções primárias e os comportamentos que as definem são bastante consistentes em diversas culturas e espécies. E o terceiro tipo ou as emoções sociais seriam a simpatia, a compaixão, o embaraço, a vergonha, a culpa, o orgulho, o ciúme, a inveja, a gratidão, a admiração, o espanto, a indignação e o desprezo. As emoções de fundo e as primárias fazem parte dessas emoções sociais. As conexões variam mas, sem nenhuma exceção, todas essas emoções se relacionam com correções adaptativas do estado do corpo que levam a mudanças nos mapeamentos cerebrais dos estados do corpo. Estes são os sentimentos.

Partindo da teoria dos afetos de Spinoza, Damásio explica ainda que a alegria (*laetitia*) está associada a uma transição do organismo para um estado de maior harmonia funcional e indica também “liberdade de ação aumentada”. No entanto, esse “mapa da alegria” (ou sentimento de alegria) pode ser falsificado, por exemplo, pelo uso de drogas e não necessariamente reflete de fato um estado atual do organismo. O problema é que, cedo ou tarde, esta melhoria não será sustentável biologicamente e servirá de prelúdio para a própria degradação das funções biológicas.

Há uma certa polêmica na tradução dos termos propostos por Spinoza. *Laetitia* foi traduzida como alegria ou exaltação. Mas outros autores fizeram propostas diferentes como Amélie Rorty que pensou em traduzi-la como prazer. Damásio considera o prazer um sentimento bastante particular e, de certa forma, mais primário. Se é que se pode dizer isso, os sentimentos de dor e prazer seriam

mais primários do que a alegria e a tristeza. De acordo com Damásio, *tristitia* seria tristeza ou pesar podendo também designar medo ou raiva (2006:321). No que se refere ao organismo, cada estado tem singularidades muitas vezes mais específicas do que as palavras podem descrever, e um estado não se confunde com o outro, desdobrando-se em possibilidades bem características.

Assim, cada sentimento-mapa parece engendrar respostas adaptativas na forma de estados corporais e vice-versa. Os mapas da mágoa (ou sentimentos de mágoa) estão, por exemplo, associados a estados de desequilíbrio funcional. A facilidade de ação se reduz. Não raramente estes mapas estão associados à presença da dor, de sinais de doença ou de desacordo fisiológico, indicando uma coordenação diminuta das funções vitais. Se a mágoa não é corrigida, segue-se a doença e a morte.

Quase sempre estes mapas da mágoa e da tristeza refletem o estado real do organismo. Ninguém abusa de drogas que levam à depressão. Segundo Spinoza, a noção de *tristitia* leva à transição do organismo para um estado de desarmonia. O poder e a liberdade de ação se reduzem. A pessoa é invadida pela tristeza separada do seu *conatus* que seria a tendência natural à autopreservação. Isso aparece nos sentimentos decorrentes de depressões graves e com risco de suicídio. Os sistemas endócrinos e imunológicos participam da depressão crônica como se um agente patogênico (bactéria ou vírus) invadisse o organismo. Mas nem todo sentimento negativo é de fato destruidor da harmonia. Algumas vezes, são estratégias de defesa como a raiva bem dirigida que pode evitar o abuso ou o medo que pode prevenir a exposição ameaçadora.

Por isso Damásio esclarece que os sentimentos são sensores mentais do interior do organismo, verdadeiras testemunhas do nosso estado da vida. Eles são as manifestações mentais do equilíbrio e da harmonia, assim como, da desarmonia e do desacordo.

Quando tudo isso está ligado à prática social, a questão da comunicação precisa ser repensada. À medida que temos experiência organizamos diversas categorias de situação social. Os conhecimentos incluem: (1) fatos que se relacionam com problemas com os quais nos deparamos e precisamos resolver; (2) a opção que escolhemos para tal resolução; (3) o resultado factual desta solução; (4) e o resultado da solução em termos de emoção e sentimento, punição ou recompensa. A dificuldade de ver o

futuro, causada por lesões frontais, como no caso citado por Damásio em *O Erro de Descartes* (1994), é semelhante à situação dos toxicômanos e alcóolatrás. Isso porque o mapeamento do corpo é sistematicamente falso.

Uma das questões mais interessantes que emerge das explicações de Damásio é que problemas e soluções podem ser falsos, mas corporalmente são sempre reais. Isso afeta a nossa vida de inúmeras maneiras. Comportamentos éticos, por exemplo, constituem uma subcoleção de comportamentos sociais e têm tudo a ver com emoções e sentimentos. Para discutir isso, tem se tornado evidente, sobretudo nos estudos de etologia dos últimos vinte anos, que não é só a espécie humana que tem comportamento ético. Há experiências que evidenciam comportamento ético em corvos e em alguns mamíferos como morcegos, lobos e chimpanzés. Entre estas espécies existe simpatia, apego, embaraço, vergonha orgulho e submissão. Há também censura e recompensa. Os morcegos vampiros, por exemplo, detectam os pares que trapaceiam e são capazes de imputar graves punições. Corvos fazem a mesma coisa. Macacos Rhesus têm comportamento ainda mais sofisticado e altruista.

Marc Hauser (1996 e 2006) vem realizando experimentos que mostram como alguns macacos preferem ficar dias sem se alimentar do que puxar uma cadeia que faria o companheiro receber um choque elétrico. Neste contexto, a ética nada mais é do que uma regulação biológica. A evolução propiciou mecanismos que desencadeiam certas emoções que levam à solução de problemas e oportunidades. A sintonia dos seus dispositivos depende do organismo, do ambiente e da história co-evolutiva que se organiza a partir da aliança entre natureza e cultura. William James imaginava que os sentimentos eram uma percepção dos estados do corpo quando este é modificado pela emoção. Uma de suas frases célebres sugeria que não choramos porque estamos tristes, mas ficamos tristes porque choramos. Neste mesmo contexto, é importante lembrar que, segundo Damásio, nem sempre os sentimentos têm origem no estado real do corpo, mas sim no estado real dos mapas cerebrais que as regiões somatossensitivas constroem em cada momento. Trata-se, mais uma vez, de um problema de representação no continuum mente e corpo. A partir deste nível de descrição, tudo se complexifica desde as mais íntimas relações do corpo com o ambiente. O que dizer então das implicações sociais destes fenômenos?

Talvez o papel mais fundamental dos sentimentos no tocante à ética tenha sido manter a condição de vida de forma que esta pudesse desempenhar um papel principal na organização do comportamento. É justamente porque os sentimentos continuam com este papel que precisariam ser ouvidos na hora de organizar sociopoliticamente as instâncias da sociedade. Estudando mais de perto os sentimentos, torna-se cada vez mais claro que no corpo, ficção e verdade são absolutamente reais. É a operação de tradução que anuncia e corporifica os limites e as zonas de indistinção.

4 – CIRCUITOS DE ATIVAÇÃO

O desejo de significar

Depois de mais de trinta anos de reflexão, Mark Johnson (2008) concluiu que as pessoas querem que suas vidas sejam significativas, mas pouco se sabe sobre o que seja um significado ou porque ele é sempre corporal. Nos Estados Unidos, o pragmatista John Dewey foi um dos primeiros a reconhecer que não havia como refletir seriamente sobre o significado da vida e o pensamento, sem estudar a estética e o corpo.

Ele era uma exceção, uma vez que durante muitos anos, a estética foi tratada como algo de menor importância, sem qualquer relação com a cognição e a natureza da mente. Segundo Johnson, as idéias que levaram a este tipo de conclusão estavam amparadas em pressupostos do tipo: a mente é desincorporada, o pensamento transcende o sentimento, sentimentos não são parte do significado e do conhecimento, estética concerne apenas a assuntos de gosto subjetivo e, finalmente, a arte é um luxo e não uma condição para o florescimento da humanidade.

A seu ver, a estética seria tão importante para o estudo do significado porque este é sempre mais do que as palavras e mais profundo do que conceitos. Assim, para começar a estudar a emergência da ação de significar, é importante reconhecer que mente e corpo não são duas coisas separadas mas aspectos de um único processo orgânico. Significado, pensamento e linguagem emergem das dimensões estéticas de atividades corporais e são inseparáveis das imagens, dos padrões de processos sensoriomotores e das emoções.

Os problemas que giram em torno deste raciocínio são numerosos e complexos. Há uma proliferação de dualidades que

permeiam a dicotomia corpo/mente como por exemplo: cognição/emoção, fato/valor, conhecimento/imaginação, pensamento/sentimento.

No entanto, o corpo está sempre interagindo com aspectos do ambiente em um processo de troca de experiência. Por isso, o que chamamos de corpo e mente, explica Johnson, são aspectos abstratos do fluxo organismo e ambiente, uma vez que a noção de organismo já envolve corpo e mente inseparavelmente. Isso é facilmente verificável uma vez que, diante de qualquer problema funcional nesta relação, perde-se a capacidade de experimentar.

O reconhecimento de que o significado está enraizado na experiência corporal implica ainda em reconhecer que tanto a capacidade imaginativa como a conceitual são dependentes dos processos sensoriomotores. Por isso o que se costuma chamar de razão não é nem uma coisa concreta nem abstrata, mas processos encarnados através dos quais nossas experiências são exploradas, criticadas e transformadas em questões.

A razão não pode ser considerada um fato ou capacidade pré-dada e a imaginação está de tal maneira encarnada nos processos corporais que cria e transforma o tempo todo as experiências. A emergência do novo refere-se a novas possibilidades conectivas de padrões pré-existentes, qualidades e sentimentos. Não há, neste sentido, qualquer tipo de liberdade radical, nem um sujeito capaz de realizar escolhas livres. David Hume, William James e António Damásio já discutiram esta questão em momentos diferentes e a todos interessava entender como o corpo significa e o que a noção de pensamento encarnado significa para a vida.

Como já foi explicado, há uma estreita conexão entre vida e o movimento. O movimento é uma das condições para sentir como o mundo é e quem somos. O conhecimento vem do movimento, tanto do movimento do corpo como dos objetos moventes que fazem parte do entorno. O movimento é, portanto, um dos principais modos como aprendemos o significado das coisas e boa parte deste aprendizado é processado pelo que Lakoff e Johnson (1999) nomearam como inconsciente cognitivo.

Outro tópico fundamental, já mencionado no terceiro capítulo, é o da emoção e do sentimento que estão no coração da nossa capacidade para experimentar significados. Neste sentido, diz Johnson, tanto William James como antes dele Charles Sanders

Peirce pontuaram que a experiência da hesitação de alguém está sempre amparada por uma tensão corporal e algum tipo de restrição. O corpo não acompanha a dúvida. Ele é a dúvida. O significado emerge precisamente da experiência corporal do bloqueio do fluxo da experiência em direção a novos pensamentos e sentimentos. John Dewey colaborou com esta discussão na medida em que explicou como o local das emoções são “situações” e não mentes e corpos.

Apesar destas considerações, em boa parte da bibliografia acerca do tema, o significado é ainda considerado um fenômeno lingüístico. Mesmo no que diz respeito a experiências artísticas que propõem outros modos de representar o corpo e o seu entorno, pouco se discute sobre como experimentamos e compreendemos a arte para além da analogia entre arte e linguagem.

Há anos tem-se tomado por garantido que a arte é necessariamente uma linguagem. A metáfora de frases e sentenças, gramática e sintaxe foi amplamente utilizada para falar de pintura, de dança, de música e assim por diante. Quando Johnson traz a estética para o centro do significado do homem, ampara-se em duas proposições. A primeira afirma que a estética não é apenas uma teoria da arte mas deve ser vista de maneira mais ampla como uma possibilidade de estudo de como o homem cria e experiencia significados; e a segunda mostra que não é porque o processo de incorporar significados na arte é o mesmo que torna o significado linguístico possível que necessariamente precisa se subjugar a ele.

Johnson considera que os séculos 17 e 18 foram, em grande parte, responsáveis por algumas conclusões ainda hoje bastante respeitadas e disseminadas pelo senso comum. Isso porque, nesta época foram formuladas as chamadas faculdades ou poderes da mente como a faculdade da sensação, faculdade do sentimento, faculdade da imaginação, faculdade do entendimento e faculdade da razão. Tais faculdades eram divididas em altas e baixas. Tudo que era intelectual e supostamente cognitivo pertencia às altas faculdades. As baixas eram do corpo e, portanto, não cognitivas, apenas subjetivas. A beleza seria primariamente um tema do sentimento e não do pensamento.

Johnson explica que a obra de Immanuel Kant *A Crítica do Julgamento* (1790) infelizmente ajudou a aprofundar a dicotomia entre atos cognitivos e atos não cognitivos, apesar de ter salientado

a importância da imaginação e seu papel no refazimento da realidade. Sobretudo a partir das suas releituras, na visão de muitos de seus comentadores a estética acabou sendo definitivamente reduzida ao sentimento, excluindo a cognição do âmbito da arte.

No século 20, surgiram pesquisas que começaram a questionar essas compartimentações entre as ações cognitivas e perceptivas. Além das propostas de John Dewey, especialmente em seu livro *A Arte como experiência* (1934), outros estudos questionaram a relação entre pensamento e sentimento. No campo da história da arte foi Rudolf Arnheim quem afirmou em *Visual Thinking* (1969) que o pensamento não era um privilégio de processos mentais mas o ingrediente da própria percepção.

Johnson retomou este tema a partir da discussão dos significados que seriam, a seu ver, uma questão de relações e conexões enraizadas na relação organismo-ambiente. O que se costuma chamar de “significado de algo” está sempre nas relações atuais e potenciais. No pragmatismo, isso aparece formulado como uma questão de como conectar o que está acontecendo agora com o que veio antes e que já se apresenta como experiência futura. Johnson esclarece que os sentimentos não são apenas sentidos, mas eles fazem sentido, constroem significados. O que se define como mente emerge do partilhamento de significados. Por isso o significado é corporal e ao mesmo tempo social, uma vez que não existe sem a interação comunicativa. O que parece importante deixar claro é que o significado é sempre relacional. O que enfatizamos e o que ignoramos fará toda diferença para se perceber o que algo, alguém ou uma dada situação significa. Portanto, parece mais apropriado ao invés de discutir a dicotomia corpo-mente, usar o termo organismo ecológico, que já incluiria corpo, cérebro e ambiente. A vida humana poderia ser entendida como a arte de dar significado a nossas experiências corporais. Se isto não nos garante a permanência diante da alta taxa de mortalidade dos sistemas simbólicos, ao menos poderia nos habilitar a evitar a condição de muçulmanos exauridos pela antecipação da morte em vida.

