

3

O Corpo e Suas Fronteiras

3.1

A pele

Para começar é preciso que eu esclareça o que estou entendendo por pele: o que quero fazer é retomar a idéia de pele existente em Gilles Deleuze e as posteriores interpretações de José Gil, presentes em seu artigo “O Corpo Paradoxal” (2002), em relação a essa mesma questão.

Para ambos a pele poderia ser vista como uma fronteira porosa; e é assim que quero ver: a pele como fronteira, mas porosa — a pele é um limite; mas é um limite que não nos deixa vedados. A pele é fronteira, mas é uma fronteira porosa.

Ao tratar do conceito de singularidade na *Lógica do Sentido*, Deleuze acaba por nos auxiliar a adensar as relações entre interior e exterior que a noção de pele implica pensar: “toda massa de matéria viva que está no interior está ativamente presente ao mundo exterior sobre o limite do vivo... *Fazer parte do meio de interioridade não significa somente estar dentro, mas estar do lado de dentro do limite...*” (Deleuze, 2006, p. 106;107) e um pouco antes no mesmo livro, a propósito de explicar o conceito de corpo-esquizofrênico, traz Freud, ao dizer que este “sublinhava esta aptidão do esquizofrênico para captar a superfície e a pele como perfurada por uma infinidade de buracos”(Deleuze,2006,p.86).

Me parece ser mesmo daí, que Gil retirou a noção de pele que existe em sua proposição teórica (a teoria do corpo paradoxal): “este corpo paradoxal abre-se e fecha-se sem parar ao espaço e aos outros corpos (...) A pele é um elemento essencial porque paradoxal: ao mesmo tempo interior e exterior, interface entre o espaço exterior e o interior” (Deleuze, 2006, p. 141).

Adianto, que sei ser de um modo um tanto arbitrário, que estou me apropriando de conceitos presentes em Deleuze — para quem, estes adquirem uma dimensão muito mais complexa. Mas, é importante para mim, associar essa idéia da porosidade da pele que ele encontra no corpo esquizofrênico, à de que nosso limite em relação ao fora é exatamente essa nossa membrana pele. Estou me apropriando desses conceitos para tentar forjar o meu.

Se estivermos de acordo em aceitar as noções de dentro (como do lado de dentro da pele); fora (como o lado de fora dela); e de pele como fronteira porosa; se aceitarmos essas três noções propostas, uma quarta se impõe: a de que somos porosos — ou seja, temos todos corpos um tanto esquizofrênicos; corpos que assimilam o que é outro. O problema é que assumir a esquizofrenia da nossa própria pele faz com que a nossa noção de sujeito, como encontramos em Bataille, sofra um abalo. Pois se assumimos que nossa fronteira é porosa, delimitar o que é um, e não outro, fica necessariamente mais complicado.

Nossa fronteira é porosa, no entanto, existe — vou tentar não tratar essa proposição como paradoxal, mas sim conciliar a idéia de fronteira e porosidade.

É sozinha que nasci, é sozinha que morrerei — de alguma maneira esse corpo nos impõe sim um limite; uma vez que absorver o que vem de fora não permite que o corpo empírico devesse o corpo do vizinho do quarto andar, nem da estrela hollywoodiana, nem o do menino fazendo malabarismos no sinal de trânsito.

A sensação de estarmos presos em nossos corpos sempre aparece de alguma forma. Por mais que, no entanto, sejamos capazes de fazer nosso corpo transpirar afetos, que adentrem outros poros, de outras peles, de outros corpos.

É essa sensação de aprisionamento, de uma solidão incurável, que nos faz buscar a continuidade segundo nos indica Georges Bataille no livro *O Erotismo*. E essa busca por uma continuidade com outros seres, ou com o sagrado, através dos três tipos de erotismo que nos apresenta o autor e filósofo francês, é o que quero aqui poder aproximar dessa capacidade que temos de fazer circularem afetos por nossos poros.

Mas para começar a pensar como essa circulação se dá de dentro para fora e vice-versa, é importante que lembremos mais uma vez de Deleuze, dessa vez associando dois momentos, quando ele cita Valérie e Simondon: “é pois até mesmo biologicamente que é preciso entender que ‘o mais profundo é a pele’ (...) todo conteúdo do espaço interior está topologicamente em contato com o conteúdo do espaço exterior sobre os limites do vivo” (Deleuze, 2006, p. 106).

Acho importante que se ressalte, que da pele pra dentro não se está percebendo um mais dentro ou menos dentro, ou seja, um mais fundo ou menos fundo do corpo — e mais tarde essa questão da profundidade reaparecerá. No momento, no entanto, é importante que já deixemos claro que percebemos a pele como essa superfície limítrofe do dentro para o fora, essa fronteira por onde se transferem afetos.

Essa transferência, no entanto, não se dá de uma maneira pacífica. O que mora de nossa pele para dentro não dorme placidamente.

