

5.

Corpo e escrita – à guisa de conclusão

Devemos, antes de tudo, respeitar o direito da corporalidade do outro, entre os quais o direito de falar e pensar. Se nossos semelhantes tivessem respeitado esses ‘direitos do corpo’ não teríamos tido o massacre dos Inocentes, os cristãos no circo, a noite de São Bartolomeu, a fogueira para os hereges, os campos de extermínio, a censura, as crianças nas minas, os estupros na Bósnia.

Umberto Eco, *Cinco escritos morais*

Não proponho aqui discutir a questão do corpo historicamente nem fazer uma análise das mudanças a ele relacionadas. Durante a pesquisa para o desenvolvimento desta tese – a perspectiva construtivista de Siegfried Schmidt, a proposta de Humberto Maturana, no livro *Emoções e linguagem na educação e política* (2005), a questão da autobiografia e a leitura dos ego-escritos (e outros textos) de Pierre Bourdieu e Edward Said –, a questão do corpo e da escrita surgiram o tempo todo em perspectiva paralela e concomitante, provocando algumas reflexões.

Há, em função disso, autores somente aqui utilizados, mas propostas que deixaram rastros em todo o trabalho. E nesse percurso, não vislumbro pensar o corpo como discurso ou o corpo da escrita, mas perceber a inscrição do corpo no discurso, com base em perspectivas construtivistas e nos ego-escritos.³²

Será que a certeza da morte do corpo doente influenciou a percepção que a produção do conhecimento não mais correspondia às percepções e aos afetos que marcaram seus corpos e possibilitou a produção de textos, falas, e posturas?

³²O texto de Michelle Perrot, parte da coletânea de Pierre Nora (1987), em particular, fala muito sobre isso.

Uma escrita, em certo sentido, performática, mas não pelo viés, por exemplo, de Paul Zumthor (2000). Para ele, a performance no campo da literatura é um “ato de leitura, no qual além da decodificação da informação se agregam elementos não-informativos que evocam o prazer no receptor e se converte em realidade poética pela leitura que é praticada por um sujeito determinado” (ZUMTHOR, 2000, p. 29), que pressupõem a oralidade e a incorporação no texto de jogos, impositões, que propõem a busca da utilização de uma linguagem gerativa e não-normativa.³³

Aproximo-me mais da proposta de Graciela Ravetti (2003). Ela afirma que, quando um autor escolhe a ficção para escrever memórias (ou sobre elas), pode-se entender o ficcional mais como possibilidade da inserção performática de seu corpo e de sua subjetividade na pretensa objetividade da condição da memória. Isso denunciaria a impossibilidade estético-artística de concretização de um projeto mnemônico fiel ao passado, porque parte do princípio de que “a performance ajuda a imaginar formas possíveis de intervenção social, intervenções simbólicas, de restauração, mas também de construção, sobre os retalhos que a memória consegue reerguer e que a vontade projeta” (RAVETTI, 2003, p. 62).

Na verdade, mais do que aproximação, trata-se de uma apropriação. Ravetti fala sobre escritos de autoficção, mas que têm para mim uma ligação intensa com os ego-escritos:

a capacidade da literatura de reunir os fragmentos e lhes dar uma coerência causal, transformá-los em origem, inventar um passado com os resíduos dos fatos que de alguma forma se instalaram na memória e foram transformados em monumentos (auto)biográficos. Trata-se, em última instância, de se apropriar de um código e de um contexto e de redefini-los para o presente (RAVETTI, 2003, p. 56.).

Presente repleto de uma hiperestimulação extenuante das sociedades midiático-culturais que encontra nas biografias, como vimos com Arfuch (2010), ou melhor, no espaço biográfico, a possibilidade de superar a decalagem expressa no contraste entre tempo cronológico e físico e o tempo linguístico, intersubjetivo, da trama e da narração. Entre vivência e experiência.

³³ Mesmo enxergando a produção de teoria na primeira pessoa do singular como uma linguagem não-normativa.

