

ORIENTALISMOS E ANTROPOFAGIA: ESTUDOS DO CORPOMÍDIA COMO ESTRATÉGIA PARA DISCUTIR A ALTERIDADE NO CAMPO DA CULTURA

Christine Greiner*

RESUMO: A partir da II Guerra Mundial, muitos estudos têm se voltado ao tema da alteridade cultural, sobretudo no seu aspecto mais político e voltado ao exercício de poder. As pesquisas começam, não raramente, por um histórico das grandes navegações até chegar às migrações do mundo pós-colonial. Apesar da diversidade de grades teóricas e aspectos abordados (quase sempre psicanalíticos, antropológicos e sociais), raramente o foco tem sido o corpo. Este continua, quase sempre, invisível nas teias do discurso ou, quando muito, aparece como veículo da cultura, que tem se apresentado como uma de suas interpretações mais tradicionais e banais. Tratar da alteridade na cultura significa abordar o encontro com o “outro”. Há escalas de aproximação e jogos de inversão incessantes. Como isso acontece, porque algumas questões são mantidas nas sombras e como o corpo é biologicamente equipado para perceber o seu entorno são assuntos que pedem uma discussão mais atenta, uma vez que iluminam de outra forma questões da vida cotidiana como a formação de comunidades e possíveis estratégias para se (re)aprender a viver junto.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo. Estudos culturais. Pós-Colonialismo.

ORIENTALISMS AND ANTHROPOPHAGY: BODY-MEDIA STUDIES AS A STRATEGY TO DISCUSS THE ALTERITY IN THE FIELD OF CULTURE

ABSTRACT: Since the World War II, many studies have been directed to the theme of cultural alterity, mainly in its more political side, aimed at the exercise of power. Researches often start from a historic of the navigation period, and are extended to the migratory movements of postcolonial world. Despite the distinctions among the theoretical grids and different aspects (psychoanalytic, anthropologic, and social), the body has been rarely the main focus of attention. It has usually remained invisible in the critical discourses, or, at the most, the body is referred to as a means of culture, that has been presented as one of its most traditional and ordinary interpretations. To deal with alterity in culture means to promote a meeting with the “other”. There are degrees of approach and unceasing inversion games. How this happens, why some issues remain in the shadow, and how the body is biologically equipped to perceive its surroundings are propositions that claim for a more attentive discussion, as they otherwise highlight daily life affairs, as communities upbringing and possible strategies to (re)learn how to live together.

KEY WORDS: Body. Cultural studies. Postcolonialism.

* Professora Doutora do Departamento de Linguagens do Corpo e da Pós - Graduação em Comunicação e Semiótica da PUC - SP; Coordenadora do Centro de Estudos Orientais da PUC - SP

E-mail: greinrtchristine@hotmail.com

Recebido em: 21/07/2008 Avaliado em: 18/08/2008

A etnologia e a antropologia apresentam uma longa trajetória de indagações acerca da necessidade de se reconhecer a singularidade das diversas culturas. Autores como Leroi-Gourham, Marcel Mauss, Norbert Elias, Victor Turner e Levi-Strauss, entre outros, dedicaram-se a investigar os diferentes modos de organização das comunidades que elegeram para estudar, abordando de maneira direta ou indireta os jogos de poder inevitavelmente presentes diante de toda situação de exposição à alteridade.

Nas últimas quatro décadas, a discussão tornou-se cada vez mais política, sendo que um dos campos mais polêmicos de investigação de relacionamentos foi nomeado “orientalismo” e, desde 1980, faz parte dos estudos pós-coloniais - um campo bastante diverso de estudos que tornaram-se uma crítica epistemológica às concepções dominantes de modernidade. Alguns tópicos presentes nesta discussão dizem respeito ao remapeamento geopolítico do mundo, às relações de poder e de autoridade, aos novos espaços de convivência, ao desfazimento da noção hegemônica de nação e às diásporas e processos migratórios que continuam em ação no mundo. Junto com estes novos mapeamentos emergem imagens visíveis e invisíveis, fundamentalmente organizadas no e pelo corpo.

Para compreender este processo e identificar a sua abrangência, é interessante observar que, no passado, orientalista era o especialista versado em línguas e literaturas do oriente, sendo que o oriente dos séculos 18 e 19 incluíam a Turquia, a Síria, a Palestina, a Mesopotâmia e a Arábia. Mais tarde, a Ásia entrou no mapa, incluindo-se a Índia, a China e o Japão e, em seguida, os outros países asiáticos.

