



# Cidade e espetáculo

A cena teatral  
lusu-brasileira  
contemporânea

Carlos Fortuna  
Lucia M. M. Bógus  
Maria Amélia Jundurian Corá  
José Simões de Almeida Junior

Organizadores

Copyright © 2013. Foi feito o depósito legal.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Reitora Nadir Gouvêa Kfourri/PUC-SP

Cidade e espetáculo a cena teatral luso-brasileira contemporânea / Carlos Fortuna...  
et al. – São Paulo: EDUC, 2013.  
328 p., 23 cm

ISBN 978-85-283-0443-5

1. Arte pública. 2. Cidades e vilas – Aspectos sociais. 3. Teatro – Brasil. 4. Teatro – Portugal. 5. Brasil – Política cultural. 6. Portugal – Política cultural. I. Fortuna, Carlos.

CDD306.4

307.76

711

792.0981

792.09469

**EDUC – Editora da PUC-SP**

*Direção*

Miguel Wady Chaia

*Produção Editorial*

Sonia Montone

*Preparação*

Sonia Rangel

*Revisão*

Siméia Mello

*Editoração Eletrônica*

Waldir Alves

Gabriel Moraes

*Capa*

Douglas Canjani

*Administração e Vendas*

Ronaldo Decicino

**educ**

Rua Monte Alegre, 984 – Sala S16

CEP 05014-901 – São Paulo – SP

Tel./Fax: (11) 3670-8085 e 3670-8558

E-mail: [educ@pucsp.br](mailto:educ@pucsp.br) – Site: [www.pucsp.br/educ](http://www.pucsp.br/educ)

# As narrativas do corpomídia

Helena Katz

O corpo é um contador das suas histórias. Narra publicamente a sua relação com quem e onde tem estado. O corpo nada mais é do que uma coleção de informações que nunca se completa e está sempre se transformando – o isso implica entender, de partida, que o corpo não é uma embalagem para uma subjetividade que o define como sujeito. Ele não tem uma única materialidade formada por dois tipos de substâncias, ora se apresentando “desacompanhado” de seus gostos e desejos, sendo “somente um corpo biológico”, e, em outros momentos, qualificado como uma pessoa, uma forma de vida completa.

Esse primeiro parágrafo entra em desacordo com algumas formulações consagradas porque não aceita a existência de *zoé* separada de *bios*,<sup>1</sup> explicada mais adiante, e nega a extensa linhagem que se abriga no que a formulação ryleana resumiu como “o fantasma na máquina”.<sup>2</sup>

Os episódios que supostamente constituem a mente têm um tipo de existência, enquanto os que constituem o corpo têm outra; e nenhuma ponte está envolvida nisso... Mentes, como todas as lendas descrevem, são o que deve existir para ser a explicação causal do comportamento inteligente dos corpos humanos: e mentes, como a teoria descreve, vivem em um espaço de existência definido como fora do sistema causal ao qual o corpo pertence. (Ryle, 1949, p. 65)<sup>3</sup>

1. Em 1981, Foucault trata dos dois conceitos no seu curso “Subjetividade e Verdade”, no Collège de France. *Zoé* seria a vida nua e *bios*, a vida qualificada.

2. Gilbert Ryle (1900-1976) publicou a expressão “o fantasma na máquina”, em 1949, no seu livro mais famoso, *The concept of the mind*, para se referir ao dualismo de substância de Descartes (o sujeito é formado por duas substâncias irreduzíveis: mente e corpo).

3. “The episodes supposed to constitute the careers of mind have one sort of existence, while those constituting the careers of bodies have another sort; and no bridge-status is involved...”

Nos seus modos de lidar com a questão mente-corpo, Ryle sublinhou que sobrevive, até hoje, a certeza em uma relação causal entre o mental (que é interno e privado) e o físico (aquilo que é externo e pode ser observado por outros).

A Teoria Corpomídia (Katz e Greiner, 2005), porque pleiteia que cada um de nós é um eu-corpo desde a concepção, proclama a não existência de um “eu” inquilino, que “mora” em um corpo biológico. Somos natureza e cultura desde o primeiro momento de nossa concepção. Começamos no acordo do espermatozóide com o óvulo e existimos nos acordos com as trocas químicas que daí se seguem. Essas trocas químicas nos conectam com o que está fora. Vamos nos constituindo em acordos possíveis com as químicas produzidas pelo que nossa mãe come, sente e faz no mundo enquanto nos gesta. Em nenhum momento somos “apenas biologia”, pois o “mundo lá fora” não para de ser traduzido quimicamente em nosso primeiro ambiente, nos qualificando.

Isso significa que são todas as formas de comunicação, e não exclusivamente a linguagem verbal, que nos qualificam como sujeitos. Somos formas variadíssimas de acordos entre *zoé* e *bíos*, permanentemente atados ao modo como nós, humanos, nos formamos e continuamos a nos formar, ao longo da vida (que inclui também a morte). Somos corpo, mas não um corpo-envelope de essências identitárias, e sim o corpo dos fluxos incessantes de trocas.