Nesse sentido, mais do que discutir a questão do nome próprio como comprovação de uma “pessoa real”, é o conceito de observador/agente e da construção da identidade consolidado por Schmidt (2007) que me indicaram trilhas a seguir no ato de comunicação que tenta superar a tensão, aparentemente irrevogável, entre o que sentimos, o que vivemos e a explicação que narramos.

“Tudo que é dito é dito por alguém”, fala Maturana. O que parece óbvio torna-se, na verdade, o ponto de partida para a presença do corpo fora de uma visão dualística (x alma; ou razão x emoção).

A questão propõe qualquer teoria como prática dependente de um sujeito, e isso não é algo simples. Schmidt tem na teoria sistêmica do sociólogo alemão Niklas Luhmann (presente em todos os textos aqui citados de Schmidt) boa parte de sua inspiração. A comunicação é um conceito central e é sobre ela que Schmidt discorda de Luhmann. Inês Sampaio (2003) ressalta que, para o sociólogo, a comunicação é compreendida como um processo de três diferentes seleções: a seleção da informação, a seleção da participação dessa informação e a compreensão seletiva ou não-compreensão dessa participação e sua informação.

Segundo Luhmann, a comunicação é um sistema fechado completo, formado por essas três seleções básicas, que não podem existir uma sem a outra, ou seja, não há informação fora da comunicação, não há participação fora da comunicação e não há compreensão fora da comunicação.

Até então há similitudes incríveis, uma vez que Schmidt também trabalha com a comunicação como ação que possibilita conhecer o outro, interagir e, reflexivamente, construir nossa identidade. No entanto, Luhmann propõe que somente a comunicação pode comunicar. Inês Sampaio destaca que Schmidt combate a questão da comunicação como processo circular autorreferente, pois embora possa se observar, tanto na comunicação face a face como na comunicação mediada, a referência de textos, temas, comentários, etc. uns aos outros, isto é, a evidência de que a comunicação refere-se à comunicação, não

se pode ignorar que são sempre indivíduos que produzem os textos, que falam e escutam (SAMPAIO, 2001).

Na escrita teórica, apesar de entender a perspectiva de Bourdieu quando cunhou o termo intelectual coletivo para designar indivíduos cuja soma de trabalhos de pesquisa e participação em assuntos comuns constituem uma espécie de coletivo *ad hoc*, a terceira pessoa do singular ou o sujeito indeterminado legitimava o discurso racional.

Já os ego-escritos mostram um corpo dentro dele. Não o corpo acadêmico, social, mas o corpo do observador de segunda ordem, que internaliza todos. Beatriz Sarlo (2004) defende que uma sociedade não se sustenta apenas por suas instituições, mas, principalmente, por sua capacidade de gerar expectativas de tempo. O corpo e o tempo estão ligados: uma vida é um corpo no tempo.

Para ela, a ciência e os objetos (mercadorias) entram em nossos corpos na tentativa de concretizar dois mitos: o da juventude e o da beleza. A subjetividade pode ser reduzida a aparência, imagem, performance, saúde e longevidade do corpo (SARLO, 1998).

Isso me remete à leitura do texto de David Lapoujade “O corpo que não aguenta mais” (2002). Para o autor, essa seria uma condição do corpo desde sempre – não aguentar mais o que o coage, por fora e por dentro: o adestramento, segundo Nietzsche; a disciplina, segundo Foucault; e, ainda, a intervenção estética, a biopolítica, a narcose e o entorpecimento sensorial, a cultura do ressentimento. Lapoujade cita Nietzsche: todos os instintos não liberados para o exterior se voltam para dentro – é a interiorização, o assujeitamento (LAPOUJADE, 2002, p. 84).

O autor desenvolve o texto referindo-se não à atividade do corpo, mas à sua potência. Assim, o corpo não aguentar mais não é uma tese, mas um fato: “Somos como personagens de Beckett, para os quais já é difícil andar de bicicleta, depois, difícil de andar, depois difícil de simplesmente se arrastar, e depois ainda, de permanecer sentado” (LAPOUJADE, 2002, p. 82).