A presença do corpo e a emergência das microcomunicações

Um dos modos de dar visibilidade aos processos de tradução e significação está relacionado ao que se costuma chamar de “presença do corpo”. De acordo com Lepecki (2004), foi apenas após o impacto da noção de *dasein* concebida por Heidegger, da crítica às técnicas de regimentação construída por Michel Foucault e das releituras de Gilles Deleuze e Felix Guattari acerca do “corpo sem órgãos” proposto por Antonin Artaud que corpo e presença desestabilizaram radicalmente a base epistemológica na qual a arte estava assentada. A partir de então, tornaram-se recorrentes nos debates, sendo ampliadas para novas discussões como aconteceu na obra de Jacques Derrida, uma vez que a sua “metafísica da presença” e a noção de “traço” incrementaram de maneira significativa a sua importância. Para Derrida, a metafísica da presença podia ser entendida como o desejo exigente, potente, sistemático e inexprimível de um significado (Derrida; 1973:60). Ou, como explicou Eric Landowski (1997), o modo de presença no mundo seria ainda uma forma única de atenção sensível, uma disponibilidade total, um acordo imediato com as coisas e as pessoas que ali estavam ou com os pequenos acontecimentos que se encadeavam uns aos outros e, deste modo, construíam a própria trama de uma narrativa sem outra preocupação a não ser aquela do instante que estaria por vir. Neste sentido, a espacialização (ou a ação do espaço) seria também uma forma de presentificação (a ação da presença).

Não pretendo, neste momento, fazer uma retrospectiva de todas as abordagens que buscaram explicar, definir ou simplesmente chamar a atenção para a presença do corpo. De certa forma, este tema já tem sido discutido de maneira suficientemente ampla pelos autores citados. Tendo em vista as discussões que apresentei até agora, proponho aprofundar duas idéias que me parecem fundamentais e estão relacionadas ao que nomeei como circuitos de ativação do corpo. Para tanto, trago para o debate bibliografias construídas por pesquisadores japoneses, pouco citados nas pesquisas ocidentais.

Para começar, considero que é a presença do corpo que dá visibilidade ao pensamento e por isso torna-se cada vez mais valorizada nas experiências de arte contemporânea cujo objetivo tem sido, prioritariamente, expor pensamentos e não produtos ou

resultados estéticos a serem rapidamente consumidos.²⁰ Se tomarmos esta idéia como um ponto de partida, verificaremos que ela está intimamente relacionada à exposição ao olhar e os deslocamentos decorrentes desta mesma exposição. Esta é uma questão investigada há mais três séculos pela cultura japonesa a partir das noções de *mitate-e* e *fûdo*. Além disso, proponho identificar a presença do corpo a partir do que chamarei daqui em diante de “micromovimentos de interface”, ou seja, os movimentos que se organizam na passagem entre o dentro e fora do corpo. Isso porque, é justamente nesta passagem que podem ganhar visibilidade, no momento intersticial quando começam a se dar a ver mas, muitas vezes, ainda não são reconhecíveis com clareza.

Para discutir a relação entre presença do corpo, visibilidade do pensamento e micromovimentos de interface é preciso deslocar algumas convicções de seus lugares comuns, a começar pelo próprio conceito de imagem e de autonomia da visão. Do ponto de vista cognitivo, imagem não se restringe àquilo que se vê e, por sua vez, a visão não está separada dos outros sentidos do corpo, sendo completada e redimensionada o tempo todo por uma rede complexa de percepções. Segundo Shigehisa Kuriyama (1999), a presença nada mais é do que um certo tônus muscular que se pronuncia no momento em que um corpo é exposto ao olhar do outro suscitando inúmeros deslocamentos. Augustin Berque (1993:45-48) identifica este “olhar que institui” com a noção de *mitate-e* que seria uma espécie de renovação da forma através do deslocamento de uma imagem, movimento ou diagrama presente em outra experiência e que passa a ser transportada para a situação presente. Em outras palavras, seria uma espécie de “ver como” que não pode ser entendido como imitação, mas como a expressão de um sentido próprio a partir de uma outra referência – o mesmo se valoriza a partir da referência ao outro.

20. É claro que não é possível generalizar. Nem todas as experiências representam movimentos políticos ou ações de resistência. Dentro deste enorme guarda-chuva chamado arte contemporânea há muita diversidade, inclusive estratégias cada vez mais recorrentes para criar arte como objeto de consumo. Um dos artistas que tem discutido este tema é Takashi Murakami que chegou a escrever o manifesto *Superflat* onde expôs algumas das questões importantes presentes na aliança arte-mercado.

A partir desta estratégia ocorreram, por exemplo, transferências de modelos urbanos estrangeiros para a terra japonesa e aí se afirmaram como experiências absolutamente japonesas e não como “decalques da urbanização estrangeira”. Outro exemplo é o do teatro kabuki, lembrado por Masakatsu Gunji (1985). O *mitate-e*, neste caso, é um desdobramento da noção de *yatsushi*, estabelecida no período Edo (1603-1867) e que basicamente seria uma tentativa de modernizar tudo, traduzindo em termos da sociedade contemporânea, o que havia sido testado anteriormente em outras situações. No kabuki, isso acontece regularmente quando situações, imagens e gestos vindos por exemplo da literatura chinesa, são atualizados na cena teatral como um jogo que trabalha a “identidade dupla e o significado duplo” (Gunji, op.cit: 16-17)

A noção de presença do corpo seria um dos momentos desta tradução-deslocamento, em que algo se presentifica (uma ação, uma idéia, uma imagem) e ganha visibilidade estabelecendo um novo processo de comunicação com o seu entorno (platéia e contexto).

A maneira como esse processo acontece pode ser também compreendido a partir de outra noção japonesa: o *fûdosei*. Tetsurô Watsuji definiu *fûdosei* como “o momento estrutural da existência humana”. Para Watsuji, o ser humano seria constituído por duas metades, uma seria o seu corpo animal (individual) e outra o corpo medial (coletivo). Esse vai e vem entre privado e público, individual e coletivo estariam sempre presentes na organização do *fûdosei* que poderia ser traduzida como uma espécie de *ambientalidade*, ou seja, a ação do ambiente (clima, paisagem, universos simbólicos etc) como elemento estrutural da existência humana. A pesquisa de Watsuji acabou por ser interpretada como uma resposta à indagação heideggeriana exposta em *Ser e Tempo*, onde, como foi mencionado anteriormente, Heidegger definiu *dasein* como o ser-para-a-morte. Watsuji leu o livro e passou a discutir “o-ser-para-a-vida”. Isso porque, explica Berque (2009)²¹ do seu ponto de vista não se tratava de discutir apenas a tempo-ralidade, mas de identificar como temporalidade e espacialidade se correspondiam, assim como a historicidade e a regionalidade. Neste caso, a presença

21. O professor Augustin Berque é o tradutor para o francês da obra de Watsuji, aliás, a única tradução em língua ocidental.

do corpo seria a carne do corpo, mas também as suas conexões não apenas com diferentes objetos, mas com realidades plurais, ou seja, um fluxo de informações não apenas individuais, mas eminentemente coletivas. Tudo estaria relacionado no suposto momento presente, sem qualquer separação entre natureza e cultura: o clima, a paisagem, os tempos do corpo e do ambiente, a espacialidade do corpo e do entorno, a história e a situação material e simbólica do aqui e agora (regionalidade).

Como já foi mencionado há pouco no terceiro capítulo, em termos de percepção (e especificamente da percepção do “outro”), no momento em que a informação vem de fora, as sensações se colocam sempre “em relação a”, criando conexões. É assim que o processo imaginativo se organiza e quando começa não distingue mais o que vem de dentro e o que vem de fora. 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. O estado da mente nada mais é do que uma classe de estados funcionais ou de imagens sensoriomotoras, ou seja, o estado da mente não está separado e nem é nada além do que representações (verdadeiras ou fictícias) do estado do corpo.

Esses estados são gerados o tempo todo e não são necessariamente visíveis. Assim, pesquisadores já citados como António Damásio, Rodolfo Llinás, Alain Berthoz, George Lakoff, Mark Johnson e Alva Nöe tem explicado que imagem sensório-motora não é necessariamente imagem visual, mas ações sensoriais que produzem um estado corporal funcional. Isso ocorre no momento em que alguma coisa está acontecendo. Quando pegamos um objeto, por exemplo, há muitas modificações que ocorrem ao mesmo tempo. William James (1890) já havia proposto que a produção de movimento é sempre guiada por uma sensação e a geração de movimento é a resposta para a chave sensorial. Por isso, ainda que ações motoras sejam semelhantes, há sempre uma grande diferença entre pegar um copo e pegar uma metralhadora. Mudam radicalmente as mediações e as organizações das metáforas do pensamento.

Como já expliquei em outro livro (Greiner, 2005), foi Rodolfo Llinás (2001) quem evidenciou que o movimento é sempre criado a partir de uma oscilação, um evento rítmico (como o do pêndulo

ou do metrônomo) que se processa em um neurônio como atividade elétrica e se manifesta 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. Assim, o processo começa sempre por uma transformação sensoriomotora. A partir das mudanças no ambiente presente (onde se dá a ação) o movimento é a garantia da sobrevivência. O passo seguinte é o que Llinás chama de “predição”. O que chama de “si-mesmo” seria compreendido, neste sentido, como a centralização da predição, uma espécie de estado interno que antecipa a possibilidade futura. Esta possibilidade já é movimento e nunca aparece fora da consciência, mas pode ser organizada quando um corpo está apenas em estado de alerta (nível baixo de consciência). A hipótese principal de Llinás é que o pensamento é a internalização evolutiva do movimento.

Neste sentido, a presença do corpo nada mais é do que a externalização de um pensamento que se dá a partir de micromovimentos de interface entre o dentro e o fora do corpo. O seu reconhecimento depende, ao mesmo tempo, da “melodia cinética” composta no corpo e do olhar do outro que, por sua vez, engendra novos deslocamentos redimensionando as interfaces e reinventando os pensamentos. É por isso que Alain Berthoz considera o movimento o nosso sexto sentido (2001). A partir destas pesquisas não se pode mais restringir a comunicação aos cinco sentidos relacionados aos nossos órgãos do sentido. O movimento e o sistema sensoriomotor mostram-se fundamentais para a comunicação.

A partir das questões levantadas na primeira parte do livro que também alertavam para o trânsito entre o dentro e fora, o privado e o público e suas zonas de indistinção; um dos pontos de partida para compreender como a presença do corpo pode e, de fato, se organiza como uma ação política, é o reconhecimento da materialidade do corpo. O assunto é bem polêmico. Há, ainda hoje, uma tendência para se pensar a materialidade do corpo como algo estritamente biológico.

O filósofo Donn Welton apresenta no segundo volume (*Body and flesh, a philosophical reader*, 1998) de uma série que organizou sobre Corpo e Filosofia, o que nomeia como “construções contestadas e contestadoras, as matrizes e a carne da cultura”. Como

parte desta mesma publicação, Susan Hekman preparou um dossiê onde apresentou uma comparação entre as obras de Susan Bordo e de Judith Butler, que tem colaborado com o debate acerca da materialidade e da chamada performatividade do corpo, aprofundando a noção de presença e de ação política do corpo. As duas autoras definem a sua fundamentação epistemológica tendo como ponto de partida a obra de Michel Foucault, embora sejam bastante diferentes entre si. Aparentemente, ambas estão interessadas na formação de um campo de pesquisa feminista, mas algumas das questões mais importantes que embasam o debate são interessantes para estudar temas que reincidentem neste livro, como o da aliança entre natureza e cultura e dos dispositivos de poder.

Bordo afirma que a materialidade do corpo deve ser o centro da teoria feminista, enquanto Butler considera que o feminismo deve rejeitar as noções metafísicas que estão implícitas nesta discussão. Segundo Butler, embora muitas pesquisas sejam consideradas materialistas, de fato, continuam insistindo em algumas dualidades que, por sua vez, mostram-se fundamentais para a discussão da presença do corpo e seus desdobramentos políticos.

Em 1985, Bordo afirmou que o corpo longe de ser fundamentalmente estável e a-cultural nunca foi um corpo natural. Assim como tudo que é construído pelos humanos, também o corpo deveria ser reconhecido como uma construção cultural e locus do controle social. As regras práticas através das quais o corpo é treinado e modelado o tornam apto a responder às questões de ordem social. Para Bordo, o corpo não é uma entidade meramente material ou “brutalmente biológica”. Tudo seria culturalmente mediado e sujeito à interpretação e descrição. Partindo destes pressupostos, Bordo vai estudar algumas doenças conhecidas como eminentemente femininas como a histeria e a anorexia. Ela diz que observando estes distúrbios vemos o corpo das doentes como uma construção ideológica emblemática da definição de feminilidade de cada período em que foram mais reincidentes.

Nos seus primeiros trabalhos referentes à anorexia e bulimia, a autora afirmou que estas patologias nunca foram explicadas de fato, nem pela medicina nem pela psicologia, porque seriam “doenças culturais” conectadas aos códigos culturais do corpo da mulher no ocidente. Bordo parece empenhada em estudar a metafísica prática do dualismo corpo/mente. Em *Unbearable*

Weight: Feminism, Western Culture, and the Body (1993), o objetivo foi desenvolver um discurso político efetivo sobre o corpo feminino. O que não parece claro em sua posição é que a materialidade do corpo não parece nem biológica nem física, embora atue sobre essas duas realidades. Seria uma construção cultural que resiste às definições do corpo em sua materialidade. Bordo diz que a materialidade é um grande guarda-chuva onde cabem muitas coisas e valores epistemológicos, políticos, existenciais, éticos etc. Em termos mais amplos, a materialidade teria a ver com a finitude e diria respeito à inescapável localização em tempo e espaço, história e cultura, que nos formatam e nos limitam o tempo todo.