No decorrer dos últimos três séculos, embora continuasse a se referir ao “outro”, o termo orientalismo se pluralizou. A leitura do “outro” passou a ser entendida de maneiras muito distintas: como uma aproximação (a comunicação com o outro), uma imitação (o fetiche pelo outro), uma devoração (a apropriação do outro) e uma exposição (a abertura para o outro).

Muitas vezes, todas estas estratégias foram reunidas, agindo simultaneamente, apesar das aparentes contradições. Assim, algumas publicações têm refeito o percurso semântico, político e filosófico do tema, buscando esclarecer algumas das principais complexidades envolvidas. Para arriscar uma aproximação com esse vastíssimo campo de estudos destaque, para começar, dois livros e uma tese.

O primeiro livro foi escrito por John MacKenzie (1995) e faz uma introdução política e artística ao tema. No mundo das artes, orientalismo foi usado para identificar um “estilo” e, até mesmo, certa qualidade associada ao que se julgava ser as “noções orientais”. MacKenzie diz que, ao final do século 18, as chamadas

noções orientais ganharam novo significado amparado pelo contexto da dominação britânica na Índia. Tratava-se da preservação “conservadora e romântica” das leis muçulmanas e do hinduísmo como fundamentos da ordem social tradicional. Neste caso, seria mais do que um estilo, um modo de pensar. A insistência na preservação de princípios foi, obviamente, uma tentativa de manter uma integridade da cultura em detrimento às exigências do colonizador. No entanto, entre 1830 e 1835, tudo vai por água abaixo porque a abordagem anglicana passou a ser imposta pelo Conselho Supremo em Calcutá e todo sistema educacional indiano foi suplantado pelo inglês.

Mackenzie destaca ainda algumas experiências orientalistas voltadas especialmente para a arquitetura, o design, a música e o teatro. Os modos como os modelos estéticos foram admirados e, ao mesmo tempo, comercializados, também demonstram relações claras de poder. Sob o estigma do exotismo, as manifestações foram rapidamente transformadas em produtos comercializáveis, alienadas de seu contexto e categorizadas à luz de uma história da arte que, de fato, não se referia a nenhuma delas. Embora MacKenzie não analise especificamente as artes do corpo, as suas conclusões podem ser facilmente aplicadas neste contexto. Sobretudo a partir do final do século 19, a Europa passou a admirar e experimentar a dança e o teatro asiáticos, banalizando, quase sempre, toda e qualquer especificidade. O oriental era um antípoda e fosse admirado, temido ou indesejado, estaria sempre em uma posição de alteridade.

O segundo livro que gostaria de mencionar foi organizado por Alexander Lyon Macfie (2000). Coleta as fontes primárias conceituais e os artigos mais polêmicos, assim como críticas, ensaios históricos e aplicações a temas específicos (como feminismo e educação) e os seus desdobramentos mais atuais. Até a II Grande Guerra, o autor explica que os significados para a palavra orientalismo, conforme verbete do Dicionário Oxford, mantiveram-se intactos. Em compensação, nos vinte anos que se seguiram, o termo passou a se referir a “instituições corporativas designadas a lidar com o Oriente” e, aos poucos, tornou-se sinônimo de um estilo de pensamento, baseado em uma distinção ontológica e epistemológica entre Oriente e Ocidente. Para muitos, foi compreendido como uma ideologia usada para subjugar negros, árabes, mulheres e outros grupos, invariavelmente privados de seus direitos. MacKenzie explica que isso fez do orientalismo uma das palavras mais usadas por alguns especialistas que viviam em países orientais ou haviam migrado do Oriente para o Ocidente. Entre os mais importantes estavam Anouar

Abdel-Malek, sociólogo egípcio, ligado ao CNRS de Paris; Tibawi, inicialmente estudante sírio de história da Arábia, e mais tarde, professor em Harvard; e Edward Said, que iniciou suas pesquisas como estudante palestino de Inglês e Literatura Comparada, atuando anos depois na Universidade Columbia de Nova York. Após 1980, ou seja, quando os estudos dos orientalismos foram concebidos também como pós-colonialismos, somaram-se a estes autores muitos outros como Homi Bhabha, Gayatri C. Spivak, Stuart Hall e Paul Gilroy. Isso porque, além das discussões orientalistas, agrupavam-se nesta nova referência epistemológica, autores de pelo menos três correntes: o pós-estruturalismo, o pós-modernismo e os estudos culturais.