3.2

Os Três Erotismos

Embora só mais à frente essa questão da profundidade vá ser propriamente tratada, adianto que essa mesma questão se relaciona com as três formas do erotismo da qual agora falaremos e que encontramos em Bataille: o erotismo sagrado, o erotismo dos corações e o erotismo dos corpos.

Disse há pouco que a solidão a qual estamos confinados em nossos corpos faz com que busquemos a continuidade em outros, e digo agora que essa é necessariamente uma operação violenta. E para que entendamos porque, antes de tudo, preciso esclarecer precisamente o que é para Bataille a continuidade e a descontinuidade.

Esse é exatamente o mesmo mecanismo, diga-se, que o autor usa para explicar os três erotismos em seu texto: primeiramente, utilizando-se da imagem da reprodução assexuada, e em seguida da sexuada, explica como se dá a passagem de um estado a outro:

A reprodução sexual, que na base, faz intervir a divisão das células funcionais, tal como na reprodução assexuada, leva a uma nova espécie de passagem da descontinuidade à continuidade. O espermatozóide e o óvulo são, em seu estado elementar, seres descontínuos, mas que se *unem* e, em consequência, estabelece-se entre eles uma continuidade que leva a formação dum novo ser, a partir da morte, do desaparecimento dos seres separados. O novo ser é em si mesmo

descontínuo, mas traz em si a passagem à continuidade, a fusão, mortal para cada um deles, de dois seres distintos (Bataille, 1988, p. 13).

Essa passagem, de um estado a outro, essas perturbantes alterações sofridas por espermatozóide e óvulo, são permeadas de uma violência que encontramos no erotismo, pois o erotismo traz essa promessa da violação dos seres descontínuos — essa violação do ser que em última instância significa o aniquilamento deste ser, ou seja, sua morte.

Por isso “essencialmente o domínio do erotismo é o domínio da violência, o domínio da violação” (Bataille, 1988, p. 15), porque “toda consecução erótica tem por princípio a destruição da estrutura do ser fechado, que é, no estado normal, um participante da acção” (Bataille, 1988, p. 16).

O erotismo, portanto, está diretamente ligado à morte, à “dissolução do ser”; é uma forma de nos devolver a uma continuidade a que pertencíamos antes de sermos, e a qual voltaremos a fazer parte depois que deixarmos de ser. E essa operação erótica nos fascina porque é capaz de nos arrancar à individualidade que “suportamos mal”.

O erotismo, portanto, é o caminho para uma comunicação possível com o outro, para um verdadeiro contato; que nos alivie em nossa solidão de existir; mas não é um caminho pacífico.

O erotismo, portanto, é um caminho violento; mas de uma violência sagrada.

“Todo erotismo é sagrado” porque os três erotismos nos levam ao mesmo caminho em direção à uma continuidade de vida, que implica em uma continuidade de morte. O que diferencia o erotismo sagrado do erotismo dos corpos e dos corações, é que o primeiro dispensa um objeto — um objeto de desejo.

“A experiência mística, na medida em que tenhamos a força de operar uma ruptura da nossa descontinuidade, introduz em nós o sentimento da continuidade (...) A experiência erótica ligada ao real é uma expectativa do aleatório, é a expectativa de uma dada pessoa e de circunstâncias favoráveis. O erotismo sagrado, presente na experiência mística, exige apenas que nada perturbe o sujeito da experiência” (Bataille, 1988, p. 21).

E denovo sobre o desejo erótico: “a passagem do estado normal ao do desejo erótico supõe em nós a relativa dissolução do ser constituído na ordem descontínua” (Bataille, 1988, p. 16), e isso tanto vale para o erotismo dos corpos quanto para o dos corações. Então qual é a diferença?

Sabemos que o estado de paixão provoca necessariamente alterações fisiológicas, a visão do ser amado é sempre um alvoroço para quem ama, mas a despeito de ser sentido no corpo, o erotismo dos corações não necessariamente precisa ser realizado no corpo do outro — a consumação do ato.

Por outro lado o erotismo dos corpos “protege a descontinuidade individual e protege-a mais ou menos invariavelmente no sentido dum egoísmo cínico” (Bataille, 1988, p. 18), que não cabe no erotismo dos corações. No amor, a promessa de um sair de si, para devir outro, para devir essa alteridade em um terceiro ser, está necessariamente presente.

Por isso: “para aquele que a experimenta, a paixão pode ter um sentido mais violento que o desejo dos corpos” (Bataille, 1988, p. 18), porque a preocupação de fazer perdurar essa promessa de dissolução e renascimento, em uma outra vida, gera uma desordem e um sofrimento que não necessariamente aparecem no erotismo dos corpos.