Judith Butler, por sua vez, em *Subjects of Desire* (1987), identifica, assim como Bordo, Foucault como um reorientador do pensamento ocidental sobre o corpo e vai aprofundar as análises de outros autores que o seguiram como Simone de Beauvoir que definia o corpo como uma idéia histórica e não um fato natural. Mas, aos poucos, Butler começa a elaborar uma relação distinta entre história e materialidade e, finalmente, concluirá em *Bodies that Matter* (1993) que a materialidade em si mesma tem uma história, não está apartada dela. Portanto, a seu ver, a formulação correta não seria propriamente a de que a história inscreve o corpo ou o constrói. A materialidade do corpo já é, pela sua própria natureza, histórica. Ela não abriga ou contém a história. Essa história não tem origem, começo, meio e fim, mas apresenta genealogias particulares.

Assim, Butler dirá que diferenças sociais são indissociáveis das demarcações discursivas e isso não é a mesma coisa que afirmar que o discurso causa a diferença sexual ou que exista algum tipo de determinismo cultural. Sexo é uma construção materializada através do tempo. Não é condição estática, mas processo. A tal “materialização” nunca se completa. São as instabilidades e rematerializações que marcam um domínio no qual a força pode voltar contra si, sobretudo no que diz respeito às forças hegemônicas. Butler segue por toda a sua obra com algumas questões fundamentais: o que é, afinal, a materialidade de um corpo? Como ela comunica? Pode-se afirmar que a materialidade do corpo não é anterior ao discurso, mas, de fato, o seu efeito? Ou afinal não se trata de uma relação de causa e efeito?

Em uma tentativa de reformular a noção de materialidade do corpo, Butler propõe:

- 1 – A matéria do corpo é inseparável das normas regulatórias que governam a sua materialização.
- 2 – O entendimento da performatividade como poder reiterativo do discurso produz o fenômeno que regula e restringe.
- 3 – A construção do sexo não é mais como um dado corporal no qual o gênero é artificialmente imposto, mas uma norma cultural que organiza a materialização dos corpos.

Butler explica que a relação entre natureza e cultura pressuposta por alguns modelos de construção de gênero implicam no agenciamento social. Por isso recusa a idéia de que tudo seja discurso e construção. Se o sujeito é uma construção quem o está construindo?

No senso comum, esta “construção” tem sido entendida como realizada por um sujeito, por uma cultura ou como um construtivismo reduzido a um determinismo. No entanto, em uma leitura mais atenta de Foucault percebe-se que não há um poder que age sobre algo ou alguém, mas um agir reiterado que é o poder em sua persistência e instabilidade. A construção não seria, portanto, um ato solitário nem um processo causal iniciado por um sujeito e culminado em um conjunto de efeitos fixos. A construção é um processo temporal que opera através da reiteração de normas. Neste sentido, o sexo é tanto produzido como desestabilizado no curso da sua reiteração. A instabilidade é a possibilidade de desconstituição do processo de repetição e pode ser reconhecida como a criação de uma “crise produtiva”.

Se pensarmos nestas idéias propostas para refletir sobre o que é e como se apresenta a presença do corpo, podemos concluir que, a despeito da diversidade das experiências, algumas questões reincidem no seu reconhecimento. São elas:

- os deslocamentos espaço-temporais
- as transições da instância do privado e individual para o público e coletivo.
- A tradução de um nível baixo de descrição (micro) para a esfera macroscópica.

- A aliança entre natureza e cultura
- A ambivalência entre instabilidade e estabilidade

Como tem explicado Michael S. Gazzaniga (2005), o nosso cérebro vem produzindo uma autobiografia bastante pobre e precária. Não estamos aparelhados para lembrar ou representar com fidelidade nada do que vemos ou percebemos no mundo. Lembramos melhor daquilo que parece relevante para nossa sobrevivência e não de todos os detalhes envolvidos nos diferentes eventos. Neste sentido, de acordo com as regras da natureza, para que uma performance conquiste uma taxa de permanência em seu ambiente, precisa dar visibilidade ao que é relevante naquele momento. De alguma maneira o continuum corpo-mente está sempre alerta aos estados dos outros. Quando a presença ganha visibilidade permite com que se compreenda de uma vez por todas que, em termos evolutivos, evolução diz respeito a salvar o grupo e não apenas a pessoa individual, porque ao salvar o grupo, salva-se também a pessoa. Para tanto, há que se produzir novas formas de vida.

Repensando o trabalho imaterial

O dilema entre a materialidade do corpo e a imaterialidade do pensamento já foi abordado por inúmeros autores, tendo sido tema de debates inclusive no âmbito das discussões de gênero e sexualidade como vimos anteriormente. No entanto, o que tem sido chamado de trabalho imaterial dentro das recentes discussões sobre capitalismo e formas de vida tem a ver com um tema correlato, mas que não é exatamente o mesmo. Neste caso, o foco é aquilo que não se reproduz como exploração, mas como reprodução de subjetividades.

Esta inquietação busca apostar em uma certa vitalidade do capitalismo. Não está apartada dos estudos do corpo, embora não tenha absorvido alguns dos principais debates que, a meu ver, poderiam redimensionar problemas importantes. Antes de elaborar melhor essas pontes, é importante pontuar alguns aspectos para aqueles que não estão familiarizados com a discussão.

O ciclo de trabalho imaterial seria aquele capaz de organizar o trabalho como força autônoma e pensante, transformando-o em experiência significativa, algo que segundo Johnson faz parte das

aptidões de nossos organismos ecológicos, mas nem sempre se realiza. Na obra de Karl Marx, o trabalho imaterial teria sido, a princípio, definido como uma contraposição ao trabalho produtivo. Tratava-se de trabalhos que não formavam valor, no entanto, faziam o valor se movimentar com rapidez. Ligados à capacidade intelectual, representavam uma metáfora que poderia ajudar no entendimento da passagem entre a produção e a circulação.

As teorias que discutem esse tema hoje são um pouco distintas das teses expostas por Marx no clássico *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Elementos fundamentais para a crítica da economia política, 1858), mas partem de inquietações aparentadas. Autores como Maurizio Lazzarato, Antonio Negri e Paolo Virno indagam se é possível apostar em uma abordagem pós-fordista que não se fundamenta mais na venda de produtos mas sim em outro tipo de “produção”: a produção de subjetividades.

As recentes crises do valor trabalho deveriam, portanto, abrir a possibilidade de fundar uma relação social que valorizasse atividades culturais, artísticas, cognitivas, educativas e ambientais e que constituiriam, por sua vez, uma alternativa às regras tradicionais do capitalismo. No entanto, o que se vê na prática é que tais atividades continuam tendo dificuldades para se afirmar diante de regras de mercado estabelecidas e internalizadas há muito tempo. Como explica Martin-Barbero (2003), há uma ameaça constante daquilo que se chama empregabilidade. Em busca da empregabilidade decorre todo tipo de concessão. Assim, mediação, autonomia e legitimação deveriam ser as novas categorias do cotidiano, capazes de transformar a dimensão exclusivamente individual em processos de produção coletiva. No entanto, nem sempre acontecem.

Não sem motivos, as discussões sobre as diferenças entre povo e multidão tornaram-se também cada vez mais presentes nos debates. Se a noção de povo remetia a Hobbes (1642) e estava estreitamente ligada à presença de um Estado que deliberava que o povo é uno e tem uma única vontade; a multidão remetia a Spinoza (1677) sendo compreendida como uma forma de existência política e social dos muitos enquanto muitos.

Este tema acaba se relacionando, portanto, direta ou indiretamente, à questão do privado e do público. Neste contexto, privado não significa somente o que é íntimo e pessoal, relacionado a uma espécie de interioridade, mas parece mais voltado àquilo que

está privado de voz, de presença pública. A dominação, explica Martin-Barbero, habita a linguagem através de dispositivos de neutralização e amordaçamento da ação de trabalho contida na palavra. Há, não raramente, uma cultura do silêncio que visa desmobilizar sobretudo as palavras geradoras de sentidos. Em algumas culturas como as latinoamericanas, o silêncio e a incomunicação tornaram-se heranças culturais.

Além disso, Paolo Virno (1994) identifica como no pensamento liberal a multidão tornou-se uma dimensão privada de modo a afetar a sua presença nos jogos de poder. Os muitos estão afastados da esfera dos assuntos comuns. Por isso, os modos de compreender as dicotomias público-privado, individual-coletivo parecem ter se modificado. A multidão não se contrapõe mais ao uno, mas o repensa.

Outra zona de indistinção que se instaura com eficiência cada vez maior no que se refere aos modos de trabalho e de vida, é aquela que borra as diferenças entre a angústia e o medo. Virno contextualiza o tema lembrando que em Kant (1790) havia definições precisas do que era um e outro. Assim, o medo referia-se sempre a um fato preciso, a avalanche ou desemprego. Já a angústia não possuiria uma causa precisa. Heidegger (1927) costumava afirmar que a mera exposição ao mundo já poderia provocar a angústia. Mas na multidão do mundo contemporâneo, explica Virno (1994: 65-7), a separação entre medo e angústia parece definitivamente abolida. A perda do trabalho, por exemplo, confunde-se imediatamente com uma angústia indeterminada e uma desorientação geral que lançam o sujeito numa zona de indeterminação, onde não só as causas não são claras, como o medo torna-se um sentimento público e é assunto de muitos.

Tendo em vista todas essas questões, como ficam os novos modos de produção? Marx falava sobre um intelecto geral que, segundo Virno, poderia ser interpretado como uma réplica à vontade geral de Rousseau, uma vez que para Marx não era a vontade mas o intelecto que os produtores acumulavam; ou ainda um desdobramento do conceito aristotélico de *poietikos* (intelecto produtivo ou poiético). Seja como for, o intelecto geral seria o verdadeiro motor da produção da riqueza e pedia por um estranhamento. Segundo Marx, a vida do pensador podia ser como a vida do estrangeiro. Ele devia estranhar-se da sua comunidade

e, assim como o estrangeiro, não devia se sentir nunca em casa. Para Virno, esta é a situação de muitos hoje, não apenas os imigrantes ou refugiados. Ao se desvencilhar do uno, a multidão torna-se cada vez mais ambivalente. Não converge em vontades gerais mas em intelectos gerais, ou seja, na vida das mentes.

Marx (1933:83) analisava ainda o trabalho intelectual dividindo-o em dois tipos. Havia uma atividade que teria por resultado mercadorias com uma existência independente do produto (livros, quadros, objetos de arte etc), mas haveria também aquelas cujo produto era inseparável do ato de produzir. Esta era a mesma discriminação entre produção material e ação política estudada por Aristóteles, as atividades com e sem obra. Pianistas, bailarinos, docentes e oradores, dizia Marx, produziam um trabalho que se resolvia em uma execução virtuosa e não em um produto independente. Além disso, toda linguagem seria uma atividade sem obra que podia gerar um produto mas existia mesmo sem ele. Esta constatação apontava também para a idéia de que o intelecto geral não era outra coisa senão o intelecto, a potência do pensamento. Virno indaga se seria possível uma ação política baseada no intelecto geral, ou seja, não apenas na vontade mas na potência do pensamento. Esta seria um conjunto de paradigmas epistêmicos, experiências artísticas, constelações conceituais que organizariam a comunicação social e as formas de vida.

Mas apesar do reconhecimento de todas essas possibilidades, ainda há muitas limitações ideológicas e estruturais. Para lidar com elas é fundamental abandonar de vez o saudosismo das homogeneidades da época taylorista, das hierarquias e da inevitável subserviência a determinados padrões de pensamento habituados há séculos. No caso específico da arte, muito se tem discutido sobre a sua natureza processual e de pesquisa, sobretudo no que se refere à arte contemporânea. A própria noção de obra ou produto (coreografia, peça, instalação, livro, quadro etc) parece estar cada vez mais distante dos objetivos dos artistas, ao menos em seus formatos tradicionais. No entanto, a pressão do mercado continua insistindo nos parâmetros organizativos de antigos dispositivos e categorias.

Filosoficamente, o debate tem amadurecido. Não por acaso, muitos autores que discutem o trabalho imaterial partem de propostas cuja fundamentação ampara-se na obra de Deleuze e Guattari. Um dos exemplos é Elisabeth Grosz, sobretudo o seu livro *Chaos, Territory, Art, Deleuze and the Framing of the Earth* (2008).

Grosz parte de uma filosofia em diálogo com as teorias feministas e a etologia que possibilita pensar em relações que não são exclusivamente estéticas e que não parecem buscar nenhum significado ou cadeia de significações, mas sim uma rede de forças comuns. Grosz afirma que a arte produz problemas e provocações além de afetos, sensações e intensidades, mas não necessariamente produtos ou obras. O que entende por intensidades seriam as forças do espaço, do tempo e da matéria mesma de onde nasce a experiência.

O que lhe interessa discutir é uma arte do afeto muito mais do que qualquer tipo de representação ou imagem unívoca. Para Grosz, todas as formas de arte são antes de mais nada formas de criatividade ou produção de sensações. Spinoza foi quem propôs a importância dos afetos fora do entendimento do senso comum (ver capítulo 3), mas como estados corporais da mente.

A arte seria capaz de estabelecer, portanto, uma ponte entre corpo vivo, as forças do universo e a criação do futuro. Seria ainda uma estratégia para tornar a matéria expressiva. Isso porque, regula e organiza os materiais. Emerge quando a sensação pode se destacar e ganhar autonomia do seu criador e de quem a percebe. Em outras palavras, na trilha proposta por Deleuze, Grosz identifica a arte quando alguma coisa sai do caos de onde veio e pode respirar e ter vida própria, configurando-se como um processo artístico.