Há evidentemente, muitos outros nomes, mas o que nos interessa no momento é entender como esses estudos mostraram-se ambivalentes e foram vistos com resistência, acusados de estarem criando “novos imperialismos”. O argumento usado como contrapartida foi o de que após um período rápido de descolonização com a independência da Índia em 1947, da Argélia em 1954, da retirada britânica do Egito em 1954, além de muitos outros movimentos na Ásia e na África nos anos 1950 e 1960, ficou claro que existia a possibilidade de desafiar a hegemonia européia, não apenas a partir de estratégias militares ou para-militares, mas também na esfera intelectual.

Diante deste novo panorama, Macfie (2000) explica que o orientalismo acabou sendo lançado em quatro frentes:

1- como instrumento do imperialismo, designado para assegurar a colonização e a escravatura de partes do Terceiro Mundo;

2- como modo de entender e interpretar o Islã e o nacionalismo árabe;

3- como identidade corporativa e sistema hegemônico saturado;

4- como justificativa para a síndrome das crenças, atitudes e teorias, afetando a geografia, a economia e a sociologia do Oriente.

Como se tratava de uma disputa intelectual, os fundamentos teóricos dos principais autores para discutir tudo isso tornaram-se fundamentais, embora variassem bastante entre si. Algumas das fontes mais importantes foram: Karl Marx (e suas reflexões sobre o capitalismo e a luta de classes), Jacques Derrida (e a proposta de desconstrução), Antonio Gramsci (e o conceito de hegemonia cultural), Michel Foucault (e as suas análises sobre formação de discurso, relações de poder, criação de diferentes campos epistemológicos), assim como os filósofos Hegel e Nietzsche, sobretudo no que diz respeito aos seus entendimentos (absolutamente diversos entre si) acerca do que seriam as relações entre sujeitos.

A pertinência destas pesquisas no que se refere ao “Terceiro Mundo” (nomeação que também passou a ser duramente criticada) apresentou diferentes familiaridades. No prefácio que escreveu para a tradução de alguns de seus ensaios publicados no Brasil, o pensador indiano Aijaz Ahmad explicou que há ressonâncias importantes entre a Índia e o Brasil. Por exemplo, os dois países são os maiores nos respectivos continentes e foram colonizados de modo ostensivo a ponto de usar línguas inicialmente importadas da Europa. Ironicamente, foi em grande parte a riqueza roubada da América Latina que compôs os recursos financeiros que tornaram possível a colonização europeia da Índia. E ainda, segundo Ahmad, tanto a Índia como o Brasil caracterizavam-se por grandes variações geográficas e sociológicas, mas nenhuma das formações nacionais se encaixou com facilidade nas teorias de nação e nacionalismo originárias da Europa e tornadas paradigmáticas em outros países. Há ainda outras familiaridades que o autor reconhece no que diz respeito à desigualdade social e, neste sentido, um aspecto conceitual que parece ainda mais relevante. O próprio termo “terceiro mundo”, cunhado na França, reunia América do Sul, Ásia e África tendo como ponto de partida justamente os processos de descolonização e a natureza insurgente de um nacionalismo anti-colonial. As teorias culturais que emergiram, sobretudo a partir de 1960, não resolveram o impasse político. O enfoque não seria apenas um forte aspecto da organização e da comunicação social, mas uma “instância determinante”. Neste sentido, Ahmad considera estas iniciativas a-históricas, necessitando de um estudo mais “singularizado” para entender melhor os processos. No caso da Índia e do Brasil, por exemplo, ambos foram colonizados, mas o Brasil teve como colonizador o mais pobre e agrícola dos países europeus, enquanto a Índia foi colonizada pela Grã-Bretanha que seria o berço da revolução industrial. Poucos países da África e da Ásia vivenciaram o tipo de colonialismo de ocupação que foi a norma para os americanos; e tampouco vivenciaram a sociedade escravocrata como no Brasil. Só após a II Grande Guerra alguns países da Ásia e da África se tornaram independentes e a dissolução do regime de *apartheid* no maior país africano é ainda bastante recente.