À atividade sexual está garantida essa espécie de supressão momentânea da individualidade, ou ao menos a busca dessa supressão. É uma desorganização que se dá, mas não perdura como na angústia da paixão.

Expliquei até agora a questão do erotismo, e como ele se relaciona com os limites do corpo, porque creio que isso esteja diretamente ligado às formas de resistência que os corpos apresentam em *Jerusalém*.

O erotismo dos corpos está ligado às formas de resistência que aparecerão relacionadas às personagens internadas no hospício Georg Rosenberg, incluindo aí Mylia. O erotismo sagrado está ligado à resistência última de Mylia (o seu milagre), e aí aparecerá.

O erotismo dos corações... bom gostaria de falar um bocadinho sobre seu potencial revolucionário.

3.3

Erotismo, imaginação, transgressão

Em seu texto *Erotismo, amor, política*, Octavio Paz aponta para a força revolucionária que o erotismo e o amor têm. Para ele, existe uma legitimação na contemporaneidade do que era considerado transgressão; e que passa a ser concebido como normalidade, até certo ponto. O crítico ressalta o fato de que há uma democratização, que torna, a exemplo do movimento erótico americano, a liberdade sexual um direito popular — ainda assim, percebe, naturalmente, a existência de forças moralizantes que se voltam contra essa rebelião erótica.

A esses críticos da revolução sexual, Paz responde dizendo que a normalidade é uma convenção; no entanto lembra aos rebeldes que “o erotismo não é sexo natural, mas sexo social” (Paz, 1989, p. 262).

Dizer isso é desmentir que todas as expressões sexuais devem ser aceitas porque naturais, uma vez que,

o erotismo não é sexo em bruto, mas transfigurado pela imaginação: rito, teatro. Por isso, é inseparável da perversão e do desvio. Um erotismo natural, além de ser impossível, seria um regresso à sexualidade animal. Fim das ‘manias’ de Fourier, e dos *penchants* de Sade, mas fim também das carícias mais inocentes, do ramo de flores, e do beijo. Fim de toda essa gama de sentimentos e sensações que, desde o neolítico ou talvez desde antes, enriqueceu a sensibilidade e a imaginação dos homens e mulheres. A consequência final da rebelião erótica seria o desaparecimento do erotismo e do que foi sua expressão mais alta e revolucionária: a idéia do amor. Na história do Ocidente o amor foi a potência secreta e subversiva: a grande heresia medieval, o dissolvente da moralidade burguesa, o vento passionai que move (comove) os românticos e chega até os surrealistas (Paz, 1989, p. 263).

Neste trecho, além de ser explicitado o caráter revolucionário do amor, somos apresentados à força revolucionária da imaginação. Imaginação que está ligada ao sonho, sonho que está ligado ao fascínio. Forças capazes de burlar qualquer proibição, por sua infinita capacidade de criação; que se torna, portanto, infinita capacidade de transgressão.

E se relacionamos imaginação com sonho e fascínio, não poderia parecer mais natural relacioná-la com o erotismo, uma vez que este implica exatamente nessa fascinação pela morte, e nesse afã por fim de romper com a própria

individualidade — imaginação como fundamental ao erotismo; erotismo como fundamental à transgressão.

3.4

A ameaça do fascínio

“Penso, logo existo” é a frase célebre de Descartes, que ainda na Idade Média presencia a Inquisição, mas cujo pensamento racionalista iria inspirar tantos filósofos modernos que apareceram no fim dessa Antigüidade.

É do século XVII que Michel Foucault fala na introdução de sua *História da Sexualidade* — é lá, no início da modernidade, que o assunto sexo passa a ser abordado com uma falsa naturalidade; pois falando nele seria mais fácil controlá-lo; e naturalmente, os lugares onde se poderia falar dele passariam também a ser controlados.

A onda iluminista faz com que um assunto, antes tratado pela igreja, passasse a ser tratado como assunto da ciência. E a partir de então, quando anomalias eram detectadas o assunto passou a ser levado para dentro das instituições capazes de tratar de tais anomalias: os hospícios.

Ou seja: tudo o que fosse ameaçador por fugir da esfera do racional, e explicável dentro de uma ordem conservadora, deveria ser varrido do espaço social; e é claro que a ordem conservadora de que se fala era ainda uma moral religiosa, mas o importante é que a forma de tratar o que era considerado sobrenatural muda: seria responsabilidade do médico competente tratar agora do que antes era tarefa dos padres: o controle das aberrações.

E o que poderia ser considerado caso de hospício? Os excessos monstruosos, os excessos eróticos, e os excessos que poderíamos aqui chamar de excessos da mente: a loucura.

Neste trabalho trataremos apenas dos dois primeiros tipos de excesso: as resistências monstruosa e erótica, que consistem em transgressões, exatamente porque através de seus excessos, promovem o fascínio — era proibido delirar; qualquer tipo de excesso deveria ser trancafiado pois que uma ameaça à ordem; tanto no século XVII, quanto em *Jerusalém*.