A arte e a natureza partilham, neste sentido, uma estrutura comum: a do excesso e da produção que não tem uma outra utilidade senão a de produzir conhecimento, fluxo de imagens, pensamentos que nascem da co-evolução entre corpo e ambiente. O primeiro gesto da arte, dizia Deleuze, não é a externalização das forças próprias ao corpo e às energias. É a fabricação de uma moldura. Um recorte no caos. Este é necessariamente a organização de um espaço-tempo ou um plano de composição. Nesse sentido, fronteiras e muros não são apenas o que segura e divide, mas podem ser interfaces com potência para criar novas conexões. O muro, assim como a membrana, é uma base de coexistência. Não precisa ser unívoco e intransponível. Também é importante notar que não existe um único tipo de moldura. Cada modo de organização representa um modo de conectar corpo e ambiente. A fronteira que inibe é aquela impermeável. As outras garantem a vida. A história evolutiva dessas interfaces, como prefiro chamar ao pensar na presença do corpo em trânsito com o seu entorno, é também a

história da sua desterritorialização. Isso porque, toda vez que uma relação se constrói ela se desconstrói. É um movimento de territorialização que ao demarcar um espaço também se desterritorializa e provoca um deslocamento. A territorialização ocorre quando um ambiente se qualifica. O entorno deixa de ser qualquer um.

A arte seria também um operador de visibilidade na medida em que cria os seus planos de composição. Mas é preciso notar que não ativa apenas as percepções. Deleuze costumava dizer que o artista como o filósofo tem uma saúde precária, não porque tenha alguma doença específica, mas porque enxerga alguma coisa da vida que é sempre demais para qualquer um. Ele convive com esta aptidão silenciosa. Por isso o que a filosofia tem a oferecer para a arte não pode ser uma nova teoria da arte mas sim um compartilhamento dessa potência no caos. O mesmo podemos dizer em relação à ciência. Não se trata de validar ou provar nada, mas de complexificar o compartilhamento de questões.

O caos do qual falavam Deleuze e Grosz não é a falta de ordem do senso comum, mas uma condição. Arte, ciência e filosofia são considerados por estes autores como três modos de abordar o caos e por isso podem se encontrar. No entanto, como esclareceu Noë, o que atravessa esses três campos de conhecimento é, inevitavelmente, o corpo em movimento. É assim que se organiza o pensamento.

A arte, neste viés, não seria um arranjo produtivo de qualidades, mas a aptidão para organizar um território. Isso a torna uma ação local mas com potência de autonomia e comunicação em contextos mais amplos. Tudo vai depender, mais uma vez, dos processos de tradução. Para tanto, a arte não depende nem da ciência nem da filosofia. Ela é autônoma mas guarda contato a partir dos seus pontos de partida: o caos, o território e o corpo. É sempre o gesto que dá poder à imagem. O que ele comunica, não só para o outro mas para si mesmo, é uma comunicabilidade e não um significado pronto. Toda escritura é dispositivo de poder. A escritura do gesto não é exceção.

Tendo em vista todas essas discussões, proponho que, a esta altura, a suposta imaterialidade (do trabalho e especificamente da arte) seja repensada para além do binômio material-imaterial. O trabalho imaterial não se restringe a um meio específico próprio e a sua respectiva ação. Ele desestabiliza justamente a relação meio-

fim ou meio-produto em prol da ativação de mediações que extrapolam o âmbito da ação própria, agindo em outras frentes. O problema é que para muitos autores isso significa a ausência de materialidade. No entanto, estamos lidando com duas noções distintas. Quando a referência é o corpo, a ausência de um produto final não significa ausência de materialidade.

À primeira vista, esta pode parecer apenas uma mudança de vocabulário. Mas o reconhecimento de que todo pensamento, especificamente todo processo de criação, tem materialidade, pode vir a representar um passo importante para novos debates/ações. Paul Churchland (1998:17) explica que as teorias materialistas da mente demonstram como processos e estados mentais são processos e estados de um sistema físico chamado cérebro que, por sua vez, só realiza as ações porque é incorporado. São apenas as teorias dualistas da mente que admitem os estados mentais como uma espécie distinta de fenômenos de natureza não física ou não material.

Portanto, considerar as ações de pensar, criar e conhecer como fenômenos imateriais é uma forma de deslocá-las do corpo e de seus contextos específicos, revelando uma posição cartesiana camuflada que ajuda a reafirmar dispositivos de poder ao invés de profaná-los.

A seguir, apresentarei algumas pesquisas acerca do sistema imunológico do corpo que, a meu ver, colaboram com o debate, não apenas no sentido de reafirmar a materialidade do processo de cognição, mas propondo o paradigma da imunização como estratégia de resistência política.

PARTE 3

PARADIGMAS DE IMUNIZAÇÃO

“Mesmo que a minha própria janela seja neste momento estreita no tempo e fragmentada na sua compreensão, em algum lugar e de algum modo devo dizer que precisaremos devolver à morte os seus direitos”

Francisco Varela

5 – AS CRISES SISTÊMICAS

Em janeiro de 1824, Virginia, a jovem esposa de Edgar Allan Poe, sofreu um terrível acidente. Enquanto cantava, ela começou a sangrar pela boca. Tratava-se de uma hemorragia pulmonar, sintoma de tuberculose que na época era conhecida como a “praga branca” e que tomaria a sua vida um mês depois, quando estava com apenas 25 anos. (Weiss, 2002)

O que havia de intrigante na morte da jovem cantora era a imagem do sangue escorrendo pela boca, afogado na música e nos fantasmas que surgiram a partir de então. Como explicou Susan Sontag (1977), duas das doenças que mais parecem ter gerado metáforas e fantasmas em toda a história da medicina foram a tuberculose e o câncer. De algum modo, mesmo com as causas supostamente detectadas, os modos como estas doenças se transformaram em um operador de crise sistêmica no corpo pareciam intraduzíveis.

De fato, todas as doenças auto-organizativas evidenciavam cada vez mais a complexidade do sistema imunológico. Como observou Francisco Varela (1994) — ele mesmo vitimado por problemas imunológicos decorrentes de doenças sucessivas no fígado — não se tratava de uma guerra entre antígenos e anticorpos como havia sido explicado durante tanto tempo nos colégios e faculdades de medicina. Nas últimas décadas, tornou-se evidente que a natureza da identidade corporal muda quando uma síndrome como a AIDS desestabiliza um organismo, uma vez que o sistema imunológico explicita as suas aptidões cognitivas.

Tradicionalmente, sempre se compreendeu o sistema imunológico como aquele capaz de proteger o corpo dos ataques externos. As metáforas militares de ataque e defesa sempre pareceram convincentes, apostando em uma separação clara entre

o dentro e o fora do corpo, o si-mesmo e o outro. No entanto, como explica Varela (ob.cit: 274-275), as habilidades cognitivas do sistema imunológico foram se tornando cada vez mais claras, não apenas após o surgimento da AIDS, mas também a partir de doenças como o lupus na qual o organismo deixa de reconhecer o que é do próprio corpo e passa a identificar o mesmo como o outro, combatendo-o. Muitos pesquisadores reconhecem que o sistema imunológico é capaz de aprender e lembrar, criando uma rede autônoma e inteligente. Para Varela, somente ao reconhecermos a autonomia desse processo, nas redes biológicas neurais e imunológicas, é que finalmente descobriremos como pensamos com nosso corpo inteiro.

Na filosofia política, os paradigmas da imunização e a noção de redes autônomas também tem sido amplamente usados para construir um pensamento crítico. Alguns dos autores que abordaram o tema foram Niklas Luhmann (1984) em sua teoria dos sistemas, Donna Haraway (1988) que propunha um discurso do sistema imunológico para abordar os corpos pós-modernos; Jean Baudrillard (1991) que para estudar o “mal” discutiu uma esterilização artificial compensada por defesas imunológicas internas; e Jacques Derrida (2003) que vai relacionar a imunidade com trauma e repetição compulsiva, sobretudo em seus escritos após o atentado terrorista de 11 de setembro em Nova York. Para estes autores, o termo imunidade tenderia à autoimunidade no que se refere ao lugar (não-lugar) onde a política contemporânea se faz.

Para entender um pouco mais sobre a importância das metáforas da imunização na política contemporânea, vale ainda mencionar a pesquisa de Roberto Esposito (2008). Esta tem se tornado cada vez mais reconhecida pelo fato de relacionar imunidade à comunidade. Esposito pergunta se a relação imunidade-comunidade é de justaposição ou de contraste ou ainda se esta relação não é parte de um movimento maior em que cada termo é inscrito reciprocamente na lógica do outro.

Segundo este autor, a relação de imunidade com a identidade individual emerge quando a imunidade conota o significado pelo qual o indivíduo é defendido dos efeitos expropriativos da comunidade, protegendo aquele que tem a possibilidade de se defender do risco, do contato com aqueles que não o tem. O risco a que Esposito se refere é o risco da perda de identidade, como já

vinha sendo discutido por Varela e outros no âmbito da neurofilosofia. Em termos políticos, a imunidade pressupõe a comunidade mas também a nega. Isso porque, para sobreviver, toda comunidade é forçada a introjetar a negatividade da sua própria oposição que, por sua vez, permanece como o modo contrastante de ser da própria comunidade. É na introjeção da imunidade, diz Esposito, que se forma a base da biopolítica moderna. O sujeito moderno que goza de direitos políticos e civis representa, ele mesmo, uma tentativa de obter imunidade a partir do contágio da possibilidade de se formar a comunidade. Esta tentativa de imunizar o indivíduo daquilo que é comum, termina por colocar em risco a própria comunidade, ao mesmo tempo, como uma virada imunizada sobre si mesmo e seu elemento constituinte.

Esta é apenas uma, entre tantas outras ambivalências que permeiam a discussão ontológica e epistemológica da identidade, da subjetividade e do reconhecimento sistêmico do si-mesmo.

O poder soberano, tão discutido por Agamben, imunizaria a comunidade do seu próprio excesso, como se nota no desejo de adquirir bens do outro, assim como, em toda a violência implicada nesta relação. Isso porque, segundo Esposito, a imunidade que está na linguagem político-jurídica alude a uma isenção temporária ou definitiva do sujeito em relação a obrigações concretas ou responsabilidades que dentro de circunstâncias normais vinculariam um sujeito aos outros. Ao invés de justapor ou impor uma forma externa que sujeita um ao domínio do outro, o paradigma de imunização (bios e nomos, vida e política) emerge como dois elementos constituintes de um mesmo todo indivisível que assume significados a partir das suas interrelações. Não se trata apenas de juntar vida e poder. A imunidade é o poder de preservar a vida. E não existe poder externo à vida, assim como a vida nunca está fora das relações de poder.

Sem falar especificamente em imunidade, mas em comunidade, Maurizio Lazzarato (2002) tem afirmado que, neste contexto, produzir o novo ou novas formas de vida é inventar novos desejos e novas crenças, novas associações e formas de cooperação — uma prerrogativa que não seria dos grandes gênios, nem exclusivamente da ciência ou da indústria mas do homem comum. Neste viés, a subjetividade não seria efeito ou superestrutura etérea, mas uma força viva e uma potência política. Pelbart (2003) de certa forma

reitera essa proposta afirmando a potência de vida da multidão num misto de inteligência coletiva, afetação recíproca, produção de laço, capacidade de invenção de novos desejos e novas crenças, novas associações e formas de cooperação. Estas seriam a fonte primordial de riqueza do próprio capitalismo que opera também uma economia que produz informação e não se baseia apenas no automatismo e na solidão compartimentada.

Cada vez mais, publicações pontuais discutem o que seriam essas comunidades de pensamentos e a possibilidade de criar de fato um laço com o outro e não apenas uma relação de consumo no sentido mais pejorativo do termo. Não é fácil entender a formulação dos novos agrupamentos e o modo como se reorganizam os paradigmas de imunização. Jean-Luc Nancy (1986) observa que, muitas vezes, onde há sociedade perde-se a comunidade. Quem diz sociedade já diz perda ou degradação de uma intimidade comunitária, de tal maneira que a comunidade seria aquilo mesmo que a sociedade destruiu. No entanto, é importante observar que esse sentido de comunidade a que Nancy se refere não é o da essência de uma comunidade ou de um fantasma que representa uma comunhão, unidade ou pertinência. O que se percebe, é que a perda desses entedimentos “essenciais” alimentam as novas comunidades. Isso porque a noção de comunidade hoje tem como condição primária a heterogeneidade, a pluralidade e, em alguns casos, a distância, como acontece nas comunidades virtuais. O desejo de fusão unitária pressupõe uma pureza fictícia que tem levado a múltiplas exclusões durante os últimos anos. O elogio à fusão unitária e à comunidade do povo, foi atrelado ao nazismo e a outros movimentos político-religiosos que pregavam a morte de cada um (e, por vezes, de todos) reabsorvida na vida da nação ou em uma vida transcendental. Evidentemente, tais experiências de morte não poderiam ser consideradas como as bases das comunidades. O foco tem sido pensar a comunidade como o compartilhamento de uma separação dada pela singularidade. Isso significa a negação de uma relação do mesmo com o mesmo e sugere uma relação na qual intervém o outro. Este é sempre irreduzível, introduzindo a dissimetria que impede que todos se reabsorvam numa totalidade ampliada. Comunidade não pode mais ser descrita como lugar de comunhão e de posse. Está sempre amparada por relações paradoxais.

Pensando na materialidade, estudada por autoras como Butler e Bordo; e na imaterialidade proposta por Marx, Virno, Lazzarato e outros, assim como nas noções de comunidade e de imunização, percebe-se com clareza como as idéias mudam o tempo todo, a propósito da natureza que descrevemos e do ideal que orienta essas descrições.