Por todas essas questões, tornou-se questionável classificar hoje certas experiências (inclusive a brasileira) a partir de termos como “terceiro mundo”, “país periférico” ou mesmo “vítima do pós-colonialismo”, tão citados nos últimos vinte anos. Dentre outros fatores, a guerra de descolonização da América Latina não é posterior à II Grande Guerra como ocorreu em boa parte da Ásia e da África. São situações diferentes tanto em termos de cronologia como da história do

desenvolvimento do capitalismo e do imperialismo. É necessário evitar as generalizações e tomar cuidado especial com a importação de vocabulários e terminologias nem sempre ajustadas aos contextos específicos. Isso porque, a importação de conceitos envolve, inevitavelmente, a importação dos problemas e das questões que os originaram.

JOGOS DE AMBIVALÊNCIA

No Brasil, nunca tivemos uma discussão significativa sobre a questão do orientalismo ou do pós-colonialismo. Isso não significa que o tema da alteridade não tenha feito parte da nossa cultura estando o tempo todo presente. No entanto, pela própria lógica barroca e as mestiçagens que nos geraram, os sentidos de o que seria “viver junto” e lidar com as diferenças, seguiram caminhos muito diversos. Como explicou Sarduy (1972, p. 183), o barroco reflete a desarmonia, a ruptura da homogeneidade, as mestiçagens, o fim do logos absoluto, a carnavalização.

No caso brasileiro, uma tentativa de lidar com o tema da alteridade cultural foi o Manifesto Antropófago, rediscutido em 1950 na tese “A crise da Filosofia Messiânica” que o poeta Oswald de Andrade escreveu para o concurso da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP. O texto ajuda a compreender porque algumas questões foram pertinentes ao Brasil, mas se organizaram a partir de caminhos bastante distintos e específicos.

Andrade partiu da antropofagia ritual, um fenômeno encontrado na América entre os povos astecas, maias e incas, que Cristóvão Colombo descreveu com uma frase: “comiam los hombres”. No entanto, desde o início parecia claro, que não se tratava de comer por fome ou gula e sim de um rito para exprimir um modo de pensar, uma visão do mundo. Tratava-se de algo que caracterizou a primeira fase da humanidade e que significava muito mais do que diziam os jesuítas e colonizadores. A operação metafísica ligada à antropofagia ritual tinha uma peculiaridade que era a aptidão para transformar tabu em totem, o valor oposto em valor favorável. Esta nada mais era do que a própria natureza da vida. O tabu representava o intocável, o limite, “o outro”.

Tendo como possível ponto de partida a tese e o manifesto oswaldiano, não criamos no Brasil um campo de estudos a exemplo de outros países, fundamentado nas pesquisas coloniais e pós-coloniais decorrentes do período pós II Grande

Guerra. A polaridade nunca se estabeleceu entre Primeiro e Terceiro Mundo ou Ocidente dominador e Oriente distante, mas sim, entre matriarcado e patriarcado, cultura antropofágica e cultura messiânica. A ruptura histórica com o mundo matriarcal havia nos consumido quando o homem deixou de devorar o homem para torná-lo seu escravo. No processo, uma classe passou a se sobrepor a outras e, como explica Oswald, “a um mundo sem compromisso com Deus sucedeu o mundo dependente do ser supremo”. E como seria possível sobreviver em condições sub-humanas sem a cultura messiânica?

Amálio Pinheiro (2006) explica que há um tipo de antropofagia reincidente não só entre nós no Brasil, mas em toda América Latina. Ele menciona o poeta argentino Oliverio Girondo que explicou como latino-americanos possuem o melhor estômago do mundo, capaz de digerir e digerir bem, arenques setentrionais, cuscuz oriental ou churrascos de Angola. A poesia, entre latino-americanos, sempre mostrou grande afinidade com a culinária, desde a época da colônia, como foi o caso de Gregório de Matos e suas citações multilíngües.

A dificuldade no Brasil e em qualquer uma das outras colônias espalhadas pelo mundo, sempre foi a imposição do “outro”. Uma ação corpórea e presencial que não foi, evidentemente, de mão única, mas testemunhou a relação de ambivalência entre colonizados e colonizadores. O homem cordial brasileiro engoliu a talagadas a alteridade, o que não significa que não tenha vivido (e viva até hoje) as tensões e jogos de poder nela envolvidos.

