

CORPO EM ESTADO DE DANÇA: PERSPECTIVAS SOBRE MOBILIDADES

Body in dance status: perspectives on mobilities

Mário Gastão Cipriano Nettoⁱ

netto.mgc@gmail.com

Universidade do Estado do Rio de Janeiro–UERJ
Rio de Janeiro – Brasil

Resumo

Este artigo se dedica a questão da espacialização da experiência do corpo com a mobilidade. Com o suporte de Bergson (2010) e Whitrow (2005) investigamos os processos de espacialização na experiência perceptiva e social do tempo. Krenak (2019) e Kilomba (2019) permitem pensar a espacialização como um modo de agir sobre a mobilidade das existências. Com o aporte de Derrida (1981) e Bergson (2006) nos dedicamos a pensar a espacialização nas epistemologias filosóficas da mobilidade. Numa realidade móvel em que a experiência é especializada, com a ajuda de autores como Lepecki (2011), Katz e Greiner (1998), Bardet (2014), Neuprath (2014) e Eugênio e Fiadeiro (2012), apostamos na dança como uma estratégia metodológica de experimentação encarnada da mobilidade e no estado de dança como uma experiência vivida por um corpo-microcósmico: um corpo que em simultaneidade consciente expõe outra coisa senão o próprio movimento da existência.

Palavras-chave: Mobilidade. Corpo. Dança. Filosofia.

Absbract

This paper is dedicated to the question of the spatialization of the body's experience with mobility. With the support of Bergson (2010) and Whitrow (2005) its investigates the processes of spatialization in the perceptual and social experience of time. Krenak (2019) and Kilomba (2019) allow thinking of spatialization as a way of acting on the mobility of existences. With the contribution of Derrida (1981) and Bergson (2006) we are dedicated to thinking about spatialization in the philosophical epistemologies of mobility. In a mobile reality in which the experience is specialized, with the help of authors such as Lepecki (2011), Katz and Greiner (1998), Bardet (2014), Neuprath (2014) and Eugênio e Fiadeiro (2012), we bet on dance as a methodological strategy of embodied experience of mobility and in the dance state as an experience lived by a microcosmic-body: a body that exposes something other than the very movement of its own existence.

Keywords: Mobility. Bod. Dance. Philosophy.

Introdução

O que tem início aqui, com estas palavras, não é nada mais do que a representação concreta de uma investigação que dura. Mesmo que fosse possível precisar um instante no tempo que marcasse seu início, ainda precisaria de palavras para dizê-lo. Essa investigação se inicia antes de que minhas palavras são capazes de representar. O que temos aqui é uma discussão que se desenvolve numa perspectiva sucessiva e que responde também à determinada demanda acadêmica que me obriga a projetar em uma superfície plana a materialidade daquilo que socialmente poderíamos conceber como conhecimento. Enquanto discorro, meu raciocínio insiste em desenhar uma linha, onde os pontos se dispõem sucessivamente e os elementos do pensamento se encadeiam. Enquanto meu cérebro envia um estímulo para a ponta de meus dedos, no ponto preciso entre o cursor piscando na tela e minha ação de apertar uma tecla, entre uma palavra e outra que escrevo, poderia interpor quantas outras fosse capaz de imprimir. Poderia ainda inserir orações completas e até mesmo contextos ou universos inteiros. Aqui no texto, a cronologia sucessiva das letras constrói palavras, que se desenrolam em frases, constituem parágrafos e capítulos até alcançarem, se assim pudéssemos dizer, a totalidade de uma obra. Os olhos de você que lê desenham uma trajetória definida, marcada por um início, por um meio e por um final.

O processo de sistematização do conhecimento através da escrita é um indicativo da prerrogativa espacial onde nossa percepção se organiza. É, neste caso, debruçando-se sobre o aporte material da escrita que este artigo busca refletir sobre a experiência dos corpos considerando um marcador específico: a mobilidade. Compreendendo o tempo como uma experiência móvel, construímos abordagens que, ainda que se apresentem em sucessividade, compõem no aqui e agora um novelo onde os fios se cruzam e se sobrepõem em diversos sentidos, direções e camadas. Num gesto simultâneo, construímos e analisamos os discursos que se mobilizam na relação entre o corpo e o móvel. Compreendendo que o processo de espacialização afasta cada vez mais o corpo de uma experiência encarnada da mobilidade, desejamos sinalizar tais disposições espaciais na experiência humana com a mobilidade e propor estratégias de emancipação destes movimentos.