Três séculos atrás, a natureza, o corpo e todos os fenômenos do mundo eram entendidos em geral como autômatos submetidos a leis matemáticas deterministas que seriam capazes de prever o futuro tal qual o passado determinou. Há ainda resquícios deste pensamento que foram radicalmente questionados quando Ilya Prigogine e Isabelle Stengers propuseram a chamada *Nova Aliança* em 1984, descrevendo uma metamorfose que renovaria a nossa concepção das relações do homem com a natureza e a ciência como prática cultural.

Um dos pontos importantes é que a análise filosófica ou científica nunca poderia ser um monólogo. Os dois pesquisadores esclareceram que ao objeto interrogado não faltam meios para desmentir a hipótese do pesquisador, por mais sedutora e plausível que ela seja. Assim, a pesquisa é sempre um jogo arriscado e também pode ser estudada, ela mesma, como um paradigma de imunização. Quando a análise científica descobre questões às quais a natureza responde de forma coerente ou uma linguagem teórica pela qual inúmeros processos se deixam decifrar, então ela cria novos territórios. Estes nunca são predizíveis *a priori*, mas refletem diferentes escolhas. Em certo sentido, pode-se dizer que uma escolha é uma orientação não necessária antes de ser tomada mas que, ao acontecer, provoca uma transformação inexorável do mundo onde ela teve lugar.

Por isso, a metamorfose do saber científico pode ser entendida a partir do momento que os objetos das ciências da natureza deixaram de ser fenômenos imutáveis e as situações deixam de ser consideradas estáveis. Já não se quer mais estudar aquilo que permanece, mas sim o que se transforma, as perturbações geológicas e climáticas, a evolução das espécies, a gênese e as mutações das normas que interferem nos comportamentos sociais, as formas de vida.

É praticamente impossível adivinhar o comportamento de uma realidade distinta de nós, insubmissa a nossas crenças

ambições e esperanças. Trata-se sempre de um acordo entre hipóteses teóricas e respostas experimentais. Há mais de um século, a ciência abandonou a ilusão da extraterritorialidade teórica, inclusive no que se refere à cultura. Tornou-se urgente que a ciência passasse a se reconhecer como parte da cultura no seio da qual se desenvolve. Sem isso, explica Prigogine, ela estaria inevitavelmente voltada à atrofia e à ossificação.

Para refletir sobre essa contaminação entre os saberes, Prigogine reconheceu o “tempo reencontrado” que seria uma natureza de evoluções múltiplas e divergentes que leva à coexistência de tempos irredutivelmente diferentes e articulados. No século 18, o tempo de Newton era absoluto, verdadeiro e matemático em si mesmo e, por sua própria natureza, transcorria sem relação com algo exterior. Este tempo newtoniano também poderia ser chamado de duração. Já o tempo de Bergson dizia que o universo dura, mas que quanto mais nos aprofundamos sobre a natureza do tempo melhor compreendemos que a duração é uma invenção, uma criação de formas, uma elaboração contínua do absolutamente novo. Para Prigogine, de agora em diante, essas duas dimensões passam a se articular ao invés de se excluírem. O tempo reencontrado é também o tempo que não fala mais de solidão e sim da aliança do homem com a natureza que ele descreve.

Quando Giorgio Agamben sugeriu o termo forma-de-vida (escrito como um único termo) pretendia falar de uma vida que não poderia ser separada da sua forma. Uma vida que, no final das contas, nunca poderia ser isolada como uma vida nua. A vida que não pode ser separada da sua forma é a vida para a qual o que está em jogo no seu modo de viver é o próprio viver. Isso não significa que seja “imaterial”, nem que se restrinja a uma máquina “brutalmente biológica”. Os processos da vida não são os simples fatos, mas possibilidades da vida e estas não podem ser prescritas por conceitos dados *a priori*.

O que caracteriza a vida é o movimento no seu sentido mais amplo que vai muito além de qualquer deslocamento visível, mas coincide com o que se chama de pensamento. Se Alva Nöe está correto ao identificar a natureza cognitiva do sistema sensorio-motor; e Francisco Varela ao reconhecer a natureza cognitiva do sistema límbico; o que distinguiria a vida nua da biopolítica não seria afinal uma distinção, mas uma taxa de complexidade que

depende da possibilidade de se criar mais ou menos mediações com o ambiente. O que caracteriza a vida nua não é o fato desta ser uma máquina biológica inqualificável culturalmente, mas a impossibilidade de traduzir as suas ações cognitivas.

Assim, a invasão da vida nua no âmbito da biopolítica proposta por Agamben, ou a transformação da vida nua em biopolítica observada por Foucault, não se configuram como contradições quando deixamos de lado a dicotomia natureza-cultura. Não se trata de identificar a vida ela mesma ou a vida qualificada culturalmente, mas sim de detectar o impacto da lacuna, do silêncio, do buraco, da impossibilidade das mediações.

Foram os próprios Deleuze e Guattari (1996) que explicaram como, durante a sua pesquisa, haviam encontrado dois eixos: um de significância e outro de subjetivação. Mas a significância não existia sem um muro branco sobre o qual inscrevia seus signos e redundâncias. E a subjetivação não existia sem um buraco negro onde se poderia alojar a consciência, a paixão e também, é claro, as suas redundâncias. O dispositivo que nascia do cruzamento desses dois eixos, nada mais era que um rosto. Mas este rosto não era um invólucro exterior àquele que fala, pensa e sente. É como se o rosto surgisse quando não esperamos, nos meandros de um adormecimento, de um estado crepuscular, de uma alucinação, de uma experiência física curiosa. Nestes casos, não haveria mais nada a explicar, nada a interpretar.

Alguns anos antes, no *Anti-Édipo* (1971), os mesmos autores haviam pontuado que as sociedades modernas civilizadas se definem pelos processos de descodificação e desterritorialização. Estes não tem fim. Cada vez que algo se desterritorializa, se reterritorializa. As neoterritorialidades são ao mesmo tempo artificiais, arcaicas e residuais. São um jeito de brincar e ressuscitar códigos antigos e, às vezes, de inventar jargões.

Saflate (2008:203) considera esta descrição ainda pertinente e conclui que a “estrutura bipolar de nossas formas de vida é uma maneira astuta de controle, já que o verdadeiro controle ocorre quando se impõe a nós a chantagem de uma escolha forçada”.

Não é fácil lidar com esta constatação. Afinal, de que modo estas escolhas se expressam? O testemunho, explicou Agamben, é de certa forma um modo de trazer à palavra a impossibilidade de falar e o que resta não é o que fica, mas a própria lacuna do que

sobrevive em ato à impossibilidade de falar. Assim, as zonas de indistinção não estão apenas entre a fala e o silêncio, desafiando os limites entre corpo e ambiente, vida e direito, política e economia, anomia²² e luto, vida pública e vida privada, estar-fora e pertencer. Nestas zonas que preferi chamar de zonas de desestabilização, os opostos não se excluem mas se indeterminam e apontam para aquilo que realmente importa. Isso nos leva, mais uma vez, ao começo do livro e aos procedimentos de tradução. Como não pretendo repetir o que já foi dito, gostaria de finalizar sugerindo uma relação entre tradução e amizade.

Não por acaso, a bibliografia recente da filosofia política, da filosofia da mente e das teorias da arte tem discutido a amizade. Não se trata do compartilhamento de interesses comuns como uma espécie de pré-requisito para projetos afetivos e de tradução interpessoal. Agamben (2009:90) explica que tanto em grego, como em latim, há dois termos para alteridade – *allos* (alius) é a alteridade genérica e *heteros* (alter) é a alteridade como oposição entre dois, a heterogeneidade. O amigo não é um outro eu, mas uma alteridade na “mesmidade”. A possibilidade de tornar-se outro do mesmo. Amizade seria uma dessubjetivação da sensação mais íntima de si.

Em termos neurocientíficos o que dessubjetiva o mais íntimo de cada um é a empatia: as ações dos nossos neurônios espelho. É provável que a ação política mais primária seja aquela que praticamos ao acionar o que Damásio (2003) chama de alça corpórea virtual, ou seja, o sentimento de “como se fosse o corpo do outro”. Como não há separação entre natureza e cultura, não podemos imaginar que esta seja uma função exclusivamente biológica, isenta de todo e qualquer dispositivo de poder. A diferença está, antes de mais nada, no tempo. O cérebro pode produzir modificações dos mapas do corpo em milissegundos, mas para uma ação política modificar o seu ambiente, costuma demorar um pouco mais.

22. Anomia é o estado da falta de objetivos e perda da identidade provocadas pelas transformações radicais. O termo tem uma das fontes em Émile Durkheim no livro *O Suicídio* e é reiteradamente citado por Agamben (1995, 2003, 2008).

“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.”

(Ilya Prigogine, 1988).

“O único acontecimento que cada um pode prever com segurança é a própria morte. Mas se a idéia é mais ou menos suportável é porque, salvo exceção, a hora em que ela se dará permanece completamente imprevisível. A imprevisibilidade substitui a imortalidade.”

(François Jacob, 1998).

6 – O PAPEL DO CORPO NA TRANSFORMAÇÃO DA POLÍTICA EM BIOPOLÍTICA

Helena Katz

Resumo: O corpo em movimento é a matriz da comunicação e da cognição. O movimento, a ação do corpo, vai corporificando as trocas incessantes com os ambientes. Hoje, quando o corpo vem transformando a política em biopolítica, a proposta de entendê-lo como um corpomídia (KATZ & GREINER) permite uma leitura crítica do que está em curso na nossa sociedade.

Passaram-se mais de 2 mil anos desde que o poeta romano Lucrécio, que viveu no século I a.C., propôs, em *De rerum natura* (Sobre a natureza das coisas)²³, que se buscassem as explicações para os fenômenos naturais dentro da própria natureza, sem precisar atribuir o que acontece na Terra e no céu ao capricho de algum Deus (GLEISER, 2010). Todavia, ainda hoje, quando se diz não ser possível conhecer tudo o que existe, aparece um piloto automático que produz, na continuação dessa conversa, algo parecido com “mas a ciência nunca esgotará o conhecimento” – querendo dizer que sempre existirá o domínio do não-explicável.

O que sustenta essa linha de raciocínio é a crença na existência de uma oposição entre razão e emoção/sentimento, objetivo e subjetivo, dentro e fora, mesmo depois de tantas contribuições que nos ensinam o contrário disso.

23. *De rerum natura* foi traduzido para o português pelo latinista Agostinho da Silva, e publicado no volume V da coleção *Os Pensadores*, da Editora Abril Cultural.

Para abandonar o medo de que um mundo decifrável perderá o seu encanto, o corpo funciona como uma referência propícia, através da experiência de reencantamento que brota do desafio de desvendá-lo. O importante é não parar de perguntar - único antídoto eficiente contra os preconceitos e a superstição que a ignorância produz. Não importa que continuem a existir fenômenos sem explicação. O que conta é compreender que os conhecimentos são sempre parciais, e que a tarefa que nos cabe é a de aprender a aderir e a tomar distância ao mesmo tempo, como sugere o filósofo Giorgio Agamben, professor da Universidade de Verona, nascido em 1942, quando se refere ao contemporâneo:

“Pode dizer-se contemporâneo apenas quem não se deixa cegar pelas luzes do século e consegue entrever nessas a parte da sombra, a sua ínfima obscuridade. Por que conseguir perceber as trevas que provêm da época deveria nos interessar? Não é talvez o escuro uma experiência anônina e, por definição, impenetrável, algo que não está direcionado para nós e não pode, por isso, nos dizer respeito? Ao contrário, o contemporâneo é aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que toda luz, dirige-se direta e singularmente a ele. Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o fecho de trevas que provêm do seu tempo” (AGAMBEN, 2009, pg. 63 - 64).

Devemos nos dispor a perceber não somente as luzes, que são tão evidentes, mas o escuro que faz parte delas e não identificamos de imediato. Neurofisiologistas explicam que a ausência de luz desinibe as off-cells (células periféricas da retina), tornando-as ativas, e que elas produzem uma espécie particular de visão, que chamamos de escuro. O escuro, portanto, não é a ausência de luz, um espaço onde não há nada para ser visto, uma não-visão, mas sim um produto da nossa retina, tal como a luz, um outro tipo de visão.

Se a escuridão faz parte, pertence à luz, para ser capaz de reconhecê-la precisamos desenvolver a habilidade particular de impedir que o que está na luz nos distraia da necessidade de buscar o que não está nela aparente. Sobretudo com relação ao corpo, essa é a tarefa que se impõe: aprender a ver o que já está naquilo que dele se fala, mas ainda no escuro dessa fala. Assim, os pilotos

automáticos de certos discursos poderão ser desativados. Porque discursos proliferam sem o controle de quem os emite. Alguns discursos se dizem e passam com o ato que os pronunciou, e outros são retomados constantemente. Mas, como são os discursos que vão se auto-regulando, pode-se forçá-los a tomar posição sobre questões sobre as quais estavam desatentos. E para fazer falar a nós o que não estava audível, há que enfrentar situações comportando-se de modo diferente 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).

Quando o assunto é o corpo, não parece haver outra saída a não ser a de começar a acordar mundos que continuam adormecidos parecendo sem sentido (Bauman, 1999). O corpo do qual a medicina tratava até o século XVIII sofria de “líquidos esquentados” (inflamação) e “sólidos ressecados” (degenerescência dos tecidos). De lá para cá, não foi somente uma troca terminológica que se deu, mas uma ação fruto da relação de codependência entre um certo contexto e um certo tipo de inquietação.

O semiótico Thomas Sebeok (1991) salienta a importância do contexto e, diferindo do que habitualmente se pensa, afirma que o “onde” tudo ocorre nunca é passivo. O ambiente no qual uma informação é produzida, transmitida e interpretada, nunca é estático, mas uma espécie de contexto-sensitivo – por isso, as trocas entre corpos e ambientes são possíveis, e o corpo, que está sempre transitando por vários ambientes/contextos, vai trocando informações que tanto o modificam como modificam os ambientes. Evidentemente, há uma taxa de preservação que garante a unidade e a sobrevivência de cada ser vivo, nesse processo de co-transformações que não estanca entre corpo e ambiente.

