

Que lugar para a corporeidade no cenário dos saberes e práticas *psis*?

Catarina Resende,¹★ Hélia Maria Oliveira da Costa Borges,^{II}
Eduardo Passos,^I Marcia Moraes,^I Ruth Silva Torralba Ribeiro^{II}

^I Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil

^{II} Faculdade Angel Vianna, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

O presente artigo realizado por pesquisadores do Laboratório de Corporeidade e Subjetividade (CORPOREILABS – Universidade Federal Fluminense [UFF], Faculdade Angel Vianna [FAV], Universidade Federal do Rio de Janeiro [UFRJ], Universidade Federal do Ceará [UFC]) surge da necessidade de explicitar o tema da corporeidade nos saberes e práticas *psis* na contemporaneidade. O sujeito moderno emerge de uma radical experiência de separação eu-mundo e a subjetividade, entendida por uma perspectiva representacional, sofre uma cisão dos processos sensíveis do corpo. No intuito de afirmar uma outra política de percepção a respeito da subjetividade, afirma-se nesse artigo a necessidade de incluir nos estudos da subjetividade sua relação intrínseca com os processos de corporeidade. Desde esta perspectiva se abre uma clínica e um modo de pesquisar como processualidades, em que a dimensão sensorial, ética, estética e política são convocadas.

Palavras-chave: corporeidade; subjetividade; pesquisa; criação.

What place for corporeality in the scene of *psis* knowledge and practices?

Abstract

The present article carried out by researchers of the Laboratory of Corporeality and Subjectivity (CORPOREILABS – Fluminense Federal University [UFF], Angel Vianna College [FAV], Federal University of Rio de Janeiro [UFRJ], Federal University of Ceará [UFC]) arises from the need to explain the subject of corporeity in *Psis* knowledges and practices in the contemporary world. The modern subject emerges from a radical experience of separation from the world and subjectivity, understood by a representational perspective, undergoes a split of the sensory processes of the body. To affirm another policy of perception regarding subjectivity, it is stated in this article the need to include in the studies of subjectivity its intrinsic relation with the processes of corporeality. From this perspective opens a clinic and a way of researching as processualities, in which the sensorial, ethical, aesthetic and political dimension are summoned.

Keywords: corporeality; subjectivity; research; creation.

Sem a luz da dúvida, o ódio cresce melhor
(COUTO, 2012, p. 83).

Nada fácil esboçar o começo de um texto, hipertexto, tecido na diversidade constituída por várias mãos, diversos modos de apreensão de signos. Cartografia de uma paisagem complexa, que convoca uma construção situada e temporária, desafiando a tradicionalidade vetorizada de uma lógica racional que insiste em aniquilar a instabilidade da dúvida no processo do conhecimento.

Como uma tela em branco, uma coreografia por vir, passamos a nos ocupar dos contornos de um território onde gesto, traço, poderão formar sua sequência. Território para composição-decomposição necessária à emergência dos acasos – que integram a manifestação artística – e que, aqui neste texto, se coloca através de um pensamento crítico a partir de práticas de subjetivação implicadas na emergência do homem contemporâneo.

A experiência de se tornar adulto vivida na cultura, tem sido marcada pela violência exercida pelo pensamento do homem que tem se sustentado na razão/consciência. Violência bem estabelecida como resultado, não só da dissociação entre corpo e razão, como vários teóricos e pensadores de diferentes áreas do conhecimento nos têm

apontado, mas, também, na marca contemporânea do excesso de eu que pode ser visto na exibição contínua do sujeito espetacularizado em seus fazeres.

O sujeito nasce, na modernidade, da radical experiência de rachadura entre o eu e o mundo, rachadura que se constitui pela ausência do contato com a produção incessante da existência. Produção realizada através da vivência sutil, via corporeidade, no silêncio e obscuridade do que não está nem no homem interior, nem no exterior, mas, nos campos de produção da vida incansável em sua turbulência.

Portanto, dizemos que é na consciência que se apóia na hipertrofia de um corpo alienado, esvaziado que se impossibilita o pensamento crítico que convoca a constante reinvenção de mundo. O homem identitário, individualizado pensa para ausentar-se. Assim, na busca cientificista pelo ideal de si, afasta-se da proliferação e multiplicidade de mundos possíveis visando ser o homem superior da razão. Agamben (2008) nos mostra, com profunda clareza as implicações deste projeto no sofrimento do homem contemporâneo como expressão paradigmática do massacre hitlerista na busca por uma raça de homens superiores.