A percepção da mobilidade e a vida prática: uma perspectiva especializada

Em suas confissões, Santo Agostinho foi um dos primeiros filósofos a discutir as complicações incutidas à razão humana quando tenta construir algum raciocínio sobre o tempo. Essa dificuldade não diz respeito à insuficiência da nossa capacidade de desenvolver algum raciocínio elaborado, mas é anterior e mais profunda: tem origem naquilo que, na modernidade, com o desenvolvimento dos estudos da medicina, da psicologia e até mesmo da filosofia, seria apresentado como os limites que a percepção humana oferece à nossa compreensão de mundo. O avanço de tais estudos possibilitou que fôssemos capazes não só de compreender os fenômenos envolvidos no processo de apreensão de mundo como também as reações desencadeadas nos canais aferentes pelos estímulos sensoriais, por onde o mundo nos penetra. As estruturas sensoriais que o corpo humano apresenta orientam a forma como o mundo é percebido, a percepção é resultado de um esquema físico que filtra as afecções que são apresentadas ao meu corpo. A consciência assiste todas as iniciativas que julgo tomar e é responsável por regular a intensidade das afecções recebidas e convertê-las em reações motoras. Num movimento centrífugo, o estímulo chega até o cérebro e pode, movendo-se no sentido oposto, provocar o deslocamento do corpo como um todo ou de suas partes.

Abandonando-se qualquer discussão sobre a realidade ou idealidade do mundo exterior, enquanto mantenho meus sentidos abertos o que percebo no mundo é a presença de uma série de imagens, em seu sentido mais amplo. Enquanto as percebo, as imagens reagem indefinidamente uma sobre as outras, mas há uma dentre todas elas, no entanto, que conheço não somente de fora, enquanto percepções, mas a percebo também de dentro, como afecções. Essa imagem é meu corpo (BERGSON, 2010, p.11).

No processo onde, em geral, qualquer imagem tem influência sobre as outras de uma maneira determinada, o que minha percepção faz não é nada mais que eleger meu próprio corpo como uma zona de privilégio onde a reação às imagens externas encontra uma superfície de rebatimento. Meu corpo é uma das imagens que atua num conjunto, e assim como as outras, recebe e devolve movimentos, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em certa medida, como devolver o que recebe. “Em outras palavras, o cérebro nos parece um instrumento

de análise com relação ao movimento recolhido e um instrumento de seleção com relação ao movimento executado” (BERGSON, 2010, p. 27).

As imagens se solidarizam à totalidade das demais que constituem o universo na medida em que uma imagem conserva a anterior e prolonga-se na que segue. “As linhas de força de força emitidas em todos os sentidos por todos os centros dirigem a cada centro as influências do mundo material inteiro” (BERGSON, 2010, p. 36). O que a percepção me oferece é indicar um ponto preciso de acesso a esse espectro completo e complexo onde tudo reage sobre tudo. A materialização concreta deste ponto por onde as linhas de força emitidas pela reação entre as imagens nada mais é do que meu próprio corpo. Ele se coloca como um anteparo material onde a luz emitida pelas imagens do mundo é rebatida e encontra significação. Às custas de conseguir obter alguma significação, minha percepção extrai a imagem da relação de solidariedade que estabelecia com as demais e interrompe o encadeamento existente dela com as outras. Está então realizada a espacialização.

O processo de espacialização do tempo tem seu início marcado no instante em que o ser humano passa não só a perceber a passagem do tempo em si mesmo, mas consegue observá-lo na realidade que o rodeava. Em nossa experiência nos tornamos capazes de perceber que um *agora* estava compreendido entre um *antes* e um *depois*. Olhando para o céu e para o movimento do Sol conseguimos diferenciar que o *hoje* era diferente do *ontem* e que um *amanhã* viria, nos desprendemos da noção eterna de presente e nos tornamos capazes de fazer previsões. A capacidade de predição do futuro modificou drasticamente nossa vida prática, conseguimos nos organizar e encontrar outros arranjos para viver. A noção da passagem do tempo permitiu que fossem estabelecidas relações diferentes com a natureza e com a terra, aprendemos que se plantássemos hoje, haveria colheita amanhã. O desenvolvimento de habilidades como a agricultura foi fundamental para que a transição do modelo nômade para sedentário se tornasse possível. O ser humano conseguiu se fixar, se reuniu em agrupamentos, construiu aldeias e teve seu modelo de vida radicalmente transformado.