O corpo não pode ergue-se (da sua condição de corpo). Nem deveria. Para Maturana (2005), que estuda a emoção como reação física e a vida como um processo de cognição, o corpo marca a tentativa de aproximar experiência e conhecimento na narrativa, produzindo na opção pela estética narrativa uma “rememoração produtiva” (HUYSEN, 2000, p. 35).

Dessa forma, a dificuldade das mudanças de pensamento, entendimento e de valores é grande devido à incorporação do modo de viver:

Isso se deve à inércia corporal, e não ao fato de o corpo ser um lastro ou constituir uma limitação. Ele é nossa possibilidade e condição de ser. Além disso, o viver transcorre constitutivamente como uma história de mudanças estruturais, na qual se conserva a congruência entre o ser vivo e o meio, e na qual, por conseguinte, o meio muda com o organismo que nele está (MATURANA, 2005, p. 61).

E para mudarmos, ainda segundo Maturana, é preciso que reconheçamos as emoções não como algo que obscurece o entendimento, “mas como dinâmicas corporais que especificam os domínios de ação em que nos movemos” (MATURANA, 2005, p. 92). Ou seja, nada fazemos que não esteja definido como uma ação de certo tipo por uma emoção que a torna possível.

Se quisermos entender as ações humanas não temos de observar o movimento ou o ato como uma operação particular, mas a emoção que o possibilita, sentida, expressa pelo corpo.

Wacquant (2002), sociólogo, amigo e parceiro de Bourdieu, conta que aprendeu com ele que as mais fundamentais e distintas competências que possuímos como seres sociais são conhecimentos e habilidades personificados, que operam sob o discurso e a consciência, em um sentido encarnado que surge de fora da mútua interpenetração do ser e do mundo:

Se for verdade que nossa ‘presença-no-mundo’ opera através do que ele chama de ‘o conhecimento pelo corpo’ (essa é uma expressão mais apropriada que dá título a um capítulo de *Meditações pascalianas*, 2001), então, segue-se que para penetrar um dado universo como analistas sociais devemos obter conhecimento desse universo por meio de nossos corpos: devemos adquirir, e então investigar e problematizar, as categorias práticas, as sensibilidades e as habilidades que os nativos desenvolveram na e pela prática. Devemos elucidar a ‘*illusio* como essa maneira de *estar no mundo*’ que emerge de *ser de* certo mundo. Devemos, em suma, fazer não apenas a Sociologia *do* corpo – criaturas animais como construtos sociais – como também a Sociologia *a partir do* corpo – o organismo socializado e sensório como construtor social – que põe em primeiro plano a

primazia cinética do mundo que faz membros reconhecidos de um dado universo o que e quem eles são [grifos do autor] (WACQUANT, 2002, p. 103).

O corpo não nos limita, na verdade, ele nos possibilita. Lembro que para a perspectiva construtivista aqui apresentada, o observador é o ponto de referência último de cada observação e descrição. Claro está que é na interação com outros corpos e observadores, em todos os processos de reflexividade já vistos, que as explicações, as comunicações, tornam-se possíveis e criam uma vida em sociedade, em sistemas. E isso, volto a afirmar, impossibilita algumas dualidades e oposições – Schmidt as chama de diferenças complementares.

Em *Nosso mundo*, Schmidt (1982) cita Erich Jantsch, que afirma ser o que designamos como matéria e o que designamos como espírito representações de uma coordenação de processos básicos semelhantes, mas de nível diferente:

Os níveis de coordenação que conduzem àquelas experiências específicas e que servem de base a nosso conceito de matéria estão presentes, com especial importância, como consequência do significado das interações eletromagnéticas em nosso campo cognitivo. Experimentamos um objeto como sólido, nem tanto porque há algo sólido nele, mas porque os efeitos de campo provenientes de processos coordenados dão a impressão de um contínuo sólido. De igual forma, o espírito pode agora ser compreendido como uma coordenação de processos materiais e biológicos de auto-organização de nível superior (SCHIMDT, 1982, p. 103).

O que leva nossos dualismos habituais (realidade e irreabilidade, verdade e falsidade, identidade e não identidade, sujeito e objeto, bem e mal) a não refletirem a “realidade”.

