

Revista Mídia e Cotidiano
Artigo Seção Temática
Volume 12, Número 3, dezembro de 2018
Submetido em: 24/09/2018
Aprovado em: 28/11/2018

CORPO-NA-RUA: A MICROPOLÍTICA NA CORPOGRAFIA DE RICARDO ALVARENGA

BODY-IN-THE-STREET: THE MICROPOLITICS OF RICARDO ALVARENGA'S CORPOGRAPHY

Danillo Silva BARATA¹; Hanna Cláudia Freitas RODRIGUES²

Resumo: A partir da cartografia corporal da cidade (*Corpografia*), do artista Ricardo Alvarenga, em sua ação direta denominada *Jesus 3:30pm – One Year Performance*, no fito de entender a micropolítica dos afetos, do desejo, do cotidiano e das resistências moleculares incursas em seu fazer, aventuro conceber a noção de corpo-na-rua, por meio de analogias em uma trama teórico-filosófica. Verão, portanto, espelhos curatoriais de uma seleção de foto-performances do Ricardo, que refletem a potência comunicacional provinda da alteridade entre um corpo que traceja lugar e um espaço corporado, numa experiência de si que desagua na criação de cidades subjetivas. Aposto na corpografia como caminho metodológico para tornar inteligível os contornos conceituais do que chamo **corpo-na-rua** – objetivo central desta investigação.

Palavras-chave: Corpo-na-rua, Corpografia, Micropolítica.

Abstract: *Based on the body cartography of the city (Bodygraphy), by the artist Ricardo Alvenga, in his direct action called Jesus 3:30pm – One Year Performance, in order to understand the micropolitics of affections, desire, daily life and molecular resistances involved in their doing, I risk to conceive the notion of body-on-street, through analogies in a theoretical-philosophical plot. Thus, in the dissert(ation) that I venture, people are going to see curatorial mirrors of photo-performances of Ricardo's selection, which reflect the communicational power derived from otherness between a body that traces a place and a corporeal space, in a self-experience which flows into the creation of subjective cities. I bet on bodygraphy as a methodological way to make intelligible the conceptual contours of what I call **body-on-street** – central objective of this research.*

Keywords: *Body-on-street, Bodygraphy, Micropolitics.*

¹ Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC São Paulo, Mestre em Artes Visuais pela Universidade Federal da Bahia - UFBA, Danillo Barata é diretor do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (CECULT-UFRB), campus Santo Amaro da Purificação, além de professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação - PPGCOM da UFRB e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais - PPGAV na Escola de Belas Artes da UFBA. E-mail: danillo.barata@gmail.com.

² Mestranda em Comunicação, Arte e Memória (linha de pesquisa Mídia e Sensibilidades), pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). E-mail: hannafr@gmail.com.

Imagem 1: Jesus Biker

Fonte: Foto nº 20 de *Jesus 3:30*, por Magr Is, 2012.

Consideremos conjunto do tipo percepção do sentimento: sua organização



molar, sua segmentaridade dura, não impede todo um mundo de microperceptos inconscientes, de afectos inconscientes, de segmentações finas, que não captam ou não sentem as mesmas coisas, que se distribuem de outro modo, que operam de outro modo. Uma micropolítica da percepção, da afecção, da conversa. (DELEUZE/GUATTARI, 1996, p. 83)

Introdução

Um destaque das artes visuais em 2013 foi a tônica do corpo como objeto de arte e a vida como fenômeno estético, sobretudo, na produção de jovens artistas. Essa postura diante da arte serviu para desprender e “ultrapassar” o objeto. A arte do corpo, elemento agenciador de um discurso contundente, foi a forma que esses jovens artistas dispuseram para desenvolver suas ações transitórias e de passagem fora de espaços institucionais e de mercado. Um trabalho que ilustra bem esse conceito é o *Jesus 3:30 pm*, de Ricardo Alvarenga, em que o artista performa o “Jesus” que aos 33 anos de idade às 3:30 da tarde, aparece diariamente em diferentes contextos.

Jesus 3:30pm – One Year Performance, é um acontecimento esquivo de categorizações. Por imagens, formas e an-danças engendradas por um corpo, inventa

amorfismos, desterritorializações, atemporalidades: Durante um ano (2012-2013), o artista Ricardo Alvarenga se vestiu de Jesus todos os dias, sempre às 3:30h (horário em que Cristo morreu e em que o artista nasceu) e peregrinou pelas ruas da cidade de Salvador. Desta intervenção messiânica nasceram 365 foto-performances, das quais algumas serão utilizadas aqui como composição analítica enredada a uma trama filosófica.

Ricardo é artista do corpo e da imagem, leciona atualmente no Curso de Dança da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e pesquisa com teorias e práticas do corpo, a intersecção entre arte e filosofia, sobretudo a respeito da estética da existência – convergência pela qual essa investigação se verga. Jesus 3:30 é um de seus trabalhos urbano-intervencionistas e que será aqui destacado enquanto ação corpográfica.