Dentre os pensadores da cultura, críticos ao projeto da modernidade, é importante ressaltar Freud e sua psicanálise. A psicanálise, desde a formulação inicial, surge com uma proposta transgressiva aos saberes instituídos que, a partir da *luz da dúvida*, se caracterizou e se caracteriza pela extrema mobilidade de seus conceitos

*Endereço para correspondência: Universidade Federal Fluminense, Centro de Estudos Gerais, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Rua Professor Marcos Waldemar de Freitas Reis, Campus do Gragoatá, Bloco O, sala 218. São Domingos - Niterói, RJ – Brasil. CEP: 24210201. E-mail: catarinamresende@gmail.com, borges.helia@gmail.com, e.passos@superig.com.br, mazamorae@gmail.com, ruthtorralba@gmail.com

e decorrentes transformações e que se constitui como um campo de pesquisa sobre produção de subjetividades, nas bordas dos saberes, operando novos conjuntos como referenciais para pensar o sujeito. Nasce com a potência da denúncia de uma cultura que centraliza seu projeto em uma perspectiva racionalista, propondo como agente perturbador o fato de que o homem vive do seu isso: o inconsciente como corporeidade revela a fragilidade da consciência tão cara ao projeto iluminista.

Freud parte do que a ciência não conseguia dar conta, das marcas manifestas nos corpos sensíveis das históricas. O sexual e o infantil, temas de que se ocupou e que faz erodir a perspectiva da certeza, do fundamento e da verdade calcada na racionalidade da consciência iluminada.

Embora o caminho tortuoso de Freud tenha favorecido a emergência de fascismos instituídos no campo analítico, grande parte de suas conceituações permanecem marcadas pela dissidência de seus começos. Cabe, portanto, retomá-los.

Na psicanálise clássica ou ortodoxa, vemos desaparecer a força do campo intensivo – a corporeidade sofre um aborto, pois que a subjetividade entendida desde o campo representacional resta estacionário no conflito edípico, no desejo como falta e na lógica binária da supremacia fálico/castrado: como se não bastasse Deleuze e Guattari (2010) para denunciar o absurdo deste projeto. Mesmo com as releituras sucessivas oriundas das contribuições veiculadas por estes dois autores à psicanálise clássica e sua lógica binária, pautada no significante e na falta, ainda hoje se mantém hegemônica a perspectiva de uma certa clínica psicanalítica, majoritária, que exclui a corporeidade de suas considerações teóricas e/ou práticas.

Cabe colocar em relevo que a corporeidade, para alguns, como não poderia deixar de ser, também se torna o significante supremo, deixando escapar a deriva. E isto é aquilo que nos interessa desde um olhar que busca no corpo não seu sentido, mas sua experiência. Basta de verdades e evidências!

As dicotomias continuam assombrando o conhecimento que, pela espetacularização do eu – marca da contemporaneidade – incansável narcisismo exacerbado, tem como decorrência o silenciamento das experiências na redutora busca de evidências. A aderência a um corpo esvaziado resulta, por exemplo, na demanda de consistência nas produções de ideias, na medida em que isto também se atrela a exposições explícitas de um saber “arrogante”, impedido de corporeidade que tem no julgamento seu olhar.

Portanto, no ato de poder suportar a existência no empuxo gravitacional que nos afeta, se coloca uma clínica ativa que vai além da proposta discursiva e interpretativa pelo acolhimento e a partilha que se compromete com um caminho errante, opaco e instável característico dos processos de criação, ofertando à sensação a possibilidade de captar as forças invisíveis e de revelar o momento de metamorfose. Propomos assim, entre os saberes e

práticas *psis*, uma clínica como processualidade, em que a dimensão sensorial, estética, entendida como um posicionamento ético faz voltar a diferença.

O que é interessante notar, tanto na psicanálise quanto na psicologia, é que a herança da modernidade é marcada como um campo de conflitos e tensões. Tanto numa quanto na outra, o que se põe em cena, a partir da modernidade é, de um lado, a captura da subjetividade pela via de uma identidade – deixando o corpo como resto – e, de outro lado, a captura do corpo pelo viés da matematização e da metrificação de seus parâmetros. Deste modo, a herança moderna é antes o legado de um problema, de um terreno de conflito mais do que de um campo pacificado. É neste sentido que se faz necessário retomar a herança, a fim de forçar ao limite as tensões que neste domínio compõem.