Exatamente no que consistem o fascínio monstruoso e erótico explicaremos oportunamente. Por hora é importante saber que: é porque contaminam; é porque escapam a razão; é por seu potencial desarticulador e revolucionário insistir em transgredir; que é preciso que aos que resistem sejam aplicadas punições.

3.5

Da Proibição à Transgressão, da Transgressão à Punição

Em outro livro seu, *Vigiar e Punir*, Foucault fala basicamente das formas de controle e punição criadas pelas estruturas de poder também no início da modernidade, para fiscalizar corpos. Como dissemos, à essa altura, os hospícios eram lugares onde muitas das vezes iam parar pessoas consideradas portadoras de comportamentos anômalos — a criação dos hospitais psiquiátricos é um marco histórico, que data do período a que nos referimos; e é impossível ler *Jerusalém*, sem que essas informações sejam lembradas.

É bem verdade que a narrativa de Tavares parece se passar num século um tanto distante do século XVII, mas é também sabido, que os hospitais psiquiátricos pelo mundo, até pouco tempo atrás, se utilizavam de métodos ainda bastante grosseiros para tratar de seus pacientes. E a descrição do Georg Rosenberg é a de uma instituição dedicada à normalização de corpos.

Será impossível para mim aqui desenvolver o tema da punição, como eu gostaria. Pois seria necessário que eu me debruçasse tanto sobre os já referidos livros de Foucault, quanto sobre *A História da Loucura*, e isso ficará para uma próxima oportunidade. No entanto, para que eu fale das formas de resistência dos corpos em *Jerusalém*, acho bastante relevante, que fale um pouquinho das formas de punição que aí se encontram.

Existe a proibição; à proibição segue-se a transgressão; à transgressão segue-se a punição: as personagens que têm um comportamento aparentemente resistente ao controle precisam ser encarceradas e fiscalizadas; e quando essas medidas (que já parecem consistir em uma penalização) não são suficientes,

surgem diversas formas de punição; sempre justificadas como sendo em nome de um bem, tanto individual como coletivo.

Essas personalidades que se configuram agentes ameaçadores da ordem, encontramos no Georg Rosenberg. E finalmente apresentamos o hospício de *Jerusalém*:

A iluminação dependia, em exclusivo, do desejo dos enfermeiros (...) Era uma casa feita para eliminar os mistérios, como dizia o médico-gestor Gomperz. Procurara-se simplificar tanto os procedimentos como as coisas. Todos os objetos eram funcionais e de utilização fácil e imediata, eram raros os que não tinham utilização diária. Inútil e desnecessário era aquilo que um doente conseguia esquecer, um dia que fosse. Havia pois, como que um arredondamento da existência, o que era excessivo transformava-se em alvo médico: tentava-se eliminar-se essa coisa, pôr de fora, colocá-la *para além* desse arredondamento. Como se cada existência, exactamente como um compartimento, tivesse um caixote do lixo, um sítio específico, com formas adequadas, para onde se deveriam atirar os hábitos, acções e, se possível, os pensamentos que *não interessavam*. Neste caso que não interessavam a quem vigiava: os médicos. O que era atirado para o caixote de lixo de cada indivíduo não era, pois, seleccionado pelo próprio, mas sim pela terapêutica. E a dificuldade desta não estava no acto de atirar para o lixo, de uma única vez, algo que, pertencendo à personalidade de alguém, o prejudicava, o difícil era que a caixa de resíduos perigosos — assim eram considerados — de uma determinada existência fosse esquecida. De facto não eram muitos os que esqueciam aquilo que lhes era roubado e que os técnicos designavam como: *curado de*. Estar curado não era apenas deixar de ter determinados comportamentos, era ainda esquecer o trajecto que de novo os poderia recuperar (Tavares, 2006, pgs 92; 93).

Evidentemente quando se pretende controlar há que se evitar excessos. Excessos da mente, excessos nas atitudes. Qualquer pensamento ou ação que fugisse dos padrões morais de pensamento dos médicos, ou de seus padrões morais de comportamento, seria uma ameaça — padrões morais estes, que seguiam uma razão arbitrária, que se autodenominava correta.