Para a pesquisadora Paola Berenstein Jacques, de uma crítica ao processo de espetacularização das cidades contemporâneas somada a uma apologia às *errâncias urbanas*³, tem-se a ideia de *Corpografia*. São as micro-resistências oriundas de uma experiência corporal da cidade, uma “cartografia realizada pelo e no corpo, ou seja, a memória urbana inscrita no corpo, o registro de sua experiência da cidade, uma espécie de grafia urbana da própria cidade vivida, que fica inscrita, mas que também configura o corpo de quem a experimenta”. (JACQUES, 2008, p. 1).

A corpografia é modo de agir deste modo de ser a que chamo corpo-na-rua (nos chegará conceitualmente adiante), e nela habita o fenômeno comunicacional que justifica tal investigação – que mais se desdenta do campo das artes e da filosofia – pertencer aos territórios (felizmente, não tão rigidamente demarcados) da Comunicação e de suas teorias da sensibilidade. A comunicabilidade do fenômeno analisado se dá na linguagem entre o corpo desviante e os lugares cotidianos, em sua potência micropolítica capaz de destituir a cidade do lugar de cenário, para transcende-la à talhe do corpo vivido.

A ideia de corpo-na-rua, apetecerá, sobretudo, a diluição irreversível do corpo na rua e da rua no corpo, seu caráter fusional, que irrompe o concreto pelo sensível (o corpo, com suas sensorialidades, transforma o lugar), e o sensível pelo concreto (o espaço, seus campos, traços e territórios, delimitam as maneiras de existir dos corpos). Ideia esta

³ Uma melhor explanação do conceito poderá ser encontrada em: *Elogio aos errantes in Corpos e Cenários Urbanos*, EDUFBA, Salvador, 2006. Download do livro disponível em: <http://www.laboratoriourbano.ufba.br/territorios.htm>.

que subverte a dicotomia sujeito e objeto e uma certa relação de dominação daquele sobre o sentido que tem este - polos bastante cristalizados pela filosofia tradicional e criticados por Heidegger em sua primada questão do ser (a qual recorreremos adiante).

A peregrinação deste Jesus Errante invoca pensar um corpo-na-rua que se dá enquanto estado de resistência, e a corpografia do Ricardo afeta a lançar mão de um conceito capaz de abarcar muitos outros sujeitos, fenômenos, presenças, modos de existir, *auto-poesis*. O corpo-na-rua anela pensar o corpo que *é pele do mundo*⁴, ou, como sustenta Hansen:



Imagem 2: Movimento infinito.
Fonte: Laban, 1984.

Nós não podemos mais confinar a corporificação ao corpo, não podemos mais contê-la dentro da pele (orgânica) porque as técnicas contemporâneas facilitam a dissolução da distinção mundo-corpo (uma não divisão) que é fundamentalmente informacional em sua (im)aterialidade e porque a atividade

⁴ O termo é de Benayoun em *From Virtual to Public Space: Toward an Impure Art*. Disponível em <http://netzspannung.org/cat/servlet>.

humana corporificada é, de alguma maneira, o agente desta dissolução. (HANSEN, 2006, p. 94).

Muitos teóricos sociais, das filosofias éticas, bem como do campo da psicanálise, psiquiatria e até mesmo anti-psiquiatria, postularam por muito tempo - em consonância à ideia de cisão corpo x espaço/ ser humano x mundo – a universalidade do ser humano e a necessidade de totalizá-lo, estabilizá-lo, de maneira que a ontologia humana redundou o ser-humano a uma criatura dilacerada em sua própria essência, como se fosse natureza sempre susceptível à categorização.

E é justamente a crítica à concepção essencialista do ser, na percepção de que as multiplicidades singulares trans-passam a fixada tríade composição do sujeito – substância, representação e identidade – a nossa posição teórica para se palpar a noção de corpo-na-rua. Significa dizer que a filosofia que versa sobre a micropolítica e suas linhas de fuga pujantes de desterritorialização das subjetividades, estarão aqui emaranhadas à análise corpográfica de *Jesus 3:30* e, conseqüentemente, à imagem conceitual de um corpo-na-rua, pelo ânimo de devanear outros traços a concepção de sujeito, a partir das escrituras de si, riscadas por um corpo-lugar.

A existência é o existente e o erro é o caminho: Sobre a dimensão micropolítica do cotidiano



Imagem 3: Jesus Mancomunado

Fonte: Foto 307 de *Jesus 3:30*, com Dalton Paula, por Alex Oliveira.