A psicologia do século XIX, contemporânea da psicanálise freudiana, toma como objeto de investigação o problema do erro no exercício do conhecimento. Para alguns autores, como Figueiredo e Santi (2003), a psicologia surge no avesso do projeto moderno porque seu objeto de investigação é a falha, o erro que os sentidos provocam na construção do conhecimento. É no ponto mesmo em que o sujeito falha que a psicologia se afirma. Daí decorrem dois eixos a serem destacados. O primeiro é que se a psicologia se ocupa do erro dos sentidos, sua ambição é, sem dúvida, superar o erro, justificá-lo, ultrapassá-lo. O segundo, é que o corpo é tomado como locus de inscrição material da subjetividade. O sujeito de que se ocupa a psicologia, no século XIX, é psicofísico, isto é, inscrito na materialidade da fisiologia sensorial. Crary (2012) salienta inclusive que a versão de subjetividade que marca o campo da psicologia é aquela da visão encarnada, isto é, de uma experiência sensorial cujo solo é corpo tomado em sua matriz fisiológica, quantificável e objetivável.

Mais uma vez, o que se aborta é a corporeidade, entendida como plano de articulação sensorial. Em lugar da corporeidade o que se afirma é o corpo fisiológico – quantificável, tecido no modelo do mecanicismo moderno. No entanto, como dissemos, se a herança é mais um problema do que uma solução, o que nos resta a perguntar é: que lugar para a corporeidade no cenário dos saberes e práticas *psis*?

Dirigidos por esta pergunta, seguimos não propriamente na busca de uma solução para o problema, mas queremos definir pistas que nos orientem frente aos impasses advindos do esquecimento do corpo e do que, na subjetividade, se expressa como experiência encarnada, concreta. Pistas e não protocolos, prescrições ou receitas metodológicas. Tampouco a aposta é em um novo paradigma, já que não podemos supor a unificação deste campo da experiência em que o humano se faz de maneira errante. Porque se o erro foi desde sempre a marca deste objeto que interessou todo um campo de investigação no século XIX, tais falhas – e dotado da capacidade de falar, o sujeito tropeça nas palavras, munido da faculdade mnêmica, ele se esquece, senhor da razão, ele se equivoca – lançam a experiência subjetiva

em uma errância, evolução criadora (BERGSON, 2010) ou deriva autopoietica como preferiram designar Maturana e Varela (2011). A corporeidade é, por sua vez, a dimensão da experiência subjetiva que materializa o espírito em seu movimento criativo, que o torna realidade histórica multideterminado e atravessado pelas relações de força que animam o seu tempo. A corporeidade confere aos estudos da subjetividade sua dimensão materialista, o que Deleuze e Guattari (2010) definiram como uma psiquiatria materialista, isto é, como prática clínica correlata à filosofia da diferença.

Há, aqui, uma evidente referência ao pensamento de Marx em sua análise econômico-política dos modos de produção da realidade. No texto de 1859, *Contribuição à Crítica da Economia Política*, afirma que “na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais” (MARX, 1859/2008, p. 47). Marx esboça uma noção de um inconsciente produtivo e social. Mas se a produção é, para Marx, eminentemente social, pois produção social da existência, e se ela é material porque econômica, para Deleuze e Guattari a produção nem bem é social, nem bem econômica. Com isto não querem dizer que ela seja individual e ideológica, pois a produção não é uma instância transcendente ao seu produto. Segundo a inflexão que estes autores querem dar ao materialismo histórico, a análise da produção, em Marx, permanecia numa lógica de oposição, distinguindo e separando o domínio dos produtos (a existência individual, a superestrutura ideológica) e o domínio da produção (as forças produtivas e relações de produção, que comporiam a infraestrutura). Deleuze e Guattari, superando esta lógica dialética, afirmam a produção como processo que não separa o produto de sua produção, o que para nós significa não separar o espírito de suas condições materiais ou corpóreas. Assim, na subjetividade tudo é produção porque tudo funciona como máquinas autopoieticas ou máquinas desejanças: “máquinas formativas, cujas próprias falhas são funcionais e cujo funcionamento é indiscernível da formação; máquinas cronógenas, confundidas com sua própria montagem” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 363). O processo de produção segue o princípio do desejo. Todo movimento desejante é um movimento de produção de si e do mundo – “máquina do mundo” que Drummond retomou de *Os Lusíadas* para reinscrevê-la no movimento de abertura que a caracteriza, assim como experimenta a perplexidade do poeta: “a máquina do mundo se entreabriu/para quem de a romper já se esquivava/e só de o ter pensado se carpia./Abriu-se majestosa e circunspecta,/sem emitir um som que fosse impuro/nem um clarão maior que o tolerável!” (ANDRADE, 1983, p. 271).