Talvez a célula seja um bom exemplo para se pensar esse tipo de relação:

“Muitas moléculas entram e saem da célula, em contrapartida, outras não podem fazê-lo. Mas a célula não é um recipiente contenedor. Ao contrário, ao entrar uma molécula dentro dela, passa a fazer parte da organização celular. As moléculas não recebem vida porque a vida não é uma propriedade das moléculas em si. A vida se relaciona com a organização, com a rede de relações e as propriedades emergentes da interação. No

entanto, atravessar uma membrana implica em uma transformação da rede de relações e gera uma transformação da identidade (que já não pode ser pensada em si e por si mesma, mas em um emaranhado relacional co-evolutivo)” (NAJMANOVICH, 2001, p.24-25).

A noção de contexto varia. Sebeok define contexto como o reconhecimento que um organismo faz das condições e maneiras de poder lidar efetivamente com as informações. Contexto inclui, portanto, sistema cognitivo (mente), mensagens que fluem paralelamente, a memória de mensagens prévias que foram experienciadas e, sem dúvida, a antecipação de futuras mensagens, que ainda serão trazidas à ação, e que existem como possibilidade.

Nestas antecipações, há um tema que se impõe - o instinto (ver Pinker, 1997 e 2000) - essa pré-disposição comportamental apta a operar antes de qualquer experiência. Processos co-evolutivos entre corpo e ambiente produzem uma rede de pré-disposições perceptuais, motoras, de aprendizado e emocionais, e a sua implicação no meio é inevitável e fundamental para o que daí surge como linguagem, especialmente quando se lembra que a linguagem nasce da segregação. Identificar algo implica em separá-lo do que ele não é. Ou seja, a prática de nomear depende da eficiência do ato de classificar. O nomear desenha topologias e tem uma duração que lhe independe, pois tudo o que se põe no mundo segue um percurso que a mistura de acaso e causalidade vai configurando.

O contexto não é um recipiente povoado por coisas que o conformam; o contexto está sempre mudando porque o conjunto de coisas que o forma também se transforma. As atualizações são contínuas, articulatórias e descentradas, uma vez que o trânsito permanente instabiliza as noções de dentro e fora. Assim, o contexto e tudo que o forma passam a ser lidos como estados transitórios em um fluxo permanente de mudanças.

Corpo

Desde sempre, nós vamos construindo o mundo pegando coisas daqui e dali, em práticas que vão estreitando as trocas entre a química da vida e o ambiente. Em nossas construções de mundo, os entendimentos de ‘corpo’ estão submetidos aos regimes de produção de sentidos que vão sendo engendrados ao longo do tempo. Mas, como a percepção do corpo se dá de acordo com o conhecimento que se tem a seu respeito, o nome ‘corpo’ vai variando, identificando referências distintas, ao longo da história. Hoje, tornou-se o protagonista da transformação da política em biopolítica, com o Estado passando a regular a sociedade a partir da redução do corpo à sua vida biológica.

Se voltamos à Marx, em *O Capital*, leremos que:

“Não só o trabalho é dividido e suas diferentes frações distribuídas entre os indivíduos, mas o próprio indivíduo é mutilado e transformado no aparelho automático de um trabalho parcial, tornando-se, assim, realidade a fábula absurda de Menenius Agripa²⁴ que representa um ser humano como simples fragmento de seu próprio corpo”

(MARX, v.1, 0.412-3, apud GHIRALDELLI JR, 2007, p.64)

O corpo do mundo deste tipo de trabalho fica reduzido às suas partes, maquinificado nas linhas de montagem das fábricas, materializando o taylorismo²⁵ - modelo de corpo que, mais tarde, Charlie Chaplin vai apresentar em *Tempos Modernos* (1936) e que se popularizará como a imagem de corpo aceita como capaz de promover desenvolvimento social. Quando a divisão do trabalho produzida dentro da fábrica, juntamente com a disciplina que a regula, escorre para a sociedade e passa a constituir o seu modelo de administração, o seu padrão disciplinar, essa é a imagem de

24. Menenius Agripa, senador romano que usou, em um de seus discursos, a fábula sobre membros do corpo humano que se revoltam contra a barriga.

25. Frederick Taylor, engenheiro, escreve *O princípio da administração científica* em 1891, livro no qual disciplina o trabalho nas fábricas através de um tipo de organização que controla os tempos e os movimentos dos operários, ou seja, de seus corpos.

corpo que lá se implanta. Não é o corpo da excitação, da dor, do prazer – mas o corpo docilizado que deve desempenhar bem as suas tarefas porque pode ser submetido, utilizado, transformado e aperfeiçoado (Foucault, 1983).

Foucault vai fazer uma leitura crítica desse corpo, voltando a Nietzsche via Merleau-Ponty, que entende o corpo como carne, sendo carne uma interligação de estruturas e forças que interagem sem dominância entre elas e sem existência de um centro controlador. Para Nietzsche, o corpo era uma superfície na qual um conjunto de forças subterrâneas eram reprimidas e transmutadas por um mecanismo de construção cultural, externo à ele. Tal mecanismo é apresentado com sendo a história, o que significa ser a história o instrumento que produz significações culturais - ou seja, linguagem – em um corpo tabula rasa.

O conceito de corpo como um organismo biológico no qual a cultura inscreve seus traços será contestado pelo conceito de corpomídia (KATZ & GREINER), que invalida o entendimento de que primeiro o corpo se forma e depois começa a lidar com os traços sociais do entorno.

“O que está fora adentra e as noções de dentro e fora deixam de designar espaços não conectos para identificar situações geográficas propícias ao intercâmbio de informação. As informações do meio se instalam no corpo; o corpo, alterado por elas, continua a se relacionar com o meio, mas agora de outra maneira, o que o leva a propor novas formas de troca. Meio e corpo se ajustam permanentemente num fluxo inestancável de transformações e mudanças” (KATZ & GREINER, 2001)

É a própria idéia de inscrição que carrega embutida a possibilidade de se pensar a existência de um corpo sem elas, um corpo natural antes do corpo cultural. Afinal, o que se inscreve (história, cultura) implica num local (corpo) para ser inscrito. Uma construção lógica dessa natureza deságua na possibilidade de se pensar em um corpo ontologicamente distinto deste corpo culturalmente construído. Foucault declara recusar tal possibilidade, mas quando emprega metáforas como “o corpo é a superfície inscrita de eventos”, acaba por reforçar tal entendimento.

Para Foucault e para Nietzsche, os valores culturais emergem como inscrições no corpo. A Teoria Corpomídia, propõe a inexistência do corpo fora da cultura, corpo e ambiente se codeterminam.

Corpomídia: o movimento como matriz da comunicação

Em 1987, o filósofo norteamericano Mark Johnson, professor de Ciência Cognitiva e Linguística e também de Ciência da Computação na Brown University, 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, um entendimento que se popularizou, mas que não se sustenta mais. Talvez as nossas ações mais básicas sejam as de ingerir e excretar, inspirar e expirar (que, evidentemente, dizem respeito a algo que entra e a algo que sai). Curiosamente, a comunicação também tem a ver com um entrar e sair, seja de lugares, recipientes, situações, espaços, tempos, de si mesmo, do outro, do grupo, e assim por diante. O que a perspectiva evolucionista aqui pleiteada agrega é a possibilidade de lidar com o binômio dentro/fora como complementaridade aberta e não como exterioridade mútua.

Como a comunicação se baseia no mesmo sistema conceitual que usamos para pensar e agir, a linguagem verbal se torna uma fonte importante de evidência do funcionamento do sistema. Importante, porém, não a única. Nosso sistema conceitual, que é encarnado e de raiz metafórica, ocupa um papel central, definindo as realidades cotidianas. Não há nada que esteja em um pensamento que não tenha estado também no sistema sensório-motor do corpo. Ou seja, quem dá início ao processo de comunicação é o movimento. Por isso também se torna indispensável saber como o corpo funciona.

Segundo Lakoff e Johnson (1998, 1999), conceitos não são apenas matéria do intelecto. Conceitos estruturam o que percebemos, como nos relacionamos com o mundo e com as outras pessoas, como nos comunicamos. Segundo eles, o modo como pensamos e agimos, o que experimentamos e o que fazemos em nosso cotidiano, tudo isso está sempre corporificado.

“Qualquer raciocínio que você faça usando um conceito exige que estruturas neurais do cérebro realizem esse raciocínio. Então,

a arquitetura de suas redes neurais determina os conceitos que você tem e, portanto, o tipo de raciocínio que você pode ter” (LAKOFF & JOHNSON, 1999, pg.16).²⁶

Sendo os conceitos estruturas neurais que nos permitem categorizar e raciocinar, tais atividades deixam de ser somente mentais, e passam a ser entendidas como corporificadas. E as primeiras implicações epistemológicas dessa proposição dizem respeito a compreender que raciocinar, perceber e funcionar motoramente passam a estar profundamente ligados. A razão passa a ser tratada na perspectiva do movimento, ou seja, corporificada.

Em termos cognitivos, o conceito configura-se como uma metáfora. Ao comunicar algo, há sempre deslocamentos (movimento com mudança de posição): 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 metáfora²⁷) vai necessariamente esconder outros aspectos do conceito e da experiência. Por isso, os conceitos são sempre parciais, sem capacidade para abarcar a totalidade dos fenômenos aos quais se referem.

O conceito, portanto, que é sempre fruto de um procedimento metafórico do nosso corpo, pois 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 os ambientes através das ações de se mover, manipular objetos, comer, e de nossas interações com outras pessoas, em termos sociais, políticos, psicológicos, econômicos, religiosos etc.

26. “Any reasoning you do using a concept requires that the neural structures of the brain carry out that reasoning. Accordingly, the architecture of your brain’s neural networks determines what concepts you have and hence the kind of reasoning you can do” (LAKOFF & JOHNSON, 1999, pg.16).

27. Aqui, a metáfora não é entendida como um recurso linguístico de imaginação poética, mas como o que o nosso corpo faz para existir, que é o procedimento de experienciar uma coisa em termos da outra. Nosso sistema conceitual é metaforicamente estruturado.

Nietzsche (1844-1900) já chamava a atenção para o fato do corpo agir como um tipo de razão, tanto que se permitiu chamá-lo de “grande razão”, uma razão maior do que aquela que os filósofos costumavam associar à mente separanda do corpo. A razão pela qual a fala não nasce de uma unidade chamada corpo, mas é o que aparece quando o corpo passa a comandar os processos sociais, está ligada ao fato de que, nesse mundo em que tudo precisa se tornar objeto da comunicação, não mais se pode pensar a realidade como sendo ordenada racionalmente, tendo como base um fundamento. Afinal, isso que se chama de realidade está a todo momento mudando, mesmo que não consigamos perceber à olho nu o que vai se passando.

Sendo o corpo e a realidade frutos sempre provisórios das trocas permanentes que fazem²⁸, os nomeares sobre o corpo se ajustam e se desajustam em relação aos contextos que vão sendo produzidos nessa relação, ao longo do tempo. Nos de agora, ocorre a hipertrofia da visibilidade do corpo e como as sociedades se tornam cada vez mais transparentes (Vattimo, 1992) porque nelas as formas de comunicação não param de se expandir, é justamente o corpo que nos remete à biopolítica.

O corpo conduz a (bio)política

A associação nascimento/lugar que estrutura o nacional-socialismo com seu Blut und Boden (solo e sangue) e a vinculação entre o lugar onde se nasce (ius soli) e de quem se nasce (ius sanguinis) formam um claro ponto de partida para o que vem acontecendo. Nos dois casos, é o puro fato do nascimento que assegura os direitos, ou seja, o corpo vale como vida nua²⁹, o tipo

28. Esse é o conceito de corpomídia (KATZ & GREINER, 2001, 2003, 2005).

29. Benveniste vai ao antigo direito romano para buscar a figura da ‘vida nua’ que, depois, Giorgio Agamben retoma de Walter Benjamin: o homo sacer, ou homem sacro, aquele que comete um crime hediondo, mas não pode ser sacrificado segundo os ritos da punição porque não possui cidadania. Se for morto, o seu executante não será punido. Ele é indesejado pelos deuses e pelos homens porque está fora da jurisdição de ambos.

O plano de Agamben para investigar o Homo Sacer iniciou-se com a publicação, em 1995, do volume I, Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua. Em 1998, escreveu o volume III, O que resta de Auschwitz, O arquivo e o testemunho. A primeira parte do que será o segundo volume saiu em 2003 com o título de Estado de Exeção. Ainda há um volume IV, que vai encerrar a série.

de vida que o Estado regula cada vez com mais eficiência. A associação entre

“A vida que, com as declarações dos direitos humanos tinha-se tornado o fundamento da soberania, torna-se agora o sujeito-objeto da política estatal (que se apresenta, portanto, sempre mais como “polícia”); mas somente um Estado fundado sobre a própria vida da nação podia identificar como sua vocação dominante a formação e tutela do “corpo popular” (AGAMBEN, 2004, pg.155).

Foucault (1926-1984), especialmente a partir do seu livro *Vontade de Saber* (1976), relacionará, cada vez mais intensamente, poder/saúde/corpo/vida. Dois anos antes, em 1974, inaugurou o conceito de biopolítica em uma palestra dada no Rio de Janeiro, com o título de “O nascimento da medicina social”,³⁰. Vai demonstrar que a racionalização da vida se transformou em dispositivo de dominação. Não será difícil perceber que para operar o tipo de “administração dos corpos” que está em curso, a vida precisou ser reduzida à sua condição biológica.

Trata-se de uma inversão do que vinha sucedendo, de acordo com Nietzsche, que chama a atenção para o fato de Sócrates seduzir a todos, apesar da sua feiúra. Salienta que o que estava em curso era uma prática apoiada no desprezo pela vida biológica, através da valorização do que as ideias podiam promover. Ideias tinham poder de encantamento e apagavam a feiura do corpo. Marca-se aí o que viria a se tornar uma supremacia da mente sobre o corpo, e que se manteve vigente por quase toda a história da filosofia.