O texto de 1982 apresenta um processo que será desenvolvido mais profundamente por Schmidt em *História&discurso* (2007) – os limites do mundo são limitações contingentes de nosso equipamento biológico e intelectual, que não se sustentam apenas em nosso corpo, mas no olhar que o envolve culturalmente – no espírito que o anima.

É interessante observar que quando o teórico alemão se propõe a fortalecer a percepção culturalista em vez da racionalidade naturalista oriunda da biologia, da neurobiologia e da psicologia cognitiva, é justo o momento que o observador se corporifica em suas teorias e escolhas explicitadas na escrita.

Sem dualismos ou diferenças, o observador de segunda ordem fortalece a assunção por seus caminhos.

Voltamos ao processo circular de nosso agir através de nossos corpos e à teoria de Maturana e Varela (2001) de que não podemos sair de nosso campo cognitivo, estabelecido por corpo e sistema nervoso. Mas também não podemos decidir onde começa o domínio cognitivo e do que ele é gerado; não podemos atribuir experiências às suas origens: “todas às vezes é a percepção de uma percepção ou a descrição de uma descrição. Em nenhuma parte podemos jogar nossas âncoras e dizer: daqui parte esta percepção; pois deste modo ela remete a algo”.

Relacionado à impossibilidade de achar as causas está a separação tradicional entre sujeito/objeto. A referencialidade, que atua abertamente em sistemas vivos como círculo criativo, leva à compreensão da questão sujeito/objeto não com base na perspectiva de separação e dualidade, mas de participação e interpretação, na qual sujeito e objeto estão unidos inseparavelmente. Também Maturana, ao olhar mais atentamente para relações que extrapolam a biologia, expõem o paradoxo de fortalecer o corpo e a identidade que ele carrega.

Apesar de não estar diretamente relacionado com sua autobiografia, lembro-me aqui do livro *Estilo tardio*, de Edward Said (2009), lançado após sua morte. O livro foi a reunião de escritos iniciados na década de 1980 (enquanto o diagnóstico de seu câncer veio em 1991). Nele, Said diz que o período final ou tardio da vida, a decadência do corpo, a falência da saúde ou qualquer outro fator capaz de, mesmo em uma pessoa jovem, levar ao fim da vida pode criar, em grandes artistas, um novo idioma para sua obra e seu pensamento – algo que chama de estilo tardio.

Corpo e texto; autor e teoria; memória e narrativa. Maturana afirma que o viver humano se dá em um contínuo entrelaçamento de emoções e linguagem como um fluir de coordenações consensuais de ações e emoções. Ele chama esse entrelaçamento de emoção e linguagem de conversar: “Nós, seres

humanos, vivemos em diferentes redes de conversações que se entrecruzam em sua realização na nossa individualidade corporal” (Maturana, 2005, p. 92).

É preciso que o corpo retome sua condição própria de afectabilidade: sua dor no encontro com a exterioridade, a capacidade do corpo de ser afetado pelas forças do mundo. Encontrar meios de, na exposição ao sofrimento, o corpo não se fechar ou fugir e não encontrar saídas teológicas ou médicas. A força, a resistência, a espontaneidade que apontaria para a vida, seria a capacidade de sentir tanto a ponto de sentir as feridas sutis (LAPOUJADE, 2002, p. 88).

Um estilo tardio? Said abertamente fala que a ideia de escrever as memórias veio com o diagnóstico da doença. Bourdieu finalizou o primeiro Esboço em fase de tratamento. Os dois fazem o texto buscar caminhos que possam equilibrar o fato com a reflexão – que aqui interpreto como atemporal – do homem em busca de seus limites, do sentimento de seu corpo na liberdade de seu pensamento.

Narrativas vivenciais, como fala Arfuch (2010), onde o valor biográfico pode se fundar em um desejo de transcendência ou amor ao próximo que impõe uma ordem à própria vida – do narrador e do leitor.

Maturana (2005) e Schmidt (1982; 2007) defendem que a linguagem é um sistema de comportamento, não faz transferência de pensamentos ou de informações e funciona como orientação no campo cognitivo de sistemas vivos que se comunicam uns com os outros. Ou seja, a linguagem ocorre no espaço de relações, nos padrões sociais disponíveis.