Além de vigiados, os pacientes também eram interrogados dentro do hospício por Gomperz — um interrogatório que sempre parecia ser impossível de responder corretamente:

Havia no Georg Rosenberg uma preocupação moral que estava longe de parar nas acções de cada indivíduo considerado louco. Perceber aquilo em que eles pensavam era também um objectivo; existia uma atenção excepcional em redor daquilo que nunca se vê: o interior da cabeça. / Uma das mais perturbantes perguntas do doutor Gomperz, a qualquer doente, era precisamente esta: *em que é que está a pensar, meu caro?* / Em que é que está a pensar? A resposta verdadeira

a esta questão só poderia ser conhecida pelo próprio, não havia partilha possível. Todos podiam mentir e portanto todos podiam estar seguros. No entanto o assustador desta pergunta era o oposto: nenhum dos doentes poderia provar que dizia a verdade. Como provar que se está a pensar num determinado assunto? O doutor Gomperz só poderia acreditar, aceitar como verdadeiro, sem prova. / Assim em última análise, a cura completa, que depois de ter passado pelos actos do doente terminava nos pensamentos, era determinada por um evidente puro arbítrio. Gomperz teria de acreditar que o doente dizia a verdade sobre os seus pensamentos, e que portanto não pensava em nada de perigoso ou fora do normal; fixava-se assim em assuntos úteis e concretos. / No doutor Gomperz havia ainda uma espécie de moralismo mínimo infiltrado nos seus julgamentos sobre o estado do doente. Gomperz por vezes atrevia-se mesmo a colocar a um paciente a seguinte questão: *sabes em que é que debes pensar?* Tal como o professor de uma disciplina, como a matemática ou a gramática, fazia uma pergunta concreta sobre um determinado conteúdo, Gomperz fazia esta pergunta como se o outro estivesse num exame e só existisse uma resposta certa. Até para as pessoas saudáveis era perturbante (Tavares, 2006, pgs 93; 94).

Um lugar onde não poderia haver excessos — onde nada poderia sobrar, nem pensamentos. Onde tudo deveria ser útil. Isso me lembra uma passagem de outro livro preto de Gonçalo, *Um Homem: Klaus Klump*: “as crianças são bem tratadas. Tal como a estruturas dos edifícios centrais. O que é útil é bem tratado. E o que não é perigoso é útil. Mas há crianças diferentes: que têm uma fisiologia já erótica e também violenta” (Tavares, 2007, *Um Homem Klaus Klump*, p. 33)

Aí também podemos perceber essa identificação da sobra, do excesso com a inutilidade e o perigo. Tudo que não serve, atrapalha uma estrutura organizada. As coisas precisam estar nos seus devidos lugares, compartimentos, arrumadas, segundo uma lógica coerente.

“Uma casa feita para eliminar os mistérios”, não poderia ensejar que se olhasse para nada por muito tempo. “Até nos olhares através das janelas protegidas havia um sentimento, lançado pelos directores, de calma indispensável, como que dizendo: não olhes de mais, *olha moderadamente*” (Tavares, 2006, p. 156).

É, portanto, tudo o que é fascínio — tudo o que convida a olhar “demais” — e tudo o que é erótico — que além de violento traz também a reboque um fascínio — que deve ser eliminado.

Como disse, não me demoro explicitando como se dão as punições no Georg Rosenberg, mas apenas espero ter esclarecido qual o foco das mesmas, até para que fique mais claro, como as vítimas respondem a essas penalizações.

Lembro o que disse José Gil sobre o olhar fascinado: “aquele que subitamente se sente atraído pela coisa vista (a qual pode ser outro olhar) e perde a liberdade. Afunda-se no que vê porque o que se dá assim a ver reenvia a outra coisa que não se deixa captar” (Gil, 2006, p. 79).

E esse estorvo, essa contaminação que é o fascínio, essa força violenta que não se controla, não poderia caber no hospício que conhecemos.

Por isso, até mesmo fisicamente os internos são enfraquecidos. Quando encontramos tanto Mylia quanto Ernst recém saídos do hospital psiquiátrico, encontramos-os debilitados. A Mylia que conhecemos no início do livro aparece depois da internação ou acuada, ou apática; e os músculos de Ernst encontram-se “amaciados”.

Por isso, quando Mylia responde um comentário de Gomperz sobre um quadro que se encontra em seu consultório, dizendo que ele está sujo, obtém como resposta um “— Por favor, não diga disparates” (Tavares, 2006, p. 159)

Por isso, quando faz sexo com Ernst na frente dos outros internos, Mylia é isolada, e depois que descobrem que está grávida, esperam que tenha o bebê para então lhe arrancarem o útero, sem lhe pedir permissão ou mesmo comunicar.

E é diretamente em seus corpos, que os internos do nosso hospital psiquiátrico, sofrem os castigos. Essas medidas a terapêutica local justificaria serem aplicadas em nome de uma segurança geral que seria ameaçada a partir do momento em que os pacientes deixassem transparecer a sua imaginação perigosa — como se antes que se tornassem fisicamente perigosas, fosse necessário que as personagens aí presentes, fossem fisicamente enfraquecidas.

E como seria possível resistir a essas punições?

3.6

Para começar a entender a resistência

José Gil, em seu texto supracitado, começa colocando uma questão dentro da teoria do corpo-sem-órgãos de Gilles Deleuze: “qual o estatuto do corpo

comum, do corpo trivial, dentro do quadro da grande teoria do corpo-sem-órgãos?” (Gil, 2002, p. 131).