O processo de espacialização transforma nossa relação com o tempo ao mesmo tempo em que molda nossa vida cotidiana. O calendário como o conhecemos, o relógio mecânico e uma série de outras sistematizações são produtos da experiência humana com o tempo que tem como funcionalidade organizar a vida

social. Trato o tempo como um evento social, por compreender que a experiência com a mobilidade se configura em formas distintas porque diz respeito à uma organização sócio-política situada num lugar específico da história. Por exemplo, a instituição da crucificação de Jesus Cristo como um evento único pela doutrina cristã não foi responsável apenas por alterar o calendário como também por moldar a noção contemporânea de tempo. O conceito linear de tempo passa a ser amplamente disseminado pela classe mercantil durante a Idade Média e como não se repetiria jamais, passa a ser considerado algo valioso que não deveria ser desperdiçado. A partir do século XIV, conseqüentemente, os relógios públicos das cidades italianas passaram a bater as 24 horas do dia, era o início da ideia de que tempo é dinheiro e que deveria ser usado de forma econômica (WHITROW, 2005, p. 25). Com essa evolução, as ações foram se automatizando e sucumbimos à vida moderna. Nossa realidade tomou novos rumos, o mundo foi tomado por máquinas, a mecanicidade do tempo transformou nossa relação com o trabalho e também a vida. Mais do que apenas operar as máquinas, nós vivemos com elas. A relação métrica e cronológica com o tempo altera por completo nosso modelo de vida: a exploração sensível do mundo foi reduzida consideravelmente, o imediatismo e a submissão ao tempo cronológico tomaram conta do cotidiano humano.

A espacialização como disposição colonial e seus desdobramentos epistemológicos

A investigação da estrutura sensorial abre precedentes para concebermos a existência material como resultante de uma série de discursos que estruturam um modo de estar no mundo onde nossa vida prática é condicionada a partir da imobilidade. Um mundo é aqui entendido como um conjunto de movimentos que operam estruturas discursivas que se constituem como tal porque mobilizam um existir além, outro corpo, um outro mundo que se experimenta segundo si mesmo e suas próprias legislações. Se existe um *eu* capaz de produzir discursos que alcançam alguma significação no mundo, só consegue fazê-lo porque este discurso é interpelado por um *você[s]* que opera numa estrutura marcada, construída a partir de um conjunto de instituições e de outros tantos discursos que participam dos movimentos dos nossos corpos neste mundo que compartilhamos. Um corpo é uma

organização material de um universo coerente, é a própria capacidade de provocar deslocamentos. Das menores partículas até as grandes ideias, dos corpos em confronto nas ruas e fora da atmosfera, um corpo é aquilo capaz de mobilizar existências. Nós, seres humanos, vivemos a experiência do desenrolar de nossas existências em tempo, nossos corpos se posicionam na encruzilhada de uma série de intensidades produzidas dessa experiência. Eles emergem num mundo construído na interseccionalidade de diversos discursos impositivos além daqueles construídos pela experiência tempo.

Se conseguimos conceber um mundo como tal e pensá-lo desta forma é porque ele se dá na materialidade: quando uma existência se concebe estendida no espaço ela é fixada num território. É essa territorialidade, no entanto, que torna possível a organização de um corpo no/como mundo. Um corpo conquista identidade porque se estabelece na concretude da realidade, tem um contorno, uma película que o aparta do todo e estabelece uma finitude à sua existência. Territorializar é uma necessidade inerente à existência dos corpos deste mundo, cada corpo é em si um conjunto de estruturas materiais que lhe são irrevogáveis. A espécie humana como a concebemos é a única, entretanto, que utiliza desta capacidade da matéria para construir uma estratégia de colonização que impõe um modo de operar no mundo às subjetividades.

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, 2019, p. 11).

A verdade do sujeito branco é a ideia civilizada, conservadora e respeitável de si mesmo, jamais passível à falha ou à crítica. O homem branco reconhece a ideia de outro, mas o faz numa relação de poder que vai objetificar essas identidades, caçando as subjetividades e as reduzindo a uma existência de objeto, descrito e representado pelo dominante (KILOMBA, p. 15-16). Objetivar é, portanto descrever alguma realidade. A adjetivação de uma outra existência só pode ser realizada a partir dos termos que quem a descreve tem consolidado em seu vocabulário, as existências que desviam da imagem e semelhança do sujeito branco vão ser usadas

como tela de projeção para todos os aspectos desonrosos que eles temem reconhecer sobre si mesmos. A culpa e a vergonha são projetadas para o exterior como um meio de escapar dos mesmos, “[...] permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa” (KILOMBA, 2019, p. 37).