A máquina do mundo newtoniana deve reunir precisão e impreciso, sujeita ao indefinido do humano e que Vasco da Gama contemplava pela dádiva de Tétis no Canto X dos *Lusíadas*.

Vês aqui a grande Máquina do Mundo,/etérea e elemental, que fabricada/assim foi do Saber, alto e profundo,/que é sem princípio e meta limitada./Quem cerca em derredor este rotundo/globo e sua superfície tão limada,/é Deus: mas o que é Deus ninguém o entende,/que a tanto o engenho humano não se estende (CAMÕES, 1963, p. 142).

Dos poetas à psicologia, interessa tomar essa dimensão criadora que, se em Camões e Drummond aparece no singular de uma “máquina do mundo”, não se deve supor aí nenhuma delimitação definitiva e essencial nem do criador nem da criatura. Melhor seria dizer, máquinas de mundos para insistir nesse pleonasma da criação ininterrupta. Qual é, então, insistimos, o lugar do corpo nessa maquinação de si e do mundo que não cessa?

Se os corpos se organizam e tornam-se tão somente organismos sob uma visada mecanicista ou de um cientificismo depurador, esta composição (a de um produto) do corpo enfrenta o que nela se mantém da sua abertura constituinte e indefinida. O corpo sofre de sua própria organização, o que equivale dizer que nele se mantém inalterada uma dimensão não organizada, não estratificada. A identidade produto-produção cria, portanto, um terceiro termo, que mantém a experiência subjetiva em estado de abertura: a corporeidade como corpo ainda sem organização, corpo amorfo que testemunha sua autoprodução. O sentido de amorfo, aqui, não pode ser confundido com um indiferenciado, pois é da abertura da corporeidade ser a superfície de deslizamento das diferenças: os diferentes corpos, os diferentes momentos do desenvolvimento de um corpo. O amorfo designa o sem forma, o sem organização, por onde as diferenças ou intensidades livres resistem à tendência estratificadora-organizadora dos processos de subjetivação. Entre o corpo-organismo e a corporeidade aberta aos processos de subjetivação se traça uma linha de deriva, uma linha do pensamento, uma linha de pesquisa.

Nem terreno de conflito nem campo pacificado, traçamos uma linha de pesquisa num plano de deslizamento das diferenças, de sustentação das turbulências, aberto às derivas. Os estudos da subjetividade, na sua dimensão materialista, são habitantes das zonas de vizinhanças entre práticas e saberes que se contaminam reciprocamente nos interstícios de um conhecimento inteligível-sensível. Na contramão da herança iluminista, ocupamo-nos da tensão oriunda da tentativa de iluminar algo que se torna visível apenas de modo esfumado, criamos tensão na experiência de um pensamento claro e confuso que ganha ilhas de consistência sob a “luz da dúvida”. Isto porque buscamos dar inteligibilidade à experiência sensível de um terceiro termo da identidade produto-produção, emergente da brecha que se abre entre a estratificação e o devir. Seguimos as pistas da dimensão autopoietica de uma existência errante.

Nosso hipertexto é tecido a partir de diversos modos de apreensão de signos de um objeto de investigação que só se revela transversalmente e em sua condição movente, vibrátil. Ao rastrear pistas para o estudo da corporeidade, nos lançamos em uma paisagem complexa que nos convoca ao tracejado de uma abordagem transdisciplinar,

pulsante e porosa, numa zona intervalar de indefinição, sujeita a interferências que melhor potencializem o encontro entre o saber e o fazer.

Fazemos um uso dos conceitos sem cerimônia, em que a produção de conhecimento é, antes, um exercício de bricolagem de um bloco de sensações que seja capaz de se pôr de pé sozinho, sobre a superfície trepidante de uma abordagem transdisciplinar (RAUTER, 2012). Se por um lado, estas pistas não se pretendem universais, produtoras de uma verdade ou modelo sobre a corporeidade, por outro, não se isentam de terem o seu rigor. Construir territórios de sentido num plano movente e fugidio é, ainda, afirmar dispositivos que garantam um suporte de compreensão de sentido, mesmo que cambaleantes e temporários.

Ao pensar a experiência da corporeidade por um enfoque transdisciplinar, portanto, não queremos instituir uma nova fórmula empírico-teórica, mais verdadeira do que outras, mas precisaremos abordar uma estratégia singular, tomar partido de algo que diz da atitude de um coletivo de pesquisadores diante da peculiaridade deste objeto de investigação.