Antes que eu prossiga qualquer raciocínio é necessário que eu encare esta questão: ainda que não pretenda respondê-la; ou mesmo adotar a teoria do corpo paradoxal de José Gil. Mas apenas porque esse CsO de Deleuze é o que talvez, ainda que poeticamente, queira demonstrar presente em *Jerusalém*. Esse corpo que o filósofo francês assim torna conceito, a partir da obra poética de Antonin Artaud.

É longo o percurso traçado por Deleuze para a teoria do corpo-sem-órgãos; e passei um pouquinho por ele através das leituras de textos desenvolvidos pelo próprio autor, bem como de tantos outros; além das aulas que assisti no mestrado, que evidentemente me ajudaram a ler muitas das passagens que me pareceram obscuras.

Mas existe uma percepção livre que eu tenho desse corpo que quero desenvolver, uma vez que será impossível que eu faça uma leitura puramente filosófica, mesmo que indireta, do pensamento de Deleuze. Mas pretendo aqui resumir um entendimento básico desta teoria, para que assim possa com mais propriedade demonstrar o que eu percebo como o aparecimento deste corpo no romance aqui estudado.

Acredito mesmo ser possível a aproximação dos corpos de Mylia, Kaas e Ernst do que eu vejo como sendo um belo exemplo do CsO, assim como são os corpos encontrados em Bacon, pelo autor da *Lógica da Sensação*, por exemplo.

Mas, como comecei a dizer, Gil percorre toda a parte da teoria da obra de Deleuze (em parte construída com Felix Guatarri) que se refere ao corpo-sem-órgãos. E partindo de sua questão inicial, que colocamos acima, vai definir: o corpo glorioso; o corpo esquizofrênico; as mudanças que o conceito desses corpos sofrem dentro da teoria; como Deleuze retira o corpo-sem-órgãos da profundidade do corpo (como acontecia na *Lógica do Sentido*), para trazê-lo à superfície (no *Anti-Édipo*)... enfim um trabalho minucioso que realmente visa entender o caminho de uma teoria que além de complexa não parou de se modificar, ao longo de muito tempo.

E é porque não encontra uma atualização do corpo-sem-órgãos no corpo empírico, dentro da teoria estudada, sem que seja de forma que considera ainda

abstrata, que José Gil propõe a teoria do corpo paradoxal, que consistiria exatamente numa concretização da prescrição do CsO.

Como disse, não posso exatamente me deter aqui ao realmente impressionante trabalho que o filósofo português faz, por não ter arcabouço teórico suficiente para dialogar efetivamente com as reflexões que este propõe — a minha compreensão dos textos é limitada. Mas, como em parte tanto uma teoria quanto a outra me interessam, tomarei aqui por vezes a liberdade de adaptá-las para a construção do meu pensamento.

Porque se não pretendo prescrever a criação de um corpo-sem-órgãos como desejaram Deleuze e posteriormente Gil, quero apontar para essa mesma criação nos corpos das personagens de *Jerusalém*. Corpos humanos e empíricos, ainda que de um empirismo ficcional.

Talvez a minha interpretação seja mais delirante do que deveria, mas para mim existe esse corpo, que possui esse fundo, onde os sentidos não sobrevivem, e esses sentidos fazem um caminho, até chegar à superfície, que passa, necessariamente, pelo fundo desse corpo, que achei irresistível comparar ao Hades grego:

3.7

Da profundidade, do Hades, do Corpo e O caminho “glorioso” de Perséfone

Não era o inferno, eram as profundidades da terra. Os domínios de um deus, naturalmente da morte. Mas domínios divinos, de onde uma princesa imortal emergia para visitar a superfície da Terra. Ela não podia permanecer lá todo o tempo. Ela era a senhora da morte, porque a profundidade é esse lugar onde tudo quer existir ao mesmo tempo, e, portanto, é um lugar de potência destrutivas.

A profundidade é um lugar onde não se pode permanecer indefinidamente, pois isso culminaria em um aniquilamento. Por isso é um lugar diabólico. Um lugar de destruição. No entanto é o lugar onde habitam também as paixões e sentidos mais amorosos, belos, puros e de afirmação da vida. O lugar onde habita a jovem Perséfone.

Se no domínio da altura é onde se encontrariam as idéias perfeitas, podemos talvez enxergar na profundidade uma espécie de altura invertida. Na altura essas idéias conviveriam em paz — e por isso a idéia do Hades, em contraposição ao Olimpo, lugar da imortalidade e da harmonia.

O Hades, como se sabe, é o domínio da morte. No entanto é também a última morada de todas as paixões humanas. Só que nesse lugar as intensidades não convivem em harmonia. Mas em tensão. Bem como entre o Hades e a deusa da Terra Deméter, existe uma tensão. A tensão entre a profundidade e a superfície.