O traço colonial dessa verdade moral vai ser a ação que a performance legisladora de imobilidade vai operar na realidade conceitual filosófica, a configuração prática de uma estrutura que opera uma ação que intervém diretamente sobre a mobilidade do real tomando como condição a imobilidade. Seja sob configuração de uma grande ciência da humanidade, ou ainda na forma de sistemas capitais, os traços coloniais presentes na construção da realidade móvel, operam vetores de forças que por direito, imposição, ameaça, medo ou alienação, vão legislar sobre o movimento da existência dos corpos.

Na dialética da filosofia clássica, é desencadeada uma estrutura que vai intervir no fluxo da existência, estabelecendo condições determinadas e zonas privilégio conceitual que assim deslocam o sentido de ser da existência para o significado. Este deslocamento de sentido responde à exigência clássica do que Derrida propõe chamar de “[...] ‘significado transcendental’, que em si e por si mesmo, em sua essência, não se referiria a nenhum significante, ultrapassaria a cadeia de signos e deixaria de funcionar como significante” (DERRIDA, 1981, p.19-20, tradução nossa)ⁱⁱ.

Nossa experiência perceptiva do tempo já bastante tendenciosa ao espaço, conquista na construção epistemológica da conceituação filosófica sua extensão máxima. De elucubração em elucubração, de conceito em conceito, o pensamento filosófico tradicional se construiu em abstrações imóveis e extensas acreditando ser suficiente assim capaz de oferecer uma via de reconstituição dos caminhos daquilo que se estabeleceu como conhecimento. Por mais que diga respeito à realidade, nela mesmo o conceito não existe. É uma materialidade que confere ao pensar filosófico todas as coordenadas espaciais de que a percepção precisa para apreendê-lo. O que a história da filosofia aponta é que esforços dedicados à discussão do enigma do tempo apenas responderam ao modelo científico de construção de conhecimento: a realidade móvel é entendida e analisada a partir de uma composição de partes imóveis que, em sequência, recompõe uma linha cronológica de eventos sucessivos.

O método analítico no qual a ciência e a filosofia se apoiam para conhecer a realidade remetem à pontos de referência tomados fora da coisa que se deseja apreender. Quando observamos um objeto qualquer, o percebemos diferente conforme o ponto de vista no qual nos posicionamos para observá-lo e tal atitude vai, no entanto, sempre nos deter no relativo. “E chamo-o de relativo por essa dupla razão: num caso como no outro, coloco-me fora do próprio objeto” (BERGSON, 2006, p. 184).

O processo de desmobilização da realidade conceitual da filosofia começa a ser definido quando Platão declara a existência de uma realidade fundamental composta de ideias ou formas gerais. Não me oponho à ideia de que seja concebida uma outra realidade, é este exercício que também me proponho a cada instante aqui. O que sinalizo é que a espacialização daquilo que seria mais tarde compreendido como conceito filosófico se institui quando toda realidade móvel é remetida unicamente a este mundo ideal. Às custas de edificá-lo, a realidade tem sua mobilidade suprimida e é encarcerada num território determinado e imutável. O mundo das ideias construiu um discurso que age impositivamente sobre a realidade operando a mesma estrutura que a ação colonial: as performances legisladoras de imobilidade.

O sujeito branco e a filosofia por ele construída impõem um nome às coisas da realidade, a performance legisladora de imobilidade configurada na ideia platônica aprisiona uma experiência móvel no terreno da eternidade. A realidade móvel só consegue ser descrita espacialmente: “Formar uma ideia geral é abstrair das coisas diversas e cambiantes um aspecto comum que não muda ou que pelo menos oferece para nossa ação um flaco invariável” (BERGSON, 2006, p.108). As proposições ontológicas da metafísica ocidental desencadeiam um processo de espacialização conceitual quando se estruturaram dogmaticamente como única fonte ou finalidade, origem ou causa de mundo. As oposições binárias, das mais notórias às múltiplas variações, cristalizam conceitos e produzem uma subordinação hierarquizante por interromperem o fluxo de sentido entre os mundos articulados.