Quaisquer que sejam seus aspectos, o cotidiano tem esse traço essencial: ele não se deixa apreender. Ele pertence à insignificância, e o insignificante é sem verdade, sem realidade, sem segredo, mas é talvez o lugar de toda significância possível – Maurice Blanchot, 1969. (CAMPBELL, 2011, p. 105)

Em *Da existência ao existente*, Emmanuel Levinas exprime:

A questão do ser é a própria experiência do ser em sua estranheza. Ela é, portanto, uma maneira de assumi-lo. Por isso, a questão do ser – o que é o ser? – nunca comportou resposta. O ser é sem resposta. A direção na qual se deveria buscar essa resposta é absolutamente impossível de encarar. A questão é a própria manifestação da relação com o ser. O ser é essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu apelo sufocante como a noite, mas ele não responde. (LÉVINAS, 1998, p. 23).

Pensando na filosofia da existência de Levinas, em seu discernimento de que a consciência de um ser no mundo é precisamente a sua sinceridade, o seu desejo – que ultrapassa o objeto desejável – numa relação em que a intenção do existente não é somente dirigida ao objeto, mas o objeto se dá em disposição ao que deseja, é possível apor a potência de uma inscrição de si por meio de um lançar-se ao caminhar.

A imagem de um Jesus Mancomunado (Imagem 3), deslocado da temporalidade lógica na qual pertence a figura emblemática do Jesus judaico-cristão, entregue ao devir de um encontro, geram elementos que compõem um cenário, no mínimo, imprevisível,

surreal, dissensual aos sentidos daqueles que, com intenção, o contempla, ou, distraidamente, tem o olhar invadido pela imagem. Já dissera o próprio Levinas: “o mundo é profano e laico” (LEVINÁS, 1998, p. 46).

A questão é, como uma fissura estética afeta o cotidiano? Como a *forma* de uma imagem/cenário, produzida por um corpo, pode aflorar uma inscrita de si e do lugar vivido? Assumindo a ideia de forma do filósofo supracitado, para quem forma é aquilo por meio do qual a coisa se permite a apreensão, pela qual a realidade se revela em elementos e se torna passível de ser penetrada. Temos, então, que “o eu no mundo, ao mesmo tempo em que tende para as coisas, retira-se delas. É interioridade.” (LEVINÁS, 1989, p. 52)

Por isso a ideia de um *ser-aí* (*Dasein*) (conceito heideggeriano, de que parte Levinas e que destrincharemos melhor adiante) nos será tão caro, pois ele só se exerce em práticas do espaço, ou como atesta Michel de Certeau em *A invenção do Cotidiano* (1998, p. 202), a partir da máxima de Merleau-Ponty - também influenciado pelo pensamento de Heidegger – ‘o espaço é existencial e a existência é espacial: “A perspectiva é determinada por uma fenomenologia do ser no mundo”’.

No cotidiano urbano, aprazado pelas repetições, pelos automatismos visuais e temporais das cidades contemporâneas, uma intervenção como a de *Jesus 3:30 pm*, resgata uma insubordinação aos sistemas inorgânicos de produção capitalista impostos a um corpo-máquina. Neste sentido, a arte aqui apreciada, está, para além da criação de um objeto por um agente, voltada à produção do próprio sujeito em seu ato de inconformismo com a dinâmica espaço-temporal preponderante. Como precisa o Oiticica (1986, p. 136) É arte de “estar-se nu diante do fora-dentro”. Arte de “autofundar-se”.

Em se tratando da logística dos fluxos urbanos, é nítido o investimento do poder sob a vida, carnalizada no corpo, em seu tato diário e ordinário. Já pensara isto Foucault (1989, p.82) ao inaugurar a *Biopolítica*: Desde o século XVIII, o poder sobre a vida concentra-se nos mecanismos do ser vivo e de seus processos biológicos para afetar a população enquanto massa global. “O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista.”

Mas é possível pensar esta vida, carnalizada pelo corpo, para além do enquadramento foucaultiano. Numa definição à luzes deleuzianas, Pál Pelbart (2001) constata:

Vida inclui a sinergia coletiva, a cooperação social e subjetiva no contexto de produção material e imaterial contemporânea, o intelecto geral. Vida significa inteligência, afeto, cooperação, desejo. Como diz Lazzarato, a vida deixa de ser reduzida, assim, a sua definição biológica para tornar-se cada vez mais uma virtualidade molecular da multidão, energia a-orgânica, corpo-sem-órgãos. O bios é redefinido intensivamente no interior de um caldo semiótico e maquínico, molecular e coletivo, afetivo e econômico, Aquém da divisão corpo/mente, individual/coletivo, humano/inumano, a vida ao mesmo tempo se pulveriza e se hibridiza, se dissemina e se alastra, se moleculariza e se totaliza. E ao descolar-se de sua acepção predominantemente biológica, ganha uma amplitude inesperada e passa a ser redefinida como poder de afetar e ser afetado [...] (PELBART, 2001, p. 40)

Esta conceição areja pensar que, ao poder sobre a vida (que exercem os sistemas de dominação dos corpos, na cotidianidade dos espaços urbanos), um corpo-na-rua responde com a potência de vida. É assim que uma fissura estética renegocia o espaço vivido. Com a capacidade que tem o corpo de reinventar suas coordenadas, de criar um território singular capaz de resistir politicamente, sem que ceda às *serializações subjetivas*.⁵

Em *Micropolítica: Cartografias do desejo*, Felix Guattari e Suely Rolnik (1996, p. 25) atentam para a noção de sujeito distinta daquela conhecida pela tradição filosófica ou pelas ciências humanas: Do sujeito enquanto domínio da natureza humana, pensa-se, ao contrário, uma subjetividade de natureza maquínica, “essencialmente fabricada, modelada, recebida, consumida”.