E Perséfone passeia por essa tensão Hades/Deméter, Profundidade/Superfície. Desce ao Hades, onde está o seu marido e onde ela é, portanto, mulher (e não mais menina). Vai então ao reino da morte para poder encontrar o amor erótico. O amor que é corpo. Mas Perséfone não poderia ficar envolta por esses impulsos de amor e de morte, ela precisa retornar a superfície (onde ainda é menina e filha de Deméter). Pois esse reino do amor e da morte é exatamente o reino de uma continuidade destrutiva. É o reino do não ser. Ela precisa voltar à superfície para recuperar os seus contornos, do contrário sucumbiria em meio às intensidades em permanente tensão, e destruição. Do contrário deixaria de ser. Não é possível fusão sem destruição. Por isso é necessário subir para descontinuidade — para continuar vivo. Ainda que preso por um fio invisível a esse fundo sem fundamento do corpo.

3.8

As quatro questões que se colocam

Penso que é chegada a hora de recolocar algumas questões apontadas no início do presente texto: logo no Capítulo I, disse eu a propor o corpo como instrumento de fuga: “Se queremos nos libertar não podemos *nem sucumbir face à nossa própria alteridade, nem encarar o corpo como nosso inimigo*, e se possível *não fazer da dificuldade de estabelecer o que é corpo e o que é sujeito (que já não é) mais um problema*” E para tais questões propus uma solução: o *uso do corpo* — vou desdobrar a princípio de maneira simples essas quatro afirmações.

Começo por: *não fazer da dificuldade de estabelecer o que é corpo e o que é sujeito mais um problema* — em primeiro lugar: é necessário que se desfaça essa dicotomia corpo/sujeito.

Quem é Perséfone? — concordamos até aqui que o sujeito está para dentro de sua pele. O sujeito que sente com o corpo; e que é na sua superfície, membrana, ou pele que os sentidos aparecem. É importante que se diga por hora, no entanto, que aqui não se está adotando a idéia de que um agente, sujeito consciente, controla esse corpo. Está aqui se descartando a dicotomia sujeito-que-pensa/sujeito-que-sente: aqui o sujeito é corpo.

Prossigo, e aí dois dos pontos se fundem: *nem sucumbir face à nossa própria alteridade, nem encarar o corpo como nosso inimigo* — em segundo lugar: o corpo por dentro é pura alteridade, e devemos dar ouvidos a essas alteridades; devemos perceber as vontades do corpo.

Por que Perséfone desce ao Hades? — por que a necessidade de fugir da superfície? Já vimos que viver implica em uma série de controles aos quais submetemos nossos corpos. Torna-se necessário então recriar o corpo; para que ele possa suportar a violência que provêm do exterior. O corpo recriado reivindica uma autonomia.

Se concordamos que não podemos efetivamente sair do nosso corpo, se esse corpo que eu tenho é o que morrerá comigo, que eu possa reinventá-lo. Se ele não pode ser outro, que possa ser de *outro jeito*; e pra isso é necessário devir corpo.

Essa descida é como o primeiro movimento do uso do corpo: é necessário devir corpo para poder descansar o corpo; deixar o corpo falar; olhar para esse dentro onde os sentidos não são organizados, arrumados, pertinentes ou adequados; onde estão os desejos que não controlamos, as pulsões ainda inomináveis, contraditórias e indistinguíveis.

Em terceiro lugar, portanto, tem-se *o uso do corpo*: devemos buscar nele a força para habitar a superfície, no entanto mais que isso, usar o corpo é a capacidade de passar da superfície ao fundo e do fundo à superfície.

E por que Perséfone retorna a superfície? Porque não podemos passar a vida a “estar corpo” — o que não deixa de ser uma maneira de recobrar um

impulso vital para que possamos ressurgir; voltar a devir contato; a habitar a superfície de sentido da vida.

Talvez seja oportuno esclarecer uma quarta questão: *O que é o Hades?* — em quarto lugar precisamos determinar a distinção entre superfície e profundidade. Ou mais precisamente, uma vez que já discorremos sobre a primeira, determinar no que consiste a última (e se me repito, é porque só agora acho que isso se torna claro): como profundidade, estou entendendo o que é da fronteira pra dentro, ou seja, da pele pra dentro.

Por isso descer a profundidade significa devir corpo ou estar corpo. E como disse, não é possível se entregar a este estado indefinidamente. Não é possível escutar os desejos do corpo, e apenas isso.

É aí que surge uma quinta questão (talvez seja um pouco maçante que eu prossiga enumerando questões como estou fazendo, mas é que ajuda mesmo a esquematizar o pensamento): e o que quer este corpo? Dizer, puramente, que esse dentro é um todo caótico de desejos parece pouco.