A busca pela verdade universal constrói polarizações cada vez mais extremas quando no século XVII, com as ciências matemáticas e da natureza sendo consideradas os domínios da precisão, a filosofia busca parâmetros para se

equivaler a esse estatuto (KATZ, GREINER, 1998, p. 78). Esse parâmetro de equivalência foi dado pela ênfase na autoridade da razão, postulada por Descartes:

O seu apoio no pensamento como legislador daquilo que existe (*cogito, ergo sum*) merece ser entendido como uma forma de aproximar a cognição dos objetos da matemática. Por reduzir a verdade ao que pudesse ser apreendido pela mente de forma clara e distinta, fez da matemática e da linguagem da verdade no mundo, pois seus objetos resultam de regras claras e distintas, e que, portanto, não precisam se apoiar no mundo empírico para retirarem de lá a explicação de sua existência. Assim, seu *cogito, ergo sum* colaborou para consolidar a compreensão, que ainda guia a muitos, de que existe uma essência humana e ela se localiza numa mente (ou alma, ou espírito) separada do corpo [...]. O corpo passou a ser entendido como aquilo que tem extensão temporal e espacial (*res extensa*). Transformado em objeto, o corpo e suas verdades passaram a depender de ciências capazes de desvendá-los, enquanto a mente (*res cogitans*), apoiada no critério das ideias claras e distintas, apresentava-se como auto-evidente (KATZ, GREINER, 1998, p. 79).

Por mais que se debruce sobre temas como a natureza, a mente e ainda o corpo, quando o faz, a filosofia os considera numa perspectiva que vai, inevitavelmente, em algum instante, privilegiar a mente, a razão e ao intelecto. Não afirmo aqui, de maneira alguma, que a filosofia se negue à experiência do corpo. O que a filosofia fez durante a maior parte de sua história foi antes negar a experiência do corpo como uma experiência suficientemente filosófica. A performance legisladora de imobilidade configurada cartesianamente opera duas ações consequentes: a primeira delas ao declarar e reafirmar a existência de uma essência humana - que como já vimos é uma ideia colonial - para então localizá-la num lugar preciso - neste caso, a alma. Essas escolhas vão imperar sobre a mobilidade dos corpos.

A dança como estratégia de dissenso

Tendo consciência de que os termos que designam o tempo são tomados de empréstimo à língua do espaço e de que quando evocamos o tempo, é o espaço que responde a nosso chamado (BERGSON, 2006, p. 7), nosso compromisso se volta para, sempre que possível, provocar *desvícios* na linguagem. *Desvício* surge aqui pela contração entre desvio e vício. Um exercício de alargamento dos limites que são colocados não somente pela linguagem escrita e a experimentação outras lógicas de operação numa estrutura que condiciona e vicia nossas ações. Faço uma aposta e ela é o corpo.

Sabe-se hoje que o corpo porta certas habilidades motoras que são inseparáveis de outras competências, tais como as de raciocinar, emocionar-se, desenvolver linguagem, etc. Vários cientistas da robótica, neurociências, linguística, filosofia e ciências cognitivas tem convergido seus interesses para entender a cognição como encarnada, carnificada [...] (KATZ, GREINER, 1998, p. 85).

A razão, se assim alguns escolheram chamá-la, tratada apenas como um método, espacializa a experiência do corpo. Negá-la seria tolice, nada deixa de existir se eu não percebo. Entendendo que

Há pelo menos uma realidade que todos apreendemos por dentro, por intuição e não por mera análise. É nossa própria pessoa em seu escoamento através do tempo. É nosso eu que dura. Podemos não simpatizar intelectualmente, ou antes, espiritualmente, com nenhuma outra coisa. Mas certamente simpatizamos com nós mesmos (BERGSON, 2006, p. 188).

O que proponho é a tomada consciente desse eu que dura, uma escuta atenta e continuada de si. Assumo a pedagogia da experiência corpo, em todo tempo, aqui e agora, colocado em estado de dança “[...] experimento a disponibilidade do pensamento, nos tecidos orgânicos que também vão sendo corpo, escuto o pulsar de ser-estar-fazer alinhado com essa disponibilidade. corpo disponível, corpo aberto, tonificado em afectar e ser afectado” (NEUPRATH, 2014, p. 8).

A capacidade de fruição estética que emerge do corpo em movimento revela-se como fértil campo para experimentação prática do pensamento. A mobilidade desenhada pela existência do corpo não é utilizada apenas como instrumento de ilustração, subordinada em função do pensar, convocada como um

[...] reflexo inspirando um filósofo que se observa e vê seus próprios movimentos de abstração através dela. A dançarina se constitui apenas como referência para a filosofia enquanto a leve, a musa, a abstrata, aquela que, mesmo passando pelo corpo, se extrai dele, abstraindo-se, por sua leveza, do peso, em uma articulação entre corpo movente, pensamento, peso e metáfora. (BARDET, 2014, p.26).