Neste sentido, o corpo enquanto suporte de valor é constantemente solicitado para que invista numa *fábrica de subjetividade serializadas*, e a padronização dos desejos seria uma linha de montagem desta molar ordem capitalística⁶. Ela opera tanto uma produção individual quanto social e mesmo de maneira inconsciente, produzindo devaneios, paixões, fantasias, operando com a função hegemônica de criar desejos.

⁵ O termo se encontra em: Guattari, Félix; Rolnik, Suely. *Micropolíticas: Cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1996, p. 12.

⁶ Os autores usam “modos de produção capitalísticos” para referirem-se, além das sociedades de fato capitalistas, àquelas ditas socialistas, mas que funcionam em “contradependência” com o modelo capitalista, que coadunam dos mesmos modos de produção de subjetividades. cf: Guattari, Félix; Rolnik, Suely. *Micropolíticas: Cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1996, p. 15.

Esta concepção de sujeito faz surgir questões que nos são aplicáveis: Como fazer com que a criação, dentro do jogo e da lida de um dia sob o outro, pertença de fato e de direito aos campos sociais? Como conceber as singularidades das feitura culturais sem as confinar em um território já demarcado no edifício das identidades já reconhecidas? Como pode uma sensibilização estética gerir mudanças no plano cotidiano (micro) e, por estas vias atingir os molares conjuntos econômicos e sociais? Temos um caminho:

A essa máquina de produção de subjetividade eu oporia a ideia de que é possível desenvolver modos de subjetivação singulares, aquilo que poderíamos chamar de '*processos de singularização*': uma maneira de recusar todos esses modos de encodificação preestabelecidos, todos esses modos de manipulação e de telecomando, recusá-los para construir, de certa forma, modos de sensibilidade, modos de relação com o outro, modos de produção, modos de criatividade que produzam uma subjetividade singular. (GUATARRI; ROLNIK, 1996, p. 16-17).

A sugestão dada aqui é a de enfrentamento a estes modos de produção de subjetividades serializadas, por meio da micropolítica que exercem as gestualidades dos corpos errantes. Portanto, para que um corpo-na-rua desemboque uma transformação social sem que caia na (quase) onipotente produção de subjetividade capitalística, é necessário criar modos de referência autônomos, criar suas "próprias cartografias, inventar sua *práxis* de modo a fazer brechas no sistema de subjetividade dominante". (GUATARRI; ROLNIK, 1996, p. 49-50).

Para atirar sua dor borda afora: Corpos que furam ou uma estética da fenda



Imagem 4: A Jesus Aparecida

Fonte: Foto de Jesus 3:30, com Michelle Mattiuzzi, por Alex Oliveira, reedição: própria autora.

Em *Levantes*, Didi-Huberman, por uma exposição de pinturas, fotografias, documentos e instalações, analisa a forma e poética das representações de vários levantes políticos, a partir da escuta aos gestos e ações de corpos que não se subordinam aos poderes absolutos. Para ele, um levante e o gesto que o pressupõe, é a sobrevivência do desejo, num espaço criado com o ânimo de coagi-lo à neutralidade. Um levante pode se dá por um grande ato de protesto assim como por um minúsculo gesto, ainda que de recuo.

Destaca o asserto de Henri Michaux: não se pode protagonizar um levante “sem atirar as próprias dores pelas bordas afora e seguir, junto com outros, a dinâmica desse sofrimento capaz de virar o mundo inteiro de ponta-cabeça.” Um gesto de transgressão é como “atirar seu fardo por cima da cabeça, é sair de seu buraco”. (DIDI-HUBERMAN, p. 309-310). Então, penso o urbano não apenas como lugar afirmativo de si, mas sim constitutivo, não como adorno ao corpo, mas como corpo. E se um gesto de transgressão

concede ao corpo que o pratica, tirar um peso de si, sair do buraco, para o concreto no qual está inscrito, ele chega como um furo, um rasgo semiótico nas imagens e temporalidades dominadas por um processo de higienização social dos corpos.



Imagem 5: A Paixão de Cristo
Fonte: Anderson Oliveira, 2014.

Em fevereiro de 2014, em Vitória da Conquista, os artistas e militantes Nubia Neves, Rayza Lelis, Vinícius Gil, George Neri, Alex Oliveira e Ricardo Alvarenga, estamparam fotografias em outdoors, numa ação chamada *Obranúncio*, projeto contemplado pelo edital da Fundação Cultural do Estado da Bahia (FUNCEB). Dentre as fotografias, esta à esquerda do quadro, denominada A Paixão de Cristo, e à direita, a recepção que teve o feito.