Na última década, um dos pesquisadores que tem se dedicado a aprofundar essa questão é o já citado Homi Bhabha (2003), cujos questionamentos despertam interesse cada vez maior entre nós. Segundo Bhabha, o efeito da mimese do colonizador na autoridade do discurso colonial é profundo e perturbador. O sonho da civilização pós-iluminista alienou a sua própria linguagem de liberdade e produziu outro conhecimento de suas normas. A ambivalência que informa essa estratégia pode ser reconhecida, por exemplo, em Locke, no seu segundo tratado que fragmenta para revelar as limitações da liberdade no duplo sentido do uso da palavra escravo. Primeiro simplesmente descrevendo-a como lugar da forma legítima de propriedade e depois como exercício ilegítimo do poder. O que está entre os dois é aquilo que é imaginado. Todas as rupturas e fragmentações do discurso não simplesmente rompem com ele, mas o transformam em uma presença parcial, incompleta e, por vezes, até virtual. É como se a emergência do colonial fosse dependente da sua representação sobre limitação estratégica ou proibição dentro do próprio discurso autoritário. O sucesso da apropriação colonial depende da

proliferação de objetos inapropriados que asseguram a sua falha de estratégia, então a mimese pode ser ao mesmo tempo, semelhança e ameaça.

A Bhabba (2003) parece interessar particularmente esse deslocamento do olhar disciplinado, onde o observador torna-se o observado e a identidade é rearticulada a partir da representação parcial. Assim, o desejo da imitação colonial pode não ter um objeto, mas sempre apresenta estratégias objetivas e metonímias da presença. Neste sentido, vale a pena mencionar também a pesquisadora Peggy Phelan, que publicou em 1993 um livro fundamental para esta discussão, uma vez que propôs como ontologia da performance (a ação que se constrói enquanto acontece) um debate sobre “representação sem reprodução”. A performance de um corpo seria uma espécie de ontologia da sua subjetividade que se configura como ela mesma através do próprio desaparecimento. Assim, no que diz respeito ao corpo, a repetição de uma performance seria sempre marcada pela diferença, uma vez que não existiria repetição de fato, mesmo quando o objetivo parece ser o de imitar o outro. O reconhecimento da repetição que nunca é tal e qual o que está sendo repetido é a representação parcial discutida por Bhabba. Os documentos da performance (na arte e na vida) seriam, neste sentido, apenas um encorajamento para a memória se tornar presente, mas sempre de maneira fragmentada.

Uma experiência exemplar lembra Phelan, foi a do Gardner Museum de Boston, cujas obras foram roubadas em 1990. A artista francesa Sophie Calle entrevistou visitantes e membros do museu documentando as descrições que estes faziam das peças roubadas e depois montou uma exposição exibindo as fotografias das peças ausentes e os relatos lado a lado, sugerindo assim que a descrição das obras era uma forma de continuar a presença das mesmas. A sua descrição se tornaria a expressão de resistência do pensamento. Sophie Calle indagou, a partir da experiência, quando ver e esquecer o objeto por si mesmo pode ser uma conexão para outros significados e associações. A descrição não reproduz o objeto, mas ajuda a reestruturar o esforço e lembrar o que foi perdido. Neste sentido, o desaparecimento é sempre vivenciado mesmo quando as obras não são roubadas, ou ainda, quando estamos diante do objeto. A parcialidade e a precariedade são inerentes. Colocar memórias no lugar de pinturas é indagar até onde, fantasmas da memória são equivalentes à coleção permanente das grandes obras.

Uma das maneiras mais eficientes para conectar esses traços de invisibilidade e desaparecimento presentes em todo relacionamento de alteridade é a sua própria construção teórica. A dificuldade de lidar com o outro não decorre daquilo que

lá está, mas é preciso reconhecer que a alteridade nasce na formulação do pensamento e não apenas da sua implementação (num modo de dançar, comer ou discursar).