É preciso pensar a dança num lugar pouco ocupado nas investigações filosóficas, onde “[...] quase nunca se trata de pensar a dança de igual para igual, como um pensamento, nem como objeto de uma filosofia estética: enquanto arte” (BARDET, 2014, p. 26). A dança não se pulveriza em devaneios abstratos e metafóricos, destituídos de qualquer peso, mas emerge da relação fundamental que estabelece com o solo e a gravidade. A leveza que hora possa ser atribuída à dança é

ativa, desenvolvida e lapidada pelo trabalho de consciência do corpo que dança, esta “[...] luta contra o espírito do peso passa por uma relação que se perfaz dos pés ao solo, e não por uma abstração da gravidade. Uma luta corpo a corpo, pés a pés, e não uma fuga pelos ares” (BARDET, 2014, p. 33). O pensamento se destitui de qualquer metáfora no instante em que a dança possibilita que ele seja corporificado, tornado matéria sensível no mundo concreto, o pensar cria raízes e crava-se no solo. O corpo em movimento, poetizado pela sensibilidade artística procedente da dança apresenta-se como um aliado da filosofia e “[...] não será considerado aqui objeto sistemático de um estudo de textos filosóficos, mas como lugar de uma operação possível em seu encontro teóricoprático” (BARDET, 2014, p. 24). Entre o dançar e o pensar não resta qualquer distância. O exercício aqui consiste em pensar - e dançar - a Dança em si mesma, o acontecer dança, o dançar, que é verbo de ação e desdobra-se ininterrupto em fluxos de movimento e transformação ininterruptos do corpo em vida e morte.

Agora. E aqui. Neste texto, a cronologia sucessiva das letras edifica cada palavra e permite que discursos sejam construídos. O que estas formas sobre a superfície anunciam é apenas o rastro impreciso da experiência móvel de um mundo em devir. Orientado por um corpo em estado de dança, um sujeito vivo, disponível ao encontro; que escolhe tratar a duração não como um objeto decifrável segundo às concepções de sua inteligência, mas prefere questionar a si mesmo, deslocando suas certezas de lugar para assim sustentar um estado de incerteza onde corpo e duração podem criar a si mesmos mutuamente.

Isso só pode ser feito se abrimos mão do protagonismo, transferindo-o para esse lugar “terceiro”, impuro e precário, que se instala a meio caminho no cruzamento das inclinações recíprocas: o acontecimento. Se nos dermos esse tempo, esse silêncio, essa brecha; se suportarmos manter a ferida aberta, se suportarmos simplesmente (re)parar – voltar a parar para reparar no óbvio até que ele se “desobvie” – então, eis que o encontro se apresenta e nos convida, na sua complexidade embrulhada em simplicidade (EUGÊNIO; FIADEIRO, 2012, p. 4).

Em estado de dança, a duração seria apreendida na própria mobilidade. Considerando o movimento e a mobilidade como elementos fundamentais da natureza da duração e ainda a extensa dificuldade de apreendê-los em si mesmos a dança, a arte do corpo em movimento, em suas aproximações com a natureza do

tempo, é uma oportunidade de experiência metafísica da duração. O dançar é a experiência encarnada e consciente da mobilidade que, neste caso, “[...] não remete a nenhum ponto de vista e não se apoia em nenhum símbolo. [...] Enfim, o movimento não será mais apreendido de fora e, de certa forma, a partir de mim, mas de dentro, nele, em si. Apreenderei um absoluto” (BERGSON, 2006, p. 184-185). Em sua realização, a dança anula qualquer distância existente entre sujeito e objeto, entre corpo e pensamento, entre o dançar e a duração. Enquanto se desenvolve, deixa rastros virtuais no espaço, progride se rumo determinado e nos escapa a cada instante. É movimento incessante, impossível de ser tomado em qualquer corte ou imagem imóvel sem deslegitimar sua natureza.

O corpo em estado de dança realiza “[...] uma afinação rara, que não se mede por um dispositivo externo à sensação do movimento mas se ajusta no pulsar do próprio movimento enquanto se faz corpo. a [sic] afinação de corpo-acontecimento decorre da escuta do brotar de si no encontro com o retorno do que vai sendo mundo” (NEUPRATH, 2014, p. 24). A arte é um ofício diário que propõe não apenas descobrir como experimentar a realidade, mas também sobre aprender a construir essa experiência. Não é uma abstração da realidade, é a extrema consciência dos mecanismos de composição de um agora aqui preciso, a organização de mundo em ação e provoca acontecimentos na realidade móvel. O corpo em estado de dança tenciona toda as estruturas que sustentam a colonialidade porque tem a capacidade imanente “[...] de teorizar o contexto social onde emerge, o de interpelar e de revelar as linhas de força que distribuem possibilidades (energéticas, políticas) de mobilização, de participação, de ativação, bem como de passividade traria para essa arte uma particular forma crítica” (LEPECKI, 2011, p. 45).