O *Obranúncio* repensa a linguagem fotográfica ao lança-la num outdoor, que se tornou meio, quase exclusivamente, publicitário. A ação foi movida justamente pela inquietação quanto ao lugar invasivo que a estética capitalista mercadológica ocupa no cotidiano dos passantes de uma urbe. A obra deteriorada é indício de que a intervenção causou um impacto político-social, de que geriu um afeto – mesmo que o de inquietação, desconforto, intolerância – capaz de ressaltar o dissenso encoberto por muros brancos, adormecido em signos das cidades que fingem não ser ocupadas por corpos dissidentes.

Um Jesus trans-eunte. Jesus des-viado, um Jesus corporado no mundo, encarnado de desejo, é uma fissura de democratização estética da rua, estas foto-performances são como farpas de uma representatividade de corpos abjetos, de atores sociais marginalizados do processo de construção simbólica da cidade. Este corpo de Cristo, que é reinventado, reivindica seu espaço na estética urbana e na poética do cotidiano dos que o contempla ou o rechaça.

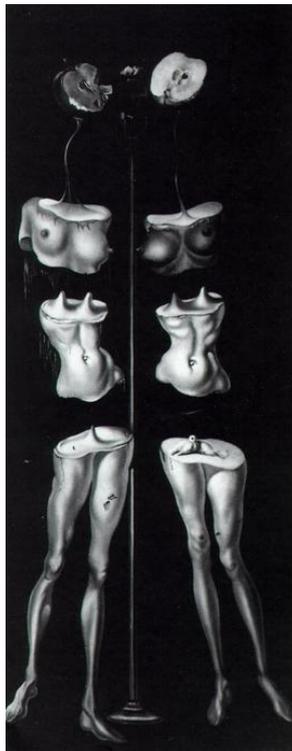


Imagem 6: *As novas cores do sex-appeal espectral*
Fonte: Salvador Dalí, Sem título (1942).

É como um “corpo em crise”, da Eliane Robert Moraes (2002, p. 62), aquele fragmentado, não codificado pela descrição realista e representações figurativas, um corpo “totalmente desprovido de dimensões estáveis”. Assim como o corpo desmontável de Salvador Dalí, em *As novas cores do sex-appeal espectral*⁷, que ratifica, por imagens, o desejo ao caos, o decompôr, o dispersar da subjetividade humana, tão expressivos na estética modernista e que, de acordo com a autora, é como atesta Bataille, “um poder de ‘alterar os objetos com uma violência até então desconhecida’”. (MORAES, 2002, p.60).

⁷ DALI, Salvador Los nuevos colores del sex-appeal espectral. Gloria Martinengo (trad.). Barcelona: Ariel, 1977.

Micropoliticamente, é possível encontrar *linhas de fuga* que ultrapassam as sobrecodificações, que fujam dos já reconhecidos e frustrados mecanismos de afirmação de si, baseados em organizações binárias e sistemas de ressonâncias, como se

mesmo que começando por um minúsculo riacho, sempre corresse entre os segmentos, escapando de sua centralização, furtando-se à sua totalização. Os profundos movimentos que agitam uma sociedade se apresentam assim, ainda que sejam necessariamente ‘representados’ como um afrontamento de segmentos molares” (DELEUZE; GUATTARI. 1996, p. 86)

Ou ainda, um espaço que é corpo vivido, um corpo que é contornado pelo lugar que ocupa, assim como um Jesus que beija na boca, que tem o corpo semelhante à imagem eurocêntrica de Cristo, mas que é, por atos, sua subversão, suscitam uma subjetividade nômade. E aqui nos cabe a pergunta-resposta de Tânia Navarro Swain (2005, p. 324): “Porque a dicotomia, o binário, senão como fruto de uma linearidade do olhar, de uma homogeneização que furta e esconde o múltiplo nas dobras de discursos regulatórios?”

Temos, então, a perspectiva do que chamo estética da fenda ou do que já chamara Guattari (1992, p. 133) de *Caosmose: um novo paradigma estético* que irrompe uma subjetividade padronizada por uma comunicação que inibe as “composições enunciativas trans-semióticas”. Este paradigma proto-estético – já que se refere à criação nascente e emergente, em detrimento de uma arte institucionalizada – é capaz de produzir entidades coletivas a partir de um pertencimento do próprio eu, uma estética constituinte de um território existencial.

corpo-na-rua: Em trama com *ser-no-mundo* (Heidegger)



Imagem 7: Jesus pa jogo.