Para entender essa relação, vale recorrer novamente à Agamben, que lembra que os gregos falavam da vida com duas palavras distintas: *zoé* (a vida natural que os homens compartilham com tudo o que é vivo) e *bios* (a vida socialmente formalizada de um indiví-duo ou um grupo).

30. Em 1979, ela foi publicada por Roberto Machado no *Microfísica do poder*, Ed. Graal.

“A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, zoé-bíos, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva” (AGAMBEN, 2002, pg.16).

A ‘vida nua’ (‘zoé’) foi dominando o espaço político. Nada mais escapa da regulação que atua na nossa subjetividade, no nosso inconsciente, na nossa sexualidade, sonhos, desejos, amores, percepções. Trata-se de uma atuação difusa, em rede, sem centro. Não mais vem de fora, como no tempo em que Foucault escrevia sobre os corpos disciplinados pelas instituições, pois agora somos nós – e não mais somente as instituições - os agentes dessa docilização.

Estado, ciência, capital e mídia se materializam em nós dissimulados no hedonismo e no consumo desenfreados que nos guiam, e também na crescente medicalização da nossa existência, empreendimentos que já estão “opacos no seu miolo e puídos nas suas beiradas” (Bauman, 1999), mas não percebemos.

“Prevalece, ainda e sempre a vida nua tomada agora na sua modalidade biológica - , forma dominante da vida por toda parte. Toda a discussão sobre a bioética, hoje em dia, estaria atravessada por uma tal concepção biológica da vida. A medicalização das esferas da existência as representações pseudocientíficas do corpo, da doença, da saúde, seriam expressões desse domínio da vida nua, e sobretudo da redução das formas de vida ao fato da vida” (PELBART, 2003, pg.61)

Hedonismo e hiperconsumismo se fortalecem em torno da biopolítica, essa política que só reconhece valor à vida nua, e que torna zoé e bíos indistintas, uma vez que não se concebe a vida nua como um puro estado biológico que será, mais tarde, levada para a ordem jurídica. Na nossa sociedade, a vida nua sempre pertence às políticas de natalidade, alimentação, moradia, educação e saúde que estiverem em curso onde ela existir. A vida nua seria a vida como um fato: em nome dela o poder se exerce quando, para protegê-la, a coloca no centro de suas ações. Bíos seria a forma que esse fato toma, e, agora, pensando-a com o apagamento

da diferença entre público e privado que os meios de comunicação vêm intensificando, fica ainda mais clara a inadequação dos conceitos gregos de zoé e bíos para se pensar o corpo hoje.

A vida nua e animal não está despida daquilo que a cerca e de tudo o que a antecedeu. Todo corpo é sempre um corpomídia, isto é, um estado transitório das trocas que faz com os ambientes. Assim, a vida nua, essa força produtora das formas de vida que podem surgir, age nesse trânsito de trocas que promove mestiçagens entre natureza e cultura.

Se lembrarmos que o capital é uma forma de realizar a produção, e não se refere somente ao acúmulo de recursos e mercadoria, vamos reconhecer que não mais vivemos em um mundo pautado somente pela linha de montagem da produção industrial. O corpo a ela ajustado vive modificações intensas em uma transnacionalização que ecoa a do próprio capitalismo. Içado a uma condição em si mesma, permite que descobertas a seu respeito sejam universalizadas, ignorando condições e necessidades locais. Todos os humanos devem tomar vitamina C, a vitamina C não tem o efeito desejado a não ser quando administrada em uma certa dose, o sal é perigoso, o açúcar é nocivo, recomenda-se tomar uma taça de vinho por dia, exercícios são indispensáveis, não se deve comer à noite, é preciso começar o dia tomando um copo de água etc.

O Tratado da Saúde Perfeita, que garantiria a extensão da juventude, continua sendo revisto e reescrito, produzindo comportamentos sociais. Juntas, zoé e bíos desenham a biopolítica da qual somos agora corposmídia.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio. Profanações. Boitempo Editorial, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua, vol. I. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.
- COSTA, Jurandir Freire. O Vestígio e a Aura: Corpo e Consumismo na Moral do Espetáculo, Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2004.
- GLEISER, Marcelo. “Stevie Wonder, Lucrécio e o medo”, Folha de S. Paulo, Caderno Mais!, pg.3, 14/02/2010.
- ORTEGA, Francisco. “Da Ascese à Bioascese, Ou do Corpo Submetido à Submissão do Corpo”, em Imagens de Foucault e Deleuze, Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- PELBART, Peter Pal. Vida Capital, São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.
- FOUCAULT, Michel. A Ordem do Discurso. São Paulo: Edições Loyola, 2002, 1971.
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.
- GHIRALDELLI Jr, Paulo. O corpo. Filosofia e educação, São Paulo: Editora Ática, 2007.
- JOHNSON, Mark. The Body in the Mind: the bodily basis of meaning, imagination and reason. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- KATZ, Helena & GREINER, Christine. “Corpo e processo de comunicação”, Revista Fronteiras, 2001.
- LAKOFFf, George & Mark JOHNSON. Philosophy in the flesh, the embodied mind and its challenge to western thought. New York: Basic Books, 1999.
- LAKOFF, George. & Mark JOHNSON. Metáforas da Vida Cotidiana. Educ/Mercado de Letras, 2002.
- MATTELARD, Armand. L, invention de la communication, Paris: Édition de la Découverte, 1997,1994.

- NAJMANOVICH, Denise. O sujeito encarnado. Questões para pesquisa no/do cotidiano. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zaratustra:. Editora Bertrand Brasil, 1998.
- SEBEOK, Thomas. The sign is just a sign. Indiana: Indiana Press, 1991.

MEMÓRIA BIBLIOGRÁFICA DO LIVRO

A maioria dos autores e livros que constam na memória bibliográfica listada a seguir, foi citada no livro. Há exceções como algumas obras de filosofia e suas fontes secundárias que embora não tenham sido mencionadas, podem auxiliar os leitores nos desdobramentos de suas pesquisas. Este é um livro escrito para estudantes, cujo objetivo é dar pistas e introduzir certas questões sem a pretensão de esgotá-las, por isso a bibliografia foi sendo desdobrada para auxiliar na continuidade dos processos. Desta vez, diferentemente do que havia feito no livro anterior, preferi não separar as referências por temas. Pareceu mais coerente enredar tudo, obedecendo apenas a ordem alfabética, como de costume.

É ainda importante dizer que além dos livros acadêmicos, muitos filmes, espetáculos, poemas, exposições de arte e conversas foram essenciais para a formulação do roteiro e as escolhas dos tópicos estudados, uma vez que o tema do corpo em crise é marcado pelo atravessamento de saberes. Das referências internacionais, foram particularmente marcantes alguns artistas japoneses que fizeram parte do movimento *angura* atuando na dança, no teatro, nas artes plásticas, na literatura e no cinema, sobretudo entre 1960 e 1980. A eles dedicarei uma parte importante da continuação desta pesquisa em futura publicação que discutirá os novos estatutos do corpo no Japão.

- ADORNO, Theodor. *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, [1968] 2008.
- ADORNO, Theodor. *Negative Dialectics*, trad. E.B. Ashton. New York: Continuum, 1973.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer, o poder soberano e a vida nua I*, trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz, o arquivo e a testemunha* trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: ed. Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*, trad. Selvino J. Assmann São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. trad. Lisboa: Presença, 1993.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Unichapecó, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. *The Open*, trad. Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção, homo sacer II* trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: ed. Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Stanzas, Word and Phantasm in Western Culture*, trad. Ronald L. Martinez. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- AGAMBEN, Giorgio. *Means without end, Notes on politics*, trad. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis: Minnesota University Press, 2000.
- AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte, um seminário sobre o lugar da negatividade*, trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- AMÉRY, Jean. *At the Mind's Limit Contemplations by a Survivor of Auschwitz and Its Realities*. Trad. Sidney and Stella P. Rosenfeld. Bloomington: Indiana University Press, 1977, 1980.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, trad. Roberto Raposo. Lisboa: Relógio D' Água, 2001.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin, 1963.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo, anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*, trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ÁRIES, Philippe. *Western Attitudes toward death from the Middle Ages to the Present*, trad. P.M. Ranum. London: Marion Boyars, 1974.
- ARNHEIM, Rudolf. *Visual Thinking*. Berkeley: University of California Press, 1969.
- ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle* (ed) Jonathan Barnes. Princeton: Bollingen, 1984.

- ARTAUD, Antonin. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 2004.
- ALTHUSSER, Louis. "Ideologie et appareils ideologiques d' État" in *Positions* 1964-1975. Paris: Éditions Sociales 1976.
- AUSTIN, John. *How to do things with words* Oxford: Oxford University Press, 1976.
- AYDEDE, Murat. (ed) *Pain, New Essays on its Nature and the Methodology of its Study* London: Bradford Books, 2005.
- BADIOU, Alain. *Ethics: an Essay on the Understanding of Evil*, trad. P.Hallward. New York:Verso, 2001.
- BARTHES, Roland. "L'Éffet de réel" in *Communications* 11, p84-89, 1968.
- BARTHES, Roland. "Sur la théorie" in *Oeuvres Complètes*, vol 2. Paris: Seuil, 1994.
- BATAILLE, George. "Dossier de Lascaux" in *Oeuvres Complètes*, t.IX Paris: Gallimard 1979
- BATAILLE, George. "À propôs de récits d' habitants d'Hiroshima" in *Oeuvres Complètes*, t. XI, Paris: Gallimard 1988
- BATAILLE, George. "La part maudite" in *Oeuvres Complètes*, vol I. Paris: Gallimard 1988.
- BATAILLE, George. *A História do Olho*, trad. Eliane Robert Moraes. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003.
- BATAILLE, George. "Abjection et les Formes Miserables" in *Oeuvres Complètes*, vol II. Paris: Gallimard, 1922-1940.
- BATAILLE, Georges. *L' Erotisme*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1957.
- BATAILLE, Georges. *L' Expérience Intérieure*. Paris: Gallimard, 1954.
- BAUDRILLARD, Jean. *Symbolic Exchange and Death*, trad. I.H.Grant. London: Sage, 1993.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*, trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,1999
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*, trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989, 1998.
- BENJAMIN, Walter. *Reflections*, trad. Edmund Jephcott. New York: Schocken, 1978.1978
- BERTHOZ, Alain. *Le sens du mouvement*. Paris: Odile Jacob. 2001

- BERTHOZ, Alain. *La Décision*. Paris: Odile Jacob, 2003.
- BERTHOZ, Alain. et Gerard Jorland *L'Empathie*. Paris: Odile Jacob, 2004.
- BERQUE, Augustin. *Du geste a la citè, formes urbaines et lien sociale au Japon*. Paris: Gallimard, 1993.
- BERQUE, Augustin. "Mediance et être vers la vie" in *Ebisu-Études Japonaises*, v. 40-41. Paris: Maison franco-japonaise, Automne 2008-Été 2009.
- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*, trad. Myriam Ávila, Eliana L. L. Reis e Gláucia R.Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- BLACK, Joel. *The Reality Effect, Film Culture and the Graphic Imperative*. New York: Routledge, 2001.
- BLOOM, Harold. *The Western Canon*. New York: Harcourt Brace, 1994.
- BOIS, Yve-Alain; KRAUSS, Rosalind. *Formless, a User's Guide*. New York: Zone Books, 1999.
- BOURDIER, Pierre. *Le Sens Pratique*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.
- BORDO, Susan. *Enbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley: University of Califórnia Press, 1993.
- BUTLER, Judith. *Subjects of Desire, Hegelian Reflections in twentieth century France*. New York: Columbia University Press, 1987.
- BUTLER, Judith. *Bodies that Matter*. New York: Routledge, 1993.
- BUTLER, Judith. *Precarious Life, the Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, 2006.
- CANGUILHEM, George. *The Normal and the Pathological*, trad. Carolyn R. Fawcett. New York: Zone Books. 1991
- CAILLOIS, Roger. *Les Jeux et les Hommes, le masque et le vertige*. Paris: Gallimard, 1967.
- CAMPOS, Haroldo. *Metalinguagem, Ensaios de Teoria e Critica Literária*. Petrópolis: ed. Vozes, 1970.
- CARROLL, Noel. *Theorizing the Moving Images*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- CÉLINE, Louis-Ferdinand. *Journey to the End of the Night*, trad. John H.P. Marks. Boston: Little Brown, 1934.

- CHOMSKY, Noam. *Para entender o poder*, trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- CHURCHLAND, Paul. M. *Matéria e Consciência, uma introdução contemporânea à filosofia da mente*, trad. Maria Clara Cescato. São Paulo: UNESP, 1998 [1988].
- CLARK, Andy. *Being There, Putting Brain, Body, and World together Again*. Cambridge: Bradford Books, 1997.
- CLARK, William. *Sexo e as Origens da Morte*, como a ciência explica o envelhecimento e o fim da vida, trad. Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2006.
- CORNELL, Drucilla. *The Philosophy of the Limit*. New York: Routledge, 1992.
- DAMÁSIO, António. *O erro de Descartes, emoção, razão e o cérebro humano*. trad. Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- DAMÁSIO, António. *Em busca de Espinosa, prazer e dor na ciência dos sentimentos*, trad. do autor. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DARWIN, Charles. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Princeton, Princeton University Press, 1981.
- DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- DEAN, Carolyn J. *The Self and its pleasures, Bataille, Lacan and the history of the decentered subject*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*, trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *Filosofia em Tempo de Terror, diálogos com Habermas e Derrida* (trad) Roberto Muggiati (org.) Giovanna Borradori. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- DERRIDA, Jacques. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil [1967], 1979.
- DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- DERRIDA, Jacques. *Donner la mort in L' éthique du don, Jacques Derrida et la pensée du don*. Paris: Metailié-Transition, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Dicionário de Filosofia*, trad. Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: ed. 34, 1992, 2005.