O corpo consciente dessa capacidade crítica, quando assume uma postura em que não é objeto passivo dos acontecimentos da vida, mas é uma materialidade móvel transformada e capaz de transformar a realidade, torna-se o próprio corpo-acontecimento. Assumindo a mobilidade como identidade, o corpo-acontecimento aceita ser posto em dúvida e admite a experimentação de si como questão. A consciência e o exercício dessas potencialidades numa construção estética são capazes de redistribuir o fluxo existencial da realidade móvel, sabotando desta forma a lógica colonizadora que estrutura o campo conceitual e a coreografia dos corpos no chão da cidade. O corpo em estado de dança não toma nada nem si mesmo

como dado ou eterno, mas põe a realidade em dúvida e coloca-se disposto a aprender a vivê-la. Uma atitude que transforma a temporalidade da relação com os outros corpos no mundo. A *acontecimentação* do corpo é a duração vivida como um exercício prático da existência que implica pedagogia e política numa mesma ação.

Pedagógica por excelência, o exercício prático da duração é uma experiência de ensino-aprendizagem com a realidade móvel: o corpo em experimentação continuada nas transformações produzidas em seu movimento no chão do mundo.

o corpo-acontecimento é experiência do enquanto. enquanto é experimentar não ver uma coisa em vez de outra, é ver-sentir as coisas que vão sendo, os seres-estares-fazer que vão aparecendo. ver e continuar a ver. no visível-sentível enquanto invisível-sentível (NEUPRATH, 2014, p.24-25)

A continuidade possibilitada na experiência do enquanto revela um compromisso com experiência de construção do mundo voltado para um entendimento mais democrático das existências dos corpos. Este compromisso se consolida num entendimento político onde

Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. Isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazer essa viagem cósmica com a gente (KRENAK, 2019, p. 30-31)

O estado de dança mobiliza pedagogia e política numa ação que enquanto compreende a realidade, joga com suas intensidades a fim de construí-la. Nada está dado, tudo está a se fazer. O corpo-acontecimento exercita continuamente a consciência da mobilidade do agora em que age, aprecia os corpos que compõem esta realidade e opera forças que revelam o mais primordial de nossas existências: o corpo que dura. Que vive as experiências, festeja sua mobilidade e goza a dança dos corpos. Disponível à diferença revelada no encontro, o corpo em estado de dança prega o direito à continuidade da transformação da existência, sua presença derivante expõe na realidade uma ação de deslocamento que sabota a lógica colonial estabelecida.

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade e do próprio sentido da experiência de vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de

pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso estaremos adiando o fim (KRENAK, 2019, p. 26-27).

Adiar o fim do mundo é uma estratégia de sobrevivência do corpo-acontecimento, sempre na intenção de outro um, outro encontro, outro dia, outra página, outro tropeço, outro passo. Um corpo que entende que não se é corpo sozinho e que a existência do outro é que desenha os contornos da realidade. Não se é corpo sem ressonância, nossa existência está continuamente criando relações com os outros corpos no universo. Assim como o outro é uma possibilidade, o nunca mais também o é. Consciente de uma realidade que pode deixar de existir, sabendo que isso aqui muito provavelmente não volte a acontecer, o corpo-acontecimento se lembra continuamente da responsabilidade de existir e se questiona: o que fazer com o agora?

Considerações finais de um corpo em estado de dança

O corpo é por onde percebemos o mundo, o trabalho com a dança possibilita uma educação sensível do/pelo corpo em movimento, ela amplia as possibilidades corporais, permitindo que seja lançado um outro olhar para a vida. Um olhar que ao invés de dividir a realidade, ele a multiplica. As perspectivas de mundo são desdobradas e a experiência se constrói no compartilhamento destes mundos. Um entendimento fundamental que horizontaliza as relações e coloca tudo num mesmo plano, não há maiores ou menores, primeiros ou posteriores.