Fonte: Foto 310 de *Jesus 3:30*, de Alex Oliveira, reeditada pela autora

[...] através da barriga, vísceras e mãos, me veio toda a percepção sobre o mundo. Não tenho memória, minhas lembranças são sempre relacionadas com percepções passadas, apreendidas pelo sensorial [...] Mãos olhos, mãos cheias de olfato, mãos que eram as únicas peças inteligentes do meu corpo, fora as vísceras de onde brotaram vômitos e haustos de intuições para construir a realidade do meu mundo. (CLARK, 1997, p. 115-116).

Se utilizo a filosofia de Heidegger e a sua primada e complexa questão do ser a fim de dar matéria a ideia de corpo-na-rua, o faço não de maneira correspondente: não ousou dizer que corpo-na-rua significa *ser no mundo* ou que tudo o que invoca a ideia de um *Dasein*⁸ o faz de forma homóloga à corpo-na-rua. A comparação reside nas fissuras

⁸ As traduções mais clássicas dos textos heideggerianos mantém o termo como tal. Há quem o conceba como “ser-no-mundo” ou “ser-aí”. O termo remete ao caráter ontológico da dita “abertura” em que se encontra o ser. Uma melhor explicação da diferenciação de faz Heidegger entre *Dasein* e *Vorhandenheit* poderá ser encontrado em notas de rodapé do Seminário de Zollikon, traduzido por Àngel Xollocotzi Yànès.

conceituais, significa dizer que é a ideia, o princípio, o caminho a se chegar à definição de *ser-no-mundo* que são comparáveis ao fenômeno corpo-na-rua.

A primeira equivalência está na dificuldade da apreensibilidade de ambas ideias. Em *Introdução à Metafísica* (1978, p. 50-65)⁹, Heidegger aponta a visão Nietzscheana da concepção do ser: um “conceito supremo” ou “a última fumaça da realidade evaporante”. Talvez a caracterização do ser enquanto algo que é vazio, volátil, intangível, se dê ao fato de que todas as coisas são. Se a tudo pertence um modo de ser, como traçar uma conceitualização universal ao ser? Quando pergunto: O que é o ser? dentro da própria pergunta o ser já se encontra (“é” em “o que é”, é uma conjugação do verbo ser), ou seja, como conceituar aquilo que, na própria pergunta da sua *quididade*¹⁰, já implico significado?

Para este fenomenólogo, existir é o mesmo que dar sentido. Eu sou no próprio exercício do ser, sou sendo – *ser-no-mundo*. Neste sentido, a pergunta: o que é o ser? não é passível de capturar a existência, caberia muito mais a esta finalidade, a pergunta qual o sentido do ser? A questão mais lúcida seria como o ser se dá e não o que é o ser em si. “A impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão de seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige” (HEIDEGGER, 2005, p. 29)

Diferente do que postula a filosofia tradicional grega, em Heidegger, o ser não é passível de ser capturável pelo imutável, universal e sempre. Se categorizar é capturar em categorias, o *dasein* escapa à categorização. Da mesma maneira um corpo-na-rua se esquivava de uma definição unificadora.

cf: Heidegger, M. Seminários de Zollikon. Tradução Ángel Xollocotzi Yñès. México: Editorial Herder, 2013.

⁹ O enfoque central desta obra é o questionamento: “Porque há simplesmente o ente e não antes o nada?”. O autor destaca da passagem Nietzscheana *Crepúsculo dos Deuses* o caráter obscuro e inapreensível da concepção do ser. cf: Heidegger, M. *Introdução à Metafísica*, p. 50-65.

¹⁰ Em *Que é isto – a Filosofia?* Heidegger elucidava: “Perguntamos: Que é isto...? Em grego isto é: *tí estin* [...] é preciso cuidar para que ao mesmo tempo se dê uma explicação sobre o que significa o “que”, em que sentido se deve compreender o *tí*. Aquilo que o “que” significa se designa o *quid est, tò quid: a quidditas*, a quididade.” Para o autor, a pergunta pela quididade (essência) seria a maneira de se colocar ante o real. E a diferença entre o filósofo e o pensador está justamente aí: Os pensadores pensam em homologia, em atitude horizontal diante do que se mostra, suportam a dinâmica da realidade com o mistério e a insegurança implicados nela, já o filósofo, precisa determinar de maneira segura, universal e sempre, ante a uma questão. Em Heidegger a filosofia seria uma decaída do pensamento a partir do *quide*. Filosofia é esquecimento porque o filósofo paga tributo à quididade, coisa jamais feita por um pensador. cf: Heidegger, M. Conferências e Escritos filosóficos. Tradução e notas de Ernildo Stein. 1970. p. 213

Quando se lê corpo-na-rua o primeiro questionamento que vem à mente talvez seja: que corpo é este? Que rua é esta? Ou, qual o sentido desta preposição “na”? (este corpo passa pela rua, vive nela?) Claro que existem múltiplos agenciamentos que tornam diferente um determinado corpo na rua de outro. Por exemplo, uma coisa seria falar sobre o corpo de um homem negro em situação de rua (corpo-na-rua), outra coisa completamente diferente é falar de um lixo largado no chão (corpo-na-rua), ou de um nu artístico em praça pública (corpo-na-rua).