O primeiro passo é percorrer os acidentes e os relevos da pesquisa cartográfica no plano de dissolução entre o observador e seu objeto. É preciso evidenciar os movimentos do pesquisador ao mesmo tempo em que este se torna impessoal e o objeto é circunscrito enquanto paradoxalmente subjetivo. Arriscamo-nos por um método intensivista, com o qual investigar implica sustentar transformações ético-políticas da elaboração estética (do grego est-ética, numa ética da estesia) de um campo conceitual encarnado.

O alargamento da noção de corporeidade propõe um deslocamento dos saberes e práticas *psis* da modernidade que estratificam a subjetividade numa identidade cindida do corpo enquanto aparato mecanicista. Daniel Stern, psiquiatra e psicanalista do final do século XX e início do século XXI, emprega pesquisas empíricas atuais para integrar estudos cognitivos, sensorio-motores e desenvolvimentistas, a fim de penetrar amiúde o universo sócio-afetivo do bebê humano pré-verbal. Com uma investigação acerca dos processos primários de subjetivação, Stern evidencia as forças do mundo como campo subjetivante. Oferece, com isso, um escopo de compreensão para a relação de contágio da subjetividade-corpo com as forças das coisas do mundo, cuja integração somatopsíquica se faz na fronteira cambiante entre o dentro e o fora.

Em oposição ao paradigma tradicional hegemônico, na sua perspectiva desenvolvimentista, o processo se processa em sua eterna processualidade, em que uma etapa não ultrapassa outra, permanecendo em justaposições ativas e coexistentes ao longo da vida. As organizações subjetivas envolvem tanto o processo quanto o produto, vão se sobrepondo aos sobressaltos, por “linhas de desenvolvimento contínuo” de diferentes camadas dos “sensores de si” [*senses of self*] (STERN, 1992). Os sensores de si, diferentemente de um eu nuclear e identitário, destacam mais o processo do que o produto,

designando as experimentações de organização subjetiva anteriores à linguagem e à consciência reflexiva, a partir de relações dinâmicas entre subjetividades e corporeidades. Evidenciando que os modos sensoriais do bebê são, desde o nascimento, movimentos de diferenciação, Stern indica ainda que essas organizações do eu pré-verbal são um caminho para o advento da linguagem.

Os processos primários de subjetivação, desse modo, não passam pela consciência reflexiva, pelo campo simbólico ou semiótico, mas pela experiência sensorial de uma corporeidade encharcada por uma subjetividade emergente, em modulações intensivas com as “formas dinâmicas de vitalidade” (STERN, 2010). As formas dinâmicas de vitalidade são vetores intensivos do corpo atravessados por signos do mundo e do encontro com o outro, um estado inapreensível e não categórico do estado sensível da corporeidade enquanto duração e da subjetividade como experiência autopoiética.

Para sustentar seu argumento, Stern (2010) faz uma aliança com as “artes baseadas no tempo”, ou de linguagem não-verbal, nomeadamente, a dança, a música, e certos tipos de teatro e de cinema. Segundo ele, as “artes baseadas no tempo” apresentam-se estritamente em tempo real, à parte da lógica da representação. Apesar de estar permeando qualquer interação cotidiana, a experiência estética das formas dinâmicas de vitalidade teria naquelas artes um meio privilegiado de performatizar essas intensidades do estado sensível num grau ampliado, refinado, exercitado repetidamente.

Portanto, o interesse especial pelo o campo das artes se justifica na medida em que elas constituem um dispositivo catalisador da experiência sensível. Não só porque dão às formas de sensações uma apurada capacidade expressiva de compartilhamento, mas por elas serem o campo pioneiro na exploração da dimensão dinâmica da experiência humana. Mais do que qualquer ciência empírica ou saberes *psis*, a arte é a área que se ocupou, por mais tempo, de um modo de elaborar as formas dinâmicas de vitalidade que integram a subjetividade à sua dimensão materialista e criadora.

Em suma, é próprio da arte, criar caminhos para encontrar, identificar, lapidar, expressar as intensidades afetivas que possam ser compartilhadas no plano coletivo das forças. O plano das forças, amorfo, precipita-se numa abertura indefinida em relação dinâmica com o plano de organização, enquanto nos conecta com um mundo de “imagens-nuas”: estamos imersos numa vastidão de imagens capazes de preencher nossa percepção de toda a sua carga de forças (influências) e de conteúdos não-verbais. Os conteúdos não-verbais que estão expressos nas artes baseadas no tempo são detentores de sentidos irreduzíveis a signos verbais. As imagens-nuas estão associadas às pequenas percepções que surgem num intervalo entre signos e nos reenvia para algo mais forte que não está lá – da ordem de uma “impresença”, um “não sei quê” que nos afeta –, mas que nos dá a capacidade de captar o todo, o invisível e o movimento (GIL, 2005).