O corpo em estado de dança é aquele que sustenta paradoxos, a ambivalência e o dissenso porque se realiza em mobilidade. Um corpo que expõe outra coisa senão sua própria realidade posta em questão. Somos conduzidos a nos habituar com as condições de movimento da realidade sem questioná-la, a mudança é uma realidade temida porque revela possibilidade. Nenhum ruído é permitido. Qualquer traço de subjetividade afirma o direito de querer ser, de sonhar, de viver e desejar. Em dança, o corpo assume a festa e a lamúria, o sonho e a loucura, aceita a morte e dança sobre

a imprecisão do móvel. O estado de dança afirma o trânsito como uma política da existência e lembra que não há limites para a diferenciação. A existência como um exercício performático coloca um alvo sobre este corpo que, estranho à realidade, ameaça sua estrutura. Corpos em perigo são corpos perigosos.

Os lugares não são nossos. Nossa existência é apenas um mundo que pode ser deslocado. Nosso destino é o trânsito, a provisoriedade. O agora que constitui o corpo é regado de simultaneidades, de [co]incidências de mundos. O corpo em estado de dança enfrenta aquilo que o constitui no agora e aqui, admite a possibilidade de atravessamento, contempla a beleza da escuta, sente as coisas com o corpo. Compreende que é na despedida de si que se cria o que se é. É preciso lembrar que nem mesmo as distâncias são eternas.

O estado de dança é ato de afirmação do desejo. Do desejo de construir uma experiência compartilhada de mundo, de produzir movimentos de autonomia e de criar realidades possíveis para que os corpos tenham direito de existir. Um corpo que ao se expor como um acontecimento de criação e diferenciação, expõe e experimenta a própria duração criando o universo. Uma criação sustentada no descontrole, onde o corpo abre mão de suas certezas e vaidades, coloca a si mesmo em questão e abre uma rachadura na realidade que é a própria possibilidade de criação de mundo

O corpo é um produto e um produtor de discursos, é urgente e necessário que nos atentemos aos discursos nele interpelados. O corpo em estado de dança é aquele que tem consciência do que é, do que deseja e de como fazer uma realidade ser construída. É um corpo que é mobilizado em seus níveis históricos, cinéticos, políticos, sociais, afetivos, biológicos, estéticos e epistemológicos e tantos outros que coubessem enumeração. Um corpo que celebra os movimentos do universo, que goza nos encontros e aprecia a diferenciação. É a própria tensão entre a consciência infinita experimentada por um corpo finito que garante a continuidade da nossa existência. A finitude de si quando operada na duração se dissolve no todo, conectando-se ao universo de possibilidades de movimentos corpóreos.

O corpo em estado de dança opera nenhuma distinção entre forma e conteúdo, de maneira que o que expõe na realidade não é outra coisa senão aquilo mesmo que é. Uma ação no mundo que mobiliza processos que envolvem sua fisicalidade, seus aspectos biomecânicos, cognitivos e microscópicos. Mobiliza seus

processos históricos, por acionar uma dimensão do tempo que excede seus limites físicos. Um corpo que se faz na consciência de que está constantemente [se] criando [em] a relação com os outros corpos no universo e faz de suas ações um compromisso e uma responsabilidade.

Referências bibliográficas

BARDET, Marie. *A filosofia da dança: um encontro em dança e filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DERRIDA, Jaques. *Semiology and Grammatology: Interview with Julia Kristeva*. In: Positions. Chicago: The University of Chicago Press, 1981, p. 15-36.

FIADDEIRO, J.; EUGENIO, F. Conferência-performance secalharidade. In Culturgest, 2012, Lisboa. *O encontro é uma ferida*: Lisboa, [s.n.], p. 1-4.

KATZ, H.; GREINER, C. *A natureza cultural do corpo*. In SOTER, S.; PEREIRA, R. (org). Lições de dança 3. Rio de Janeiro, Univercidade:1998.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação – episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

NEUPARTH, Sofia. *movimento escrito em estado de dança*. In. ESTEVENS, A.; VILHENA, C. (org). _____. Lisboa, c.e.m.: 2014.

LEPECKI, André. *Coreo-política e core-polícia*. Revista Ilha, Florianópolis, v. 13, n.1, p. 41-60, 2011.

WHITROW, G.J. *O que é tempo?: uma visão clássica sobre a natureza do tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

ⁱ Mestrando em Filosofia (PPGFIL-UERJ), Licenciado em Dança (UFRJ). Artista, professor e performer interessado no corpo em suas perspectivas cinéticas, estéticas, políticas e pedagógicas. (Currículo informado pelo autor)

ⁱⁱ [...] the classical exigency of what I have proposed to call a “transcendental signified”, wich in and of itself, in its essence, would refer to no signifier, would exceed the chain of signs, and would no longer itself function as a signifier