E é por este motivo que a ideia de corpo-na-rua é tão evaporante quanto o ser que tudo é, de Heidegger. Quase tudo que se imagine, ao pensarmos na logística das cidades contemporâneas, é um corpo na rua. Como dar um sentido universal a um termo que, por tantas especificidades cabíveis, pode ser ora uma coisa, ora o seu oposto? A saída resulta na não literalidade do termo. Um corpo-na-rua, aqui, diz mais respeito a uma ideia, uma sensação, uma potência, do que necessariamente uma materialidade corpórea em um espaço físico.

Um corpo-na-rua evoca a alteridade entre o sujeito e o espaço, diz respeito ao ponto culminante da potência criadora de comunicabilidade entre o sensorial do corpo e o concreto da rua. Dialoga com a noção do Francesco Careri (2013, p.7), o *Caminhar como prática estética*, com o *Andare a Zonzo*¹¹ como maneira de inventar paisagens. Diz respeito a acessar os muros invisíveis da cidade por meio das sensibilidades invocadas pelo corpo. Diz respeito a reivindicar mudança a partir da presença, do estar no embate, do grito coletivo, de ser elemento indispensável se somado à massa de enfrentamento.

Corpo-na-rua é, portanto, um estado de resistência imanente da alteridade entre o corpo e a rua, capaz de gerar uma unicidade fusional que irrompe o concreto pelo sensível (o corpo, com suas sensorialidades, transforma o espaço), e o sensível pelo concreto (o espaço, seus campos, traços e territórios, delimitam as maneiras de existir dos corpos).

E é a esta fusão que se deve a segunda comparação entre *ser-no-mundo* e corpo-na-rua: são ambos um fenômeno de unidade. No *Seminários de Zollikon* (2013), num discurso proferido na Clínica Psiquiátrica da Universidade de Zurique, Martín Heidegger

¹¹ O termo quer dizer “andar à toa”. A(o) leitora(o) poderá encontrar um ótimo apanhado do “Tratado retroativo sobre o caminhar” de Careri, no Prefácio do livro *Walkscapes: O caminhar como prática estética*, escrito por Paola Berenstein Jacques. cf: Careri, F. *Walkscapes: O caminhar como prática estética*. Tradução Frederico Bonaldo. I ed. São Paulo: Editora G. Gill, 2013.

afirma ser necessário destituir-se das representações objetivas da psicologia e psicopatologia - da psique, do sujeito, da pessoa, do eu, da consciência como cápsula.

Para ele, deve-se desdobrar um novo olhar para a condição fundamental do existir humano: O *Da-sein*, o *ser-no-mundo*. O “Da” de *Dasein*, não significa uma posição no espaço perto do observador, não quer dizer “dentro de” ou “contido em”, significa manter-se aberto, estar disponível à significação das coisas que lhe são dadas. Afirma: “El *Da-sein* humano en tanto âmbito del poder-percibir, nunca es un objeto que esté meramente ahí. Por el contrario, no és de ningún modo ni bajo ninguna circunstancia algo que pueda ser objetivado.” (HEIDEGGER, 2013, p. 29-30). O *Dasein* é entendido como ente privilegiado aberto ao ser.

Digamos que seja factível dizer que o que quer dizer “Da” (aí) de *Dasein* (*ser-aí*) ou o “no” de *ser-no-mundo*, aproxima do que se pretende dizer o “na” em corpo-na-rua. Não se trata de uma referência situacional ou espaço-geográfica, mas sim de uma disposição, abertura, envolvimento, moção à, em estado de afeto. O *ser-no-mundo* (ou *ser-aí*), assim como o corpo-na-rua são lançados: A condição de existência se dá na potência que tem de dar sentidos, e o fazem não via racionalidade, mas via compreensão. Em *Ser e Tempo* temos:

Pois, o que é mais evidente do que um sujeito se referir ao objeto e virse-versa? [...] Se o *ser-no-mundo* é uma constituição fundamental da pre-sença em que ela se move não apenas em geral, mas, sobretudo, no modo da cotidianidade, então a presença já deve ter sido sempre experimentada onticamente [...] É que logo que o ‘fenômeno do conhecimento do mundo’ se apreende em si mesmo, sempre recai uma interpretação formal e ‘externa’. Um índice disso é a suposição, hoje tão corrente, do conhecimento como uma ‘relação de sujeito e objeto’, tão ‘verdadeira’ quanto vã. Sujeito e objeto, porém, não coincidem com pre-sença e mundo. (HEIDEGGER, 2005, p. 98)

Portanto, nisto reside o caráter de unidade comum aos dois fenômenos. Heidegger inaugura o fim do modo paradigmático imposto pela dicotomia entre o *sub-iectum* (o sujeito) o fundamento, a base de tudo, e o *ob-iectum* (objeto) o que está aí, parado de encontro, em detrimento de uma concepção unívoca, na qual o *Dasein* só é lançado ao mundo incorporando. De forma análoga, o estado de resistência a que chamo corpo-na-rua, só acontece quando corpo deixa de ser sujeito e rua, objeto. Um é outro e os dois são um.