No terreno da dança e das artes do corpo, a passagem do século XIX para o XX se configurou como um momento importante na mudança paradigmática que oferece contornos diferentes a respeito do entendimento e da experimentação com o corpo. Com a dança moderna, o corpo passa a ser experimentado como um plano de forças e de comunicação com o mundo. Não mais objeto, não mais corpo-organismo ou corpo-veículo de um eu pretensamente controlador e unificador das experiências, mas um corpo que se abre aos afetos e às intensidades que o percorrem como uma paisagem em movimento.

Mas de onde nasce o movimento? Essa foi a pergunta que conduziu muitos dos criadores da dança moderna americana e da dança expressionista alemã. Ao se perguntarem a respeito do plano de origem do movimento no corpo, um espaço intensivo e não topológico se abriu como um solo de experimentação, dando visibilidade ao invisível-sensível que nos rodeia e nos constitui.

A corporeidade inaugurada nesse contexto é um plano de articulação sensorial, um movimento que nos confronta com nossos deslimites, afirmando a rasgadura inevitável de um corpo em movimento no espaço. O escultor Giuseppe Penone afirma o corpo no espaço como uma escultura, uma obra em vida (DIDI-HUBERMAN, 2009). O espaço esculpe um corpo que recorta simultaneamente esse espaço. A gravidade cria uma postura, um modo de se mover no mundo que cria um olhar para o mundo. O ar que respiramos cria direção e volume no espaço interior do corpo, numa troca intermitente entre a matéria que compõe um corpo e que compõe o mundo. O espaço do corpo é prenhe de buracos: somos superfície porosa que faz ver a superfície enquanto limite como pura abstração. O tecido que separa é o mesmo que conecta. Onde termina e começa a pele? O mundo nos chega pelos poros, por isso Gil (2004) dirá que a percepção de um corpo se faz pelos poros da consciência. Mas nestes termos, a consciência reflexiva não basta para ativar essa dimensão sensível do corpo.

Nessa experimentação a consciência é sempre paradoxal: uma consciência descontínua, que abre espaço para um inconsciente do corpo, fora da dialética entre corpo e consciência. Apreendida por aquilo que os sentidos são capazes de mostrar, na dimensão molecular desse processo, intervindo na mente e nos tecidos do corpo, há um saber paradoxalmente “claro” e “indistinto” (um inteligível confuso), que não comporta em si um juízo moral acerca da diferença das coisas, mas conhecimento ético de si e do mundo através da estesia. Falamos, de uma consciência atmosférica, impregnada pelo corpo, no ponto de imanência do pensamento ao corpo: a consciência subvertida na sua intencionalidade reflexiva; o corpo subvertido na sua tridimensionalidade material. Abre-se um plano de imanência, onde corpo e consciência são de uma indissociabilidade inconciliável, e o indivíduo é uma multiplicidade convergente.

Sobre a dimensão paradoxal da consciência na relação com o corpo, Gil (2004) recorre à fenomenologia para dela se distanciar, numa transformação de conceitos que resulta em uma “metafenomenologia”, isto é, ele vai

buscar o outro lado (o avesso) da intencionalidade e da percepção que busca o sentido do objeto. A consciência está sempre num estado de osmose com o corpo, e, mesmo nos casos em que há uma extrema ruptura entre eles – como nos casos de psicose – ela nunca é completa, haverá ainda uma ligação residual, uma textura comum que os atravessa. A essa impregnação da consciência pelo corpo, entende-se a “consciência do corpo” enquanto receptáculo de forças e de devir formas, intensidades e sentido do mundo.

Há uma reversibilidade sensível entre sujeito e objeto, eu e o outro, tal como podemos apreender na célebre frase de Gerda Alexander, criadora da eutonia: “aquilo que tocamos também nos toca” (ALEXANDER, 1991, p. 17-22). Para a autora, a experiência de contato entre corpos é um salto para fora dos limites de si e um esgueirar-se à beira do mundo. A experiência com o corpo se expressa assim num processo de dilatação intensiva dos limites topológicos do eu, num plano de continuidade com os objetos e forças do mundo. Experiência que se defronta com uma dimensão incorporal do corpo: mergulho no plano intensivo onde a experimentação de si excede para além dos limites topológicos do corpo-indivíduo, corpo-matéria. Experiência de uma corporeidade duplamente paradoxal: para acessar o imaterial do corpo é preciso mergulhar em sua matéria sensível. É a carne que abre para o incorporal.