Existe um corpo do qual fala David Lapoujade em seu *O Corpo que Não Agüenta Mais* que quer simplesmente ficar parado; mexer o mínimo possível; nem mesmo se levantar; rastejar. Mas antes que cheguemos aí, deixem-me dizer porque comparei o Hades grego ao lado de dentro do corpo: porque são ambos lugares onde as afecções se tornam indistintas; mas ainda mais porque nem dentro do corpo, nem no reino dos mortos referido, há espaço para a o sentido, ou talvez melhor; para a produção de sentido.

Quando Deleuze em sua *Lógica do Sentido* fala do fundo dos corpos como um sem-fundo de misturas ou “fundo destruidor e digestivo” (Deleuze, 2006, p. 139) onde é produzido um infra-sentido, ou subsenso, diz:

“não há regras segundo as quais uma mistura e não outra pode ser considerada má (...) Eis por que toda mistura pode ser dita boa ou má: boa na ordem do todo, mas imperfeita, má e até mesmo execrável na ordem dos encontros parciais. Como condenar o incesto e o canibalismo, neste domínio em que as paixões são elas próprias corpos que penetram outros corpos e a vontade particular um mal radical?” (Deleuze, 2006, p. 134)

Essas boas ou más misturas que habitam esse lugar onde não há moralidade, e que por serem indistintas, são como que anteriores ao sentido ou pré-sentidos, assim o são pois “a superfície é o lugar do sentido: os signos permanecem desprovidos de sentido enquanto não entram na organização da superfície” (Deleuze, 2006, p. 107).

E se comparei o Hades a esse subterrâneo, Deleuze não deixará de tê-lo feito quando sobre Hércules comenta:

... se situa sempre com relação aos três reinos: o abismo infernal, a altura celeste e a superfície da terra. Na profundidade ele não encontrou senão espantosas misturas; no céu ele só encontrou o vazio, ou mesmo monstros celestes que multiplicavam os infernais. Mas ele é o pacificador e o agrimensor da terra, ele pisa mesmo sobre a superfície das águas. Ele sobe ou volta a descer à superfície por todos os meios; traz para aí o cão dos infernos e o cão celeste, a serpente dos infernos e a serpente do céu. Não mais Dionísio no fundo, ou Apolo lá em cima, mas o Hércules da superfície, na sua dupla luta contra a profundidade e a altura (Deleuze, 2006, p. 135).

E bom que se lembre que no referido texto Deleuze prioriza a questão do sentido, tratando diretamente do mesmo em sua relação com a linguagem: “É preciso que, pelo mesmo movimento graças ao qual a linguagem cai do alto, depois se afunda, sejamos reconduzidos a superfície” (Deleuze, 2006, p. 139) — no entanto, o que se traz a superfície de sentido, como aqui estamos tentando demonstrar são as sensações então, providas de significação — as sensações das quais o filósofo tratará diretamente em sua *Lógica da Sensação*, mas que já aparecem no texto até agora trabalhado. A diferença é que no livro seguinte, a atenção se volta para a manifestação das sensações de maneira mais evidente. Mas isso não impede que deixemos claro que aqui percebemos esse lugar do infra-sentido como um lugar de mistura de sensações.

Entende-se aqui, portanto, apoiando-se na teoria deleuziana, mas não reproduzindo-a, que construir um CsO é ser capaz de devir corpo, e trazer para a superfície do corpo, ou seja, traduzir no que faz o corpo, seus desejos mais íntimos, para fazer emergir suas potências.

E agora, procuraremos demonstrar, como esse processo pressupõe que se encare também as doenças do corpo, para que seja possível encontrar sua cura; e

como esse processo pode consistir aparentemente em uma imobilidade. Como deixar falar o que é sensação e instinto implica em uma resistência, mais do que propriamente em um ato.

Buscaremos esclarecer aqui, de que maneira se está entendendo a criação de um CsO de modo que este possa ser um corpo que deixa emergir uma potência de um devir monstruoso e erótico em oposição a uma humanização racional; trazendo à superfície de contato esses gritos que provêm de nossas profundezas.

E aí reencontramos o fascínio, que faz parte de todo erotismo, e de toda a transgressão, uma vez que quando o corpo busca uma dissolução da própria descontinuidade, busca necessariamente um encontro com uma espécie de sagrado.

Se o que entendemos aqui é que o corpo busca necessariamente sair dele, devemos entender também, que o que esse corpo busca é sempre uma experiência mística — por isso somos Hércules, força masculina na superfície, equilibrando altura e profundidade.

A altura é o lugar da alteridade — é preciso que se atinja uma nova altura. Não uma altura da metafísica platônica; não uma altura que seja plano das idéias perfeitas; mas uma altura que é da superfície para fora — para cima? — o lado de fora da pele. O lado que é outro no espaço exterior; essa continuidade de vida e de morte, onde nos irmanamos com o que é vivo.