Bhabha (2003) observa que existe uma pressuposição inicial de que a teoria seja uma linguagem da elite, daqueles que são privilegiados. Entre a meta-teorização europeia e a experiência radical, engajada, ativista do terceiro mundo, surge mais uma vez a imagem especular das polaridades concebidas sobretudo no século 19, como aquela que aprofundou a fissura entre Oriente e Ocidente. Em nome do progresso, ideologias imperialistas de caráter excludente, amparadas pela relação “eu e o outro”, foram criadas através de práticas culturais oposicionais. Afinal, o eu e o outro podem ser muitos: os que sabem e os que não sabem, os que sabem na teoria, os que sabem na prática, os que sabem há mais tempo, os que começaram a saber. O que parece importante reconhecer é que a diferença nasce sempre antes de se dar a ver.

Assim, quando busco investigar o papel da teoria na discussão da alteridade como formulação do pensamento, observo outro nível de descrição e, neste sentido, a função da teoria no processo político se torna dupla. Toda história, como explicou Foucault, é uma história dos acontecimentos e se organiza como transferência de sentidos. Os objetivos são construídos e os objetos de estudo estão sempre em relação ao outro, deslocados nos atos críticos que os engendram. Como diz Bhabha, não há comunidade ou massa de pessoas cuja historicidade emita os “sinais corretos”. Os atos de negociação e de tradução precisam sempre ser interrogatórios, uma vez que o tipo de questão formulada é que vai mostrar o lugar das diferenças como um fantasma disciplinar ou um processo de mediação. O “outro” pode facilmente se tornar o depósito de fechamento das grandes teorias como uma espécie de corpo dócil da diferença que apenas reproduz relações de dominação. Por isso é importante perceber que há uma diferença entre lidarmos com o campo da diferença cultural e o da diversidade cultural. A diversidade cultural é um objeto epistemológico, enquanto a diferença cultural é o processo de enunciação da cultura como conhecível — algo adequado a um sistema de identificação cultural.

O problema está em como ao significar o presente, algo que vem sendo repetido e traduzido em nome da tradição organiza-se normalmente como uma estratégia de representação da autoridade. Bhabha dirá que a presença de um terceiro espaço é a condição necessária para a articulação da diferença cultural. O entre-lugar

evita a política de polaridade, fazendo-nos emergir como os outros de nós mesmos. Como observa Boaventura de Souza Santos, o pensamento ocidental é fundamentalmente abissal, amparado por polaridades e é por isso que a dualidade Ocidente e Oriente se apresenta, ainda hoje, como a fissura mais profunda do mundo contemporâneo. Olhar para o outro é ter um campo de visão perturbado onde se é obrigado a perceber que não há uma noção unificada de história nem de homem. É através do fluxo de imagens que a condição colonial aparece na sua forma mais velada e profunda. Estudos recentes da percepção (BERTHOZ, 2003; RIZZOLATTI, 2006) evidenciam que só é possível olhar para o outro enquanto percebemos a nós mesmos o que impede, de saída, uma visão imparcial, objetiva.

A ALTERIDADE A PARTIR DO CORPOMÍDIA

Assim, quando o foco para discutir a alteridade é o corpo, a chave da discussão é o reconhecimento de que o corpo é corpo mídia e não um veículo, um recipiente ou um meio de comunicação que apenas transmite informações e não as produz.

Tal investigação tem, de fato, antecedentes no âmbito das culturas orientais. Shigehisa Kuriyama (1999) fez um estudo comparativo entre as concepções do corpo na China e no Ocidente, explicando que a diferença fundamental é que a noção de corpo na China nunca foi um substantivo e aparece descrita de uma forma mais próxima de qualidades de existência, caracterizadas pela descrição de posturas, de atitudes, de gestos, como por exemplo: corpo sentado, corpo em pé, corpo andando, corpo risonho, corpo que chora, corpo doente e assim por diante.

Como explica o filósofo japonês Yasuo Yuasa (1987), no Japão e na China isso decorre do entendimento de que a relação corpo-mente muda através do treinamento do corpo, o que se processa pela disciplina (*shugyō*) e a formação (*keiko*) propriamente dita. É apenas depois de adotar esse ponto de partida experiencial que se pode perguntar qual é a relação entre corpo e mente. Ou seja, o debate sempre parte de uma aliança entre teoria e prática. Yuasa chama a atenção para a obra de Tetsurō Watsuji (1889-1960), esclarecendo que para investigar a idéia de ser humano, precisamos antes de mais nada prestar atenção no “entre” (*aidagara*) no qual as pessoas se localizam. Este “entre” são os vários relacionamentos da nossa vida e é justamente esta rede de relações que parece prover a humanidade com significados sociais. O homem nunca está separado do ambiente onde vive e dificilmente pode ser compreendido sem uma atenção especial às