E Maturana vai além: é quando aceitamos o caminho explicativo da objetividade-entre-parênteses, que percebemos que não há uma realidade independente de nós e aceitamos que nossa capacidade de observar resulta de nossa biologia:

Ao seguir esse caminho nos damos conta de que nossa corporalidade nos constitui, e que o corpo não nos limita, mas ao contrário, torna tudo possível. Em outras palavras, entendemos que é através de nossa realização como seres vivos que somos seres conscientes que existem na linguagem (MATURANA, 2005, 53).

Quando o leitor aceita o mundo do outro, encarnado na realidade textual de memórias e vidas narradas, há a produção de uma emoção que deve nos mover. Qual delas? A minha é o amor: “fenômeno biológico cotidiano”. Maturana usa a palavra amor “porque é a palavra que usamos na vida cotidiana para nos referirmos à aceitação do outro ou de algo como legítimo outro na convivência” (MATURANA, 2005, p. 67). Portanto, amar é abrir um espaço de interações recorrentes com o outro, no qual sua presença é legítima.

Seria a proposta do narrador dos ego-escritos? Ao expor seus corpos, como personagens de si mesmos, na escrita do “eu” que convoca a todo o momento outros corpos, documentos, vidas?

No texto “Pensamento nômade”, Deleuze (2006) pergunta: a partir de qual momento o que há na moldura se torna belo? A partir do momento em que se sabe e em que se sente que o movimento, que a linha que está emoldurada vem de fora, que ela não começa no limite da moldura. Para ele, longe de ser a delimitação, a moldura é o elo imediato com o exterior.

É assim que percebo o “eu” dos ego-escritos: uma moldura, capaz de nos arrebatrar para os corpos e nomes próprios associados aos escritos autobiográficos, que extrapolam a realidade construída no livro (e até a do mundo).

Deleuze afirma que a intensidade tem a ver com os nomes próprios – eles têm a sua importância como identidade narrativa, mas aqui ganham outra força. Os nomes próprios não são nem representações de coisas (ou de pessoas), nem representações de palavras, mas movimentos carregados de intensidade:

Coletivos ou individuais, os pré-socráticos, os romanos, os judeus, o Cristo, o Anti-Cristo, Júlio César, Bórgia, Zaratustra, todos esses nomes próprios que passam e voltam nos textos de Nietzsche, não são nem significantes nem significados, porém designações de intensidade, sobre um corpo que pode ser o corpo da Terra, o corpo do livro, mas também o corpo sofredor de Nietzsche: *todos os homens da história, sou eu* [grifos do autor] (DELEUZE, 2006, p. 323).

Há uma espécie de nomadismo, de deslocamento perpétuo das intensidades designadas pelos nomes próprios. Para Deleuze, a intensidade só

pode ser vivida quando relacionada à sua inscrição móvel sobre um corpo e com a exterioridade móvel de um nome próprio, máscara de um operador.³⁴

Nomes e corpos são partes de um mundo que, para Schmidt, não para em encontros incessantes que permitem trocas, próximo do que vislumbrou a física moderna e a mística oriental: um sistema de componentes inseparáveis que se influenciam mutuamente e que estão em constante movimento.

“Quando lembrança, realidade e imaginação vão se misturando durante a narração de uma história, a personagem está sempre se tornando outra, e não é mais separável desse devir” (DELEUZE, 1992, p. 85).

³⁴ Há diferenças grandes entre as intensidades e subjetivações de Deleuze e as propostas de Schmidt (2007). Para o teórico alemão, apenas quando se fala de macroquestões e, retoricamente, se abole a questão do observador, mas não a do autor, pode-se abstrair o sujeito e pensar em intensidades não corporificadas. Mas a proposta é de encontros possíveis, e percebo que ambos falam de identidades construídas socialmente, mas não limitadas ou totalmente controladas. Nos ego-escritos, as duas perspectivas enriquecem, e muito, as possibilidades de leituras.