Françoise Delsarte (1811-1871), importante estudioso do movimento humano que influenciou vários personagens importantes da dança moderna e das práticas de educação somática, afirma o corpo como lugar privilegiado para expressão da alma. Numa certa filiação, Rudolf von Laban (1978) se articula ao pensamento delbartiano na sua busca da região do silêncio, esgarçando esse pensamento: o corpo “cria” uma alma. Ao habitar essa região do silêncio, o dançarino expulsa de si as imagens cotidianas e já codificadas reconhecidas do mundo, o que implica num saber-morrer: abandonar a estrutura predeterminada do corpo em um eu psíquico para se abrir aos fluxos e intensidades do movimento. Para alcançar essa região, o dançarino precisa conduzir e ser conduzido por seu êxtase, sem cair nele. Um momento em que o dançarino cria uma corporeidade singular, contingente, desaparecendo enquanto indivíduo para aparecer como puro movimento em uma dança (LAUNAY, 1999).

A corporeidade se faz no tensionamento gravitacional entre a terra e o céu, entre a matéria e o imaterial do corpo. Tensão que faz ver o invisível, que mostra o quanto de carne há na pele, o quanto de não-organismo há na organização de um corpo, que faz ver a sombra na luz e que arrasta a consciência de si não mais como reflexividade-espelho, mas como corte de um espelho sem azougue.

Didi-Huberman (2005, p. 78, tradução nossa) nos fala dessa experiência através da imagem de “*ombre du reflet*” (sombra do reflexo) que é “aquele que obscurece, destrói ou deforma sem retorno do seu reflexo sobre si mesmo”. A experimentação de si ou conhecimento de si não se faz como aparição distinta, mas como um sopro indistinto, uma experiência atmosférica, onde as imagens que se desdobram são mais da ordem do sopro, da abertura do

corpo ao plano inconsciente do corpo que se conecta com as forças do mundo, do que do reconhecimento da imagem própria num espelho.

Entendemos a experiência sensorial nesse movimento, como estado germinal para a criação de novos sentidos, do conhecimento de si e do mundo. Nessa perspectiva, os sentidos da vida seguem uma linha de continuidade com a experimentação corporal, sensorial e intensiva de modo que o corpo possa obter uma ciência do mundo. A corporeidade é o corpo em carne viva, corpo pleno intensivo que equivoca as dualidades sujeito-objeto, dentro-fora, corpo-psiquismo, e que abre o corpo ao seu aspecto imaterial, invisível, porém sensível, vibrátil e por isso mesmo capaz de fazer estremecer a forma, dando passagem aos fluxos da vida na constituição material-imaterial de um corpo em movimento-mundo.

Neste panorama, o Laboratório de Corporeidade e Subjetividade (CORPOREILABS – UFF, FAV, UFRJ, UFC) visa evidenciar a presença da problematização do tema da corporeidade nos trabalhos elaborados no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFF e afirmar a parceria interinstitucional entre os Curso de Psicologia da UFF, o Curso de Dança da FAV e os Cursos de Dança da UFRJ e UFC, e de Terapia Ocupacional da UFRJ, promovendo a partilha de conhecimento sobre o tema numa perspectiva transdisciplinar.

Numa experiência recente, realizada em fevereiro de 2017 e que ainda está sendo elaborada como processo de pesquisa do laboratório, tivemos a oportunidade de criar um curso de verão denominado “Corpo Arte e Clínica” no qual foram oferecidas sete proposições diferentes e complementares entre si, num mergulho intensivo ao longo de seis dias corridos. Cada uma destas proposições foi coordenada de modo colaborativo por duplas ou grupos de pesquisadores e propositores convidados, com parcerias prévias ou não. Desenvolvidas no contexto político em que estamos imersos na atualidade, no Brasil e no mundo, atravessadas pela transversalidade corpo-arte-política, tiveram como foco exercícios de pensamento, criação e crítica nos campos da Clínica, da Performance e da Dança, no intuito de serem experimentadas as linhas de continuidade e de sobreposição entre teoria e prática. Nesta primeira experiência de coletivização das nossas práticas, reunimos dezoito propositores (entre pesquisadores do laboratório e convidados) e quarenta participantes que puderam compor e experienciar, através de nossas ações, o plano de indiscernibilidade arte-vida, singular-coletivo, pensamento-movimento, clínica-política.