relações que aí se organizam. Comentadores de Watsuji têm observado que a sua “filosofia da pessoa” capturou bem os padrões característicos de comportamento e pensamento japonês, no sentido de chamar a atenção para esta dependência (*amae*). A própria palavra pessoa, em japonês, *ningen*, é composta por dois caracteres, o primeiro significa pessoa ou homem e o segundo é espaço ou entre. Este “entre” significa no sentido físico, uma distância espacial separando uma coisa em relação à outra. Existir no espaço é o significado primário da existência humana e o “entre” seria a extensão de um espaço subjetivo corporificado (*shutaiteki*). Não aparece, portanto, uma dualidade entre natureza e cultura para o entendimento deste espaço do qual fala Watsuji. Mente-corpo-ambiente existiriam como uma unidade inseparável. O “entre” é uma mediação.

No Ocidente, à primeira vista, delega-se ao filósofo Merleau-Ponty e a toda a genealogia do pensamento fenomenológico, o reconhecimento do corpo como estrutura física e vivida ao mesmo tempo. Isso significa um reconhecimento do fluxo de informação entre interior e exterior, informações biológicas e fenomenológicas, compreendendo que não se trata de aspectos opostos da corporeidade. A noção de corporeidade possuiria um sentido duplo, designando ao mesmo tempo estrutura vivida e contexto ou lugar de mecanismos cognitivos. A partir deste viés filosófico, autores como o filósofo Michel Bernard têm proposto a noção de “corporeidade”, como uma espécie de subversão estética da categoria tradicional de corpo. A corporeidade seria, portanto, uma espécie de anticorpos à noção de corpo monolítico, mas curiosamente, assim nomeada, retoma a dualidade afirmando o que Arthur Danto identificou como o dilema corpo/corpo. Mais uma vez, a aliança entre natureza e cultura encontra resistência. Não é fácil mudar hábitos do pensamento.

O entendimento do corpomídia sugere que a informação não pode vir a incitar a invenção e adoção de novas ações, ela não é expressa depois de processada porque se transforma em corpo o tempo todo. “A plasticidade é um de seus parâmetros constitutivos” (KATZ, 2008). Tal formulação que estabelece pontes epistemológicas entre a filosofia política, a semiótica, as ciências cognitivas e os estudos da cultura, aparece sintonizada ao reconhecimento do pensamento como movimento e ação e um dos autores que merece destaque é Rodolfo Llinás (2001) que vem propondo a definição de pensamento como movimento internalizado em debates da Universidade St Andrews, na Escócia desde 1989. Na ocasião, Llinás afirmava já de antemão que a mente era produto de diversos processos evolutivos

que ocorreram no cérebro, mas apenas das criaturas que se movem. Este processo evolutivo já atravessou 700 milhões de anos e para compreendê-lo é fundamental cruzar estudos da biologia e da cultura.

Em termos de percepção (e a percepção do “outro”), aos poucos torna-se claro que no momento em que a informação vem de fora e as sensações são processadas no organismo elas se colocam em relação, ou seja, são criadas conexões. É assim que o processo imaginativo se organiza. Assim, a história do corpo em movimento é também a história do movimento imaginado que se corporifica em ação. Os diferentes estados corporais modificam o modo como a informação será processada. O estado da mente é uma classe de estados funcionais ou de imagens sensório-motoras com autoconsciência. Esses estados são gerados o tempo todo e não são necessariamente visíveis. Assim, a exemplo de outros autores como António Damásio, quando Llinás (2001) se refere a uma imagem sensório-motora ele não quer dizer necessariamente imagem visual, mas um conjunto de inputs sensoriais para produzir um estado corporal funcional que deságua em uma ação. Isso ocorre no momento em que alguma coisa está acontecendo. Quando pegamos um objeto, por exemplo, há muitas modificações que ocorrem ao mesmo tempo. O filósofo William James (1890) já havia proposto que a produção de movimento é sempre guiada por uma sensação, e a geração de movimento é a resposta para a chave sensorial. Por isso, ainda que a ação motora seja semelhante há uma grande diferença entre pegar um copo e pegar uma metralhadora. Mudam radicalmente as mediações e as organizações das metáforas do pensamento.