Por fim, adentramos na última similaridade entre os dois conceitos: a concepção de corpo, em Heidegger, serve à concepção de corpo, em corpo-na-rua. Ainda no *Seminário de Zollikon* (2013, p. 139), tal filósofo elucida: “El *Dasein del ser humano* es

espacial en si, en el sentido de *instalar el espacio* y de *la espacialización del Dasein en su corporalidad*.

Existem duas premissas inauguradas por Heidegger em relação ao termo corpo, que nos serão ricamente aproveitadas: a primeira se encontra na possibilidade (inerente à língua alemã) de se utilizar de duas palavras distintas para conceituar corpo: *Körper* = [k]: (à grosso modo) refere-se àquele corpo físico, orgânico, como no exemplo da física – o corpo que cai no chão; e *Leib* = [L]: o corpo vivido.

Sendo possível tal distinção gramatical, Heidegger afirma que a corporalidade não se reduz a ideia material de organismo e que todo *Leib* é meu *Leib* ou:

El cuerpo [L] es en cada caso mi cuerpo [L]. Esto pertenece al fenómeno del cuerpo [L]. El ‘mi’ está referido a mí mismo. Con el ‘mi’ quiero decir yo. Está el cuerpo [L] en el ‘yo’ o está el ‘yo’ en el cuerpo [L]? En todo caso, el cuerpo [L] no es una cosa, un cuerpo [K], sino que todo cuerpo [L], esto es, el cuerpo [L] en cuanto cuerpo [L] es en cada caso mi cuerpo [L]. El *corporar* [L] del cuerpo [L] se determina a partir del modo de mi ser. El *corporar* [L] del cuerpo [L] es así un modo de *Da-sein*. (HEIDEGGER, 2013, p. 147).

O *Leib* é o corporado corpo. Seria esta a segunda premissa em relação ao corpo em Heidegger que nos cabe: Ele “verbifica” o corpo. E o que parece ser só uma poética com as palavras, na verdade, se torna para nós, uma sensível maneira de tornar inteligível o corpo enquanto ação, de se fazer imaginável o existir a partir do corporar. O “**corposer**”.

Portanto, um corpo-na-rua, enquanto estado de resistência que é, só o é corporando. Eu não tenho um corpo-na-rua como quem possui um objeto agarrado a mão, nem estou com um corpo-na-rua como algo meramente físico (*Körper*) que me acompanha ou me é dado. Eu sou um corpo-na-rua, e é enquanto sou que me faço.

Referências

- CAMPBELL, Brígida; TERÇA-NADAL, Marcelo. **Intervalo, respiro, pequenos deslocamentos: Ações poéticas do Poro**. São Paulo: Radical Livros, 2011.
- CARERI, F. **Walkscapes: O caminhar como prática estética**. Tradução Frederico Bonaldo. I ed. São Paulo: Editora G. Gill, 2013.
- CLARK, Lygia. **Breviário sobre o corpo**. São Paulo: Fundació Antoni Tàpies, 1997.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1996.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Levantes**. São Paulo: Edição Sesc São Paulo, 2017.
- ESCÓSSIA, Liliana; KASTRUP, Virgínia. PASSOS, Eduardo, (org). **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2009.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- GUATTARI, Félix. **Caosmose: Um novo paradigma estético**. São Paulo: Editora 34, 1992.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: Cartografias do desejo**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1996.
- HANSEN, Marck B. N. **Bodies in code. Interfaces with Digital Media**. New York, London: Routledge, Taylor and Francis Group, 2006.
- HEIDEGGER, M. **Conferências e Escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. 1970.
- _____, M. **Introdução à Metafísica**. Tradução e notas Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1978.
- _____, M. **Seminários de Zollikon**. Tradução Àngel Xollocotzi Yànès. México: Editorial Herder, 2013.
- _____, M. **Ser e Tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005.
- JACQUES, Paola Berenstein. Corpografias Urbanas. **Revista Vitruvius** – Seção Arquitexto – 093.07. São Paulo, 2008.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Campinas: Parpirus, 1998.
- MORAES, Eliane Robert. **O corpo impossível**. São Paulo: Iluminuras LTDA, 2002.
- OITICICA, Hélio **Aspiro ao grande labirinto**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- PELBART, Piter Pál. Poder sobre a vida, potência de vida. **Revista Lugar Comum: Estudos de Mídia, Cultura e Democracia**, n. 17. Rio de Janeiro, 2002.
- ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental. Transformações contemporâneas do desejo**. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1989.
- SWAIN, Tânia Navarro. Identidade Nômade: Heterotopias de mim. In: **Imagens de Foucault e Deleuze: Ressonâncias nietzschianas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.