As proposições articulavam relações as mais variadas entre corpo, micropolítica, cidade, música, poética, performatividade, território, com experimentações de deriva, de cartografias corporais, de obras da Lygia Clark, sobre as formas dinâmicas de vitalidade e pequenas percepções, e algumas técnicas do campo da dança e da educação somática. Uma participante nos traz algumas impressões sobre a experiência com o curso a partir um breve fragmento do seu relatório:

Adentrar a sala era compartilhar histórias com essas pessoas. Compartilhar experiências, sentidos, encontros de corpos. Eu queria saber seus nomes. Acredito que era um misto de querer aproveitar aquela proximidade e também efeito da densidade que se fez ali. Comentaram no sábado: talvez eu não saiba o nome de todo mundo, mas eu conheço o cheiro de um, reconheço a outra pelo pé, uma pelo toque, pelo jeito de falar...

Pude conhecer muitos modos de existir, muitos caminhos de vida. Havia uma reunião de peculiaridades que me fez colecionar afetos em forma de gesto, voz, palavra, sotaque, mania, cor, cabelo. Para mim, isso é importante de ser partilhado não pelo que em mim se guarda, mas pelo que, através do encontro se abre de possibilidade em mim. Falo dos campos de estudo, das afinidades, dos percursos, das versões multiplicadas.¹

Nesta aposta consideramos que incluir a dimensão da corporeidade no cenário das práticas e saberes *psis* é manifestar nossa implicação com uma dimensão prática do pensamento inteligível-sensível nos estudos da subjetividade: pesquisar demanda atitude, contágio e intervenção, por um movimento em que pensar inclui o gesto de dar consistência à elaboração estética de um corpo. Como na poesia-canção de Arnaldo Antunes (1995): “tire a mão da consciência e ponha a mão na consistência”. Criar consistência é uma atividade da matéria inteligível-sensível do corpo e “pôr a mão na consistência” nos mostra que para conhecer essa matéria é preciso um fazer, uma atividade, uma experiência que inaugura um terceiro termo na experimentação da subjetividade: colocar a mão na consistência do próprio corpo é deformar, desfazer a ordem e habitar um triplo movimento onde se é a um só instante criador, matéria e obra do processo de conhecer-criar a si e o mundo.

Referências

- ANDRADE, C. D. de. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1983.
- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho (Homo Sacer, III)*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ALEXANDER, G. *Eutonia: um caminho para a percepção corporal*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ANTUNES, A.; SCANDURRA, E. Consciência. Intérprete: Arnaldo Antunes. In: ANTUNES, A. *Ninguém*. São Paulo: BMG Ariola, 1995. 1 CD. Faixa 2.
- BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: UNIFESP, 2010.
- CAMÕES, L de. *Os Lusíadas*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1963.
- COUTO, M. *Estórias abensonhadas*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2012.
- CRARY, J. *Técnicas do observador: visão e modernidade no século XIX*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2010.

¹ Trecho retirado do Relatório de Bolsista do Curso de Verão Corpo Arte e Política da participante Beatriz Pizarro, aluna do Curso de Graduação em Dança da UFRJ.

- FIGUEIREDO, L. C. M.; SANTI, P. *Psicologia: uma (nova) introdução*. São Paulo: Educ, 2003.
- DIDI-HUBERMAN, G. *Gestes d'air et de pierre: corps, paroles, souffle, image*. Paris: Minuit, 2005.
- DIDI-HUBERMAN, G. *Ser crânio: lugar, contato, pensamento, escultura*. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.
- GIL, J. *Movimento total: o corpo e a dança*. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- GIL, J. *A imagem-nua e as pequenas percepções: estética e metafenomenologia*. Tradução de Miguel S. Pereira. 2. ed. Lisboa: Relógio D'água, 2005.
- LABAN, R. *Domínio Movimento*. São Paulo: Summus, 1978.
- LAUNAY, I. Laban ou a experiência da dança. In: PEREIRA, R.; SOTER, S. (Org.). *Lições de Dança*. Rio de Janeiro: UniverCidade, 1999. v. 1, p. 73-78.
- MARX, K. *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859). São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento*. São Paulo: Palas Athena, 2011.
- RAUTER, C. *Clínica do esquecimento*. Niterói: EdUFF, 2012.
- STERN, D. *O mundo interpessoal do bebê: uma visão a partir da psicanálise e da psicologia do desenvolvimento*. Tradução de Maria Adriana Veríssimo Veronese. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.
- STERN, D. *Forms of vitality: exploring dynamic experience in psychology and the arts*. New York: Oxford University Press, 2010.

Recebido em: 4 de abril de 2017

Aceito em: 2 de junho de 2017