- DELEUZE, Gilles. et Felix Guattari. *Milles Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- DEWEY, John. *Art as Experience*, vol 10 of Later Works, 1925-1953, ed. Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1991.
- Didi-Huberman *La ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*. Paris: Macula, 1995.
- DOLLIMORE, Jonathan. *Death, Desire and Loss in Western Culture*. London: Penguin, 2001
- DOSSE, François. *História do Estruturalismo*, volumes 1 e 2, trad. Álvaro Cabral. Bauru: Edusc, 2007.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*, trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- EAGLETON, Terry. *O fim da teoria, um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo*, trad. Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.
- ELKINS, James. *Pictures of the Body, pain and metamorphosis*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- ERLICH, Paul. *Human Natures, genes, cultures and the human prospect*. New York: Penguin Books, 2000.
- ESPÓSITO, Roberto. *Bios, Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: Minnesota University Press, 2008
- ESPINOSA, B. *Ética*, trad. Thomas Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- FOSTER, Hal. *The Return of the Real, the Avant-Garde at the End of the Century*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Hommage à Hyppolite*. Paris: PUF, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir, história da violência nas prisões*, trad. Lúcia Ponde Vassallo. Petrópolis: ed. Vozes, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *Le Corps Utopique, Les Hétérotopies*. Paris: Lignes, 1966, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*, trad. Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade, a Vontade de Saber*, vol 1, trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2006.

- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. São Paulo: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, [1966], 2007.
- FREUD, Sigmund. *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press, 1953-1974.
- GALLESE, Vittorio; GOLDMAN, Alvin. "Mirror Neurons and the simulation theory of mind-reading" in *Trends in Cognitive Science*, 12 (ed) Stravoula Kousta. New York: Elsevier, 2008.
- GALLESE, Vittorio. "The Shared Manifold Hypothesis, From Mirror Neurons to Empathy" in *The Journal of Consciousness Studies*, 8, n.5-7, p 33-50. Imprint, 2001.
- GARBER, Marjorie. "Out of Joint" in *The Body in Parts, fantasies of corporeality in Early Modern Europe*. (ed) David Hillman and Carla Mazzio. New York: Routledge, 1997.
- GAZZANIGA, Michael. *The Ethical Brain*. New York: Dana Press, 2005.
- GIBSON, J.J. *The senses considered as Perceptual Systems*. Boston: Houghton-Mifflin, 1966.
- GREIMAS, Algirdas. *Julien De L' Imperfection*. Périgueux: Fanlac, 1987
- GREINER, Christine. *O Corpo, pistas para estudos indisciplinados*. São Paulo: ed. Annablume, 2005.
- GROSZ, Elisabeth. *Chaos, Territory, Art, Deleuze and the Framing of Earth*. New York: Columbia University Press, 2008.
- HARAWAY, Donna. "The Cyborg Manifesto" in (org) S. During *The Cultural Studies Reader*. New York: Routledge, 1988, 1999.
- HAUSER, Marc. *The Evolution of Communication*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- HAUSER, Marc. *Moral Minds, How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: Harper Collins, 2006.
- HEGEL, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 1977 (em português Fenomenologia do espírito. Petrópolis: Vozes, 1992, vol 1 e 2).
- HEIDEGGER. *O Ser e o Tempo*, trad. Márcia Sá Cavalcanti Schuback. São Paulo: Vozes, 2006.
- HELMHOLTZ, H. "Treatise on physiological optics", trad. J.P. Sothall. New York: Dover, 1962.

- HERCOLES, Rosa Maria. “Formas de Comunicação do Corpo – novas cartas sobre a dança”, tese de doutorado defendida no Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da PUC-SP, 2005.
- HURLEY, Susan. “Animal action in the space or reasons” in *Mind and Language*, 18.
- HUSSERL, Edmund. “Material Things in their Relation to Aesthetic Body” in *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy, Book 2: Studies in the Phenomenology of Constitution*, trad. Richard Rojcewicz and André Schuwer, *Collected Works*, vol 3. Dordrecht: Kluwer, 1989.
- JACOB, François. *O rato, a mosca e o homem*, trad. Maria de Macedo Soares Guimarães. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- JAMES, William. *The principles of psychology*, 2 vols. New York: Dover, 1890/1950.
- JANET, P. *Les Débuts de l' intelligence*. Paris: Flammarion, 1935.
- JOHNSON, Mark. *The meaning of the body, Aesthetics of Human Understanding*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- KANT, Immanuel. *A Crítica da Razão Pura*, trad. Lucimar A.C. Anselmi e Fulvio Lubisco. São Paulo: Ícone, 2007.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*, trad. Paulo Barrera, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica do Julgamento*, 1790.
- KOBIALKA, Michal. *This is my body, representational practices in the Early Middle Ages*, 2003.
- KOBIALKA, Michal. “Delírio da Carne: Arte e Biopolítica no Espaço do Agora” in *Leituras da Morte* (orgs) Christine Greiner e Claudia Amorim. São Paulo: ed. Annablume, 2003.
- KRACAUER, Siegfried. *Theory of Film: the Redemption of Physical Reality*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- KRISTEVA, Julia. *The Power of Horror*. New York: Columbia University Press, 1982.
- KRISTEVA, Julia. *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Fayard 1988.
- KURIYAMA, Shigehisa. *The expressiveness of the body, and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*. New York: Zone Books, 1999.

- LACAN, Jacques. *Seminar XX*. New York: Norton, 1998.
- LACAN, Jacques. *Écrits I et II*. Paris: Seuil, [1970], 1971.
- LANDOWSKI, Eric. *Presenças do Outro, Ensaios de Sociosemiótica*, trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: ed. Perspectiva, 2002.
- LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho Imaterial, formas de vida e produção de subjetividade*, trad. Mônica Jesus. São Paulo: DP&A 2002.
- LAZZARATO, Maurizio. *Puissance de l' invention: la psychologie économique de Gabriel Tarde contre l' économie politique*. Paris: Les Empêcheur de penser en ronde, 2002.
- LEPECKI, André. (org) *On the Presence of the Body*. New York: Routledge, 2004
- LEVI, Primo. *Se questo è un uomo* Roma: Giulio Einaudi, 1958.
- LEVI, Primo. *Afogados e Sobreviventes* São Paulo, Paz e Terra, 2004.
- LEVI, Primo. *A Trégua* São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trad. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*, trad. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Philosophy in the Flesh*. Massachussets: Bradford Books, 1999.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metaphors we live by* Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- LEACH, Neil. *Camouflage*. Massachussets: MIT Press, 2006
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les Structures Élémentaires de la parenté*. Paris: De Gruyter, 1952.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthopologie Structurale*. Paris: Plon, 1958.
- LLINÁS, Rodolfo. *I of the Vortex, from neurons to self*. London: Bradford Books, 2002.
- LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- LUHMANN, Niklas. *The Social System*. Stanford: Stanford Unviersity Press, 1984.

- MARGULIES, Ivone. (ed) *Rites of Realism, Essays on Corporeal Cinema*. Durham: Duke University Press, 2003.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. *La educación desde la comunicación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2007.
- MARX, Karl. *Elementos Fundamentais para a Critica da Economia Política 1858*.
- MASAKATSU, Gunji. *Buyo, the Classical Dance*. New York and Tokyo: Weatherhill/Tankosha, 1985.
- MAUSS, Marcel. "Les techniques du corps" in *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Puf, 1936.
- MAUSS, Marcel. "Essai sur le sacrifice" in *Oeuvres I: les fonctions sociales du sacré*. Paris: Minuit, 1968.
- MELBERG, Arne. *Theories of Mimesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- MURRAY, Timothy. *Mimesis, Masochism & Mime, the politics of theatricality in contemporary french thought*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997.
- NAGIB, Lucia. "Materialismo corporeo" in *Leituras do Sexo (orgs) Christine Greiner e Claudia Amorim*. São Paulo: Annablume, 2006.
- NAGIB, Lucia. *Nascido das Cinzas, autor e sujeito nos filmes de Oshima*. São Paulo: Edusp, 1995.
- NANCY, Jean-Luc. *La Communauté desouvrée*, 1986.
- NEGRI, Antonio. *5 lições sobre o Império*, trad. Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2003.
- NEGRI, Antonio. *Exílio seguido de Valor e Afeto*, trad. Renata Cordeiro. São Paulo: Iuminuras, 2001.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Multidão, guerra e democracia na era do império*, trad Clovis Marques. Rio de Janeiro: Ed.Record, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Considerações Extemporâneas*.
- NIETZSCHE, F. *O Nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo*, trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

- NÖE, Alva. *Action in Perception*. Cambridge: MIT Press, 2004.
- OPHIR, Adi. *The Order of Evils, the Ontology of Morals*. New York: Zone Books.
- PATRAKA, Vivian. *Spectacular Sufferingm Theater, Fascism, and the Holocaust*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- PEIRCE, Charles Sanders. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed Charles Hartshorne, Paul Weiss and Arthur W. Burks. Cambridge: Harvard University Press, 1935-1966.
- PELBART, Peter Pal. *Vida Capital, ensaios de biopolítica*. Iluminuras, 2003.
- PIAGET, Jean. *The origino f intelligence in children*. New York: Basic Books, 1952.
- PIAGET, Jean. *Biology and Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- PINKER, Steven. *Do que é feito o pensamento, a língua como janela para a natureza humana*, trad. Fernanda Ravagnani São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *A Nova Aliança*, trad. 1984.
- PRIGOGINE, Ilya. *O Nascimento do Tempo*, trad. João Gama. Rio de Jnaeiro, edições 70.
- RIZZOLLATI, Giacomo; SINIGAGLIA, Corrado. *Lãs Neuronas Espejo, Los mecanismos de la empatia emocional*, trad. Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós, 2006.
- ROACH, Joseph. *Cities of the Dead Circum-Atlantic Performance*. New York: Columbia University Press, 1996.
- SAFLATE, Vladimir. *Cinismo e falência da critica*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- SASSO, Robert; VILLANI, Arnaud. (org) *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: Centre de Recherches d' Histoire des Idees, 2003.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Loose Leaf, 1916.
- SCARRY, Elaine. *The Body in Pain, the Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press, 1985.
- SHEETS-JOHNSTONE. *The Roots of Power, animate form and gendered bodies*. Chicago: Open Court, 1994.
- SHERRINGTON, G.S. "Observation on the sensual role of the proprioceptive nerve supply of extrinsic ocular muscles" *Brain*, vol 41, p 332-343.

- SLOTTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano, uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*, trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- SLOTTERDIJK, Peter. *No mesmo barco, ensaio sobre a hiperpolítica*, trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade 1993.
- SLOTTERDIJK, Peter. *A mobilização infinita para uma crítica da cinética política*. Lisboa: Relógio D' Água, 2002.
- SLOTTERDIJK, Peter. *O desprezo das massas, ensaio sobre as lutas culturais na sociedade moderna*, trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Critique of Cynical Reason*, trad. Michael Eldred. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- SLOTTERDIJK, Peter. *A mobilização infinita, para uma crítica da cinética política*, trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio D' Água, 2002.
- SONTAG, Susan. *Illness as metaphor*, 1977.
- SOUSA, Boaventura de Souza. *A Gramática do Tempo*. São Paulo: Cortez, 2006.
- SOUSA, Boaventura de Souza. *Introdução à uma Ciência Pós-Moderna*. Porto: Afrontamento, 2002.
- SOUSA, Boaventura de Souza. *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.
- TAUSSIG, Michael. *Mimesis and Alterity*. London: Routledge, 1993.
- TODOROV, Tzvetan. "Crime against Humanities" in *The New Republic*, 3 juillet, 1989 p. 28-30.
- VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. *L'Inscription Corporelle de l'Esprit 1991, science cognitives et expérience humaine*, trad. Vêronique Havelange. Paris: Seuil, 1991, 1993.
- VARELA, Francisco. "Intimate Distances- Fragments for a Phenomenology of Organ Transplantation" in *Journal of Consciousness Studies* 8. n. 5-7, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre. *La mort dans les yeux*. Paris: Hachette, 1985.
- VIRNO, Paolo; HARDT, Michael. *Radical Thought in Italy, a Potential Politics*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1996.
- VIRILIO, Paul. *Ground Zero*, trad. C. Turner. New York: Verso, 2002.

- VIRILIO, Paul. *Art and Fear*, trad. Julie Rose. New York: Continuum, 2003.
- VIRNO, Paolo. *A Grammar of the Multitude, For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, trad. Isabella Bertolotti, James Cascaito e Andréa Casson. New York: Semiotext(e), 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metaphysique Cannibales, Lignes d' anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; COSTA, Manuela L. Carneiro da. "Vingança e temporalidade: os Tupinambás" in *Anuário Antropofágico* 85. Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro, 1986.
- WATSUJI, Tetsurô. *Fûdo*, trad. Augustin Berque (manuscrito do autor), 2005.
- WEISS, Allan S. *Breathless, Sound recording, Disembodiment and The Transformation of Lyrical Nostalgia*. Connecticut: Wesleyan University press, 2002.
- WELLTON, Donn. *Body and Flesh, a philosophical reader*. Oxford:Blackwell, 1998.
- WILSON, Robert. *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Massachusetts: MIT Press,1999.
- Wilson e Lumsden *Genes, Mind and Culture, the coevolution process*. New York: World Scientific Publishing Company, [1979], 2005.
- WITTEGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. New York: Wiley-Blackwell, [1953], 2009.
- ZIZEK, Slavoj. *The Puppet and the Dwarf, the Perverse Core of Christianity*. Cambridge: MIT Press, 2003.
- ZIZEK, Slavoj. *The Ticklish Subject, the absent centre of political ontology*. New York: Verso, 1999.
- ZIZEK, Slavoj; GLYN, Daly. *Arriscar o Impossível, Conversas com Zizek*, trad. Vera Ribeiro. São Paulo: ed. Martins Fontes, 2006.
- ZIZEK, Slavoj. *Organs without Bodies, on Deleuze and Consequences*. New York: Routledge, 2004.