Segundo Llinás (2001), o movimento é sempre criado a partir de uma oscilação, um evento rítmico (como o do pêndulo, do metrônomo) que se processa em um neurônio como atividade elétrica que se manifesta no momento preciso em que a voltagem atravessa a membrana que envolve a célula. As ações potenciais são as mensagens que viajam pelos axônios (o prolongamento da célula nervosa) tecendo a relação entre a informação do cérebro e os nervos periféricos do corpo. Assim, o processo começa sempre por uma transformação sensório-motora. A partir das mudanças no ambiente presente, onde se dá a ação, o movimento é uma resposta à sobrevivência. O passo seguinte é o que Llinás chama de predição. O si-mesmo é, neste sentido, compreendido como a centralização da predição. Ele nunca é criado fora da consciência, mas pode ser organizado quando um corpo está em estado de alerta (nível baixo de consciência). É uma espécie de representação interna de uma ação futura. É importante acrescentar ainda que os movimentos são descontínuos por sua própria natureza. O movimento voluntário

é sempre a continuação de um tremor sutil que forma a melodia cinética determinada pelo continuum mente e corpo. É a partir dessas evidências que Llinás desenvolve a sua hipótese do pensamento como internalização evolutiva do movimento.

No que se refere à alteridade, trazer a discussão do corpomídia para iluminar as tensões salientadas pelos estudos do orientalismo nos processos de tradução cultural, significa singularizar e, ao mesmo tempo, explicitar os jogos de poder na medida em que o foco passa a ser o entre-lugar, as conexões, as mudanças de estado e não o “ou um ou outro”. Cada ação, cada escolha, é carregada de possibilidades e exclusões.

Não se trata, evidentemente, de uma tarefa simples. O deslocamento de foco da análise dos produtos e sujeitos da cultura para o processo cognitivo que os organiza, ampara-se em outra mudança epistemológica radical que possibilitaria a transformação dos exercícios de autoridade para ações de disponibilização. A dificuldade é explicada em várias frentes. Os estudos da complexidade e da teoria geral dos sistemas chamam a atenção para os modos como todo sistema aberto é também um sistema em degradação. As ciências cognitivas e a termodinâmica indicam a irreversibilidade do tempo, dentro e fora do corpo. A filosofia política proposta por autores como Giorgio Agamben ; Benjamin Noys (2005) sinaliza o fato de que abrir-se para o outro é sempre morrer um pouco, abrir mão do que parecia pronto e certo, em função do que está sempre em transformação.

A perda faz parte da troca, do abrir-se para o outro. Por isso parece cada vez mais difícil lidar com a alteridade no mundo contemporâneo, onde só tem valor o que é visível, imediato e cumulativo.

Referências

- AHMAD, Aijaz. *Linhagens do presente*. Trad. de Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2002.
- BERNARD, Michel. *De la création choregraphique*. Paris: Centre National de la Danse, 2001.
- BHABBA, Komi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila; Eliana L. de L. Reis e Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- GREINER, Christine. *O corpo, pistas para estudos interdisciplinares*. São Paulo: Annablume, 2005

- KATZ, Helena. Por uma teoria crítica do corpo. In: OLIVEIRA, Ana Claudia de; CASTILHO, Kátia (Orgs). *Corpo e moda, por uma compreensão do contemporâneo*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2008. p. 32-47.
- KURYIAMA, Shigehisa. *The expressiveness of the body*. New York: Zone Books, 1999.
- LLINÁS, Rodolfo R. *I of the vortex, from neurons to self*. New York: Bradford Books, 2001.
- MACFIE, Alexander Lyon (Ed.) *Orientalism, a reader*. New York: New York University Press, 2000.
- MACKENZIE John M. *Orientalism: history, theory and the arts*. Manchester: Manchester University Press, 1995.
- NOYS, Benjamim. *The culture of death*. New York: Berg, 2005.
- PINHEIRO, José Amalio de Branco. *Mídia e mestiçagem*. In: TOMELLI, Carlos (Org.) *Comunicação & Cultura*. João Pessoa: Uniderp, 2006. p.34-48.
- SARDUY, Severo. *Barroco y neobarroco*. In: MORENO, C. Fernandez (Org.). *America Latina en su literature*. Ciudad del Mexico: Siglo XXI, 1972. p. 63-79.
- YUASA, Yasuo. *The body*. New York: Sunny Books, 1987