Agamben (2002, p. 16), dentre outros, nos lembra que os gregos não possuíam um termo único para designar o que hoje nós chamamos de vida e empregavam dois: *zoé* (o viver comum a todos os seres vivos) e *bíos* (a vida qualificada de um indivíduo ou de um grupo). É essa separação que está na célebre frase de Aristóteles de que o homem é um animal vivente e, além disso, capaz de existência política, na qual o que mais deve chamar a nossa atenção é a expressão “além disso”

A existência lexical dessa dupla designação não justifica seu uso apartado, uma vez que somos constituídos na sua covinculação.

*Minds, as the whole legend describes them, are what must exist if there is to be a causal explanation of the intelligent behaviour of human bodies; and minds, as the theory describes them, live on a floor of existence defined as being outside the causal system to which bodies belong*

... o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. (Agamben, 2002, p. 16)

Mesmo em situações-limite como as do campo de concentração, na qual os sujeitos foram destituídos de quase tudo e reduzidos a meros metabolismos mantidos em funcionamento em níveis limítrofes aos que mantêm o que se chama de sobrevivência, na falta de um substantivo mais preciso (comer e descansar em quantidades abaixo das necessárias à preservação das funções que nos fazem humanos), mesmo ali, algumas individualidades ainda conseguiam se manifestar. As pessoas iam se apagando na mesma aparência cadavérica, mas algumas não perdiam as características que os faziam indivíduos. Talvez a situação-limite dos “*muçulmanos*”<sup>4</sup> possa ser trazida para nos lembrar que não somos pura vida nua, a não ser quando em situação extrema, na qual as trocas entre corpo e ambiente ficam totalmente reduzidas ao funcionamento metabólico. Excetuando-se o estado de exceção de situações assim, *zoé* está sempre pervadida por *bíos*. O “puramente biológico” é também cultural, e o “somente cultural” é também biológico. O corpo demonstra o fluxo permanente de contaminação entre natureza e cultura.

Por quê? Porque o corpo está sempre em algum ambiente e com ele troca informação incessantemente. Atenção para o verbo trocar aqui empregado, pois quando se trata de informação, o “trocar” não indica a mesma operação biunívoca de dois participantes, do trocar de roupa ou de objetos, por exemplo, no qual ocorre uma substituição de um pelo outro. Trocar informação tem a natureza dos contatos eletroquímicos, ocorrendo e envolvendo uma rede formada por incontáveis participantes. Não se reduz às informações que estão se “encontrando” em um dado momento, porque esse tipo de troca não se resolve somente entre os seus atores principais. Mexe com

4. Na linguagem do campo de concentração, *muçulmano* (*muselman*) era o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança, tinha perdido a capacidade de discernir e não passava de um cadáver ambulante “um feixe de funções físicas já em agonia” (Améry em Agamben, 2008, p. 49).

as outras informações que já participam da rede, mesmo que não estejam diretamente envolvidas no “encontro” específico que está ocorrendo. Tudo ao mesmo tempo aqui agora, combinando/recombinando.

O *continuum* entre corpos e ambientes que os põe em um fluxo de transformações em tempo real constitui uma cadeia de contaminações inestável – que a semiótica de extração peirceana<sup>5</sup> identifica como semiose.<sup>6</sup> Associar esse *continuum* com a semiose, mesmo sem nela se deter, é da maior importância para a compreensão da Teoria Corpomídia, por conta do tipo de estrutura que as aproxima. Primeiro, porque a Teoria Corpomídia é uma teoria das relações<sup>7</sup> possíveis entre corpos e ambientes, e segundo, porque, embora seja uma teoria, seu objeto de investigação (o corpo) é empírico, mas de grande generalidade, tornando-a uma teoria “quase necessária”, em linguagem peirceana.

Vamos apenas destacar da semiose que ela “exibe a ‘forma’ de um processo sem especificar a natureza dos participantes do processo” (Colapietro, 1989, p. 6), “nem a natureza das relações entre os participantes do processo (termos da tríade)” (Queiroz, 2004). Ou seja, é a generalidade desse fenômeno que mais interessa nesse momento do texto para que sirva como modelização da natureza coevolutiva do que ocorre entre corpos e ambientes.

## Corpomídia

Cidade, pessoas, lugar de morar, objetos, rua, escola, teatro, metrô, clube, mar, animais, ônibus, parque, rio, cinema, carro, jardim, igreja, trem, família, etc. – cada contato com tudo o que encontra por aí, na medida da

5. “Charles Sanders Peirce (1839-1914) é considerado o fundador da moderna teoria do signo ou semiótica (Weiss e Burks, 1945, p. 386). A semiótica foi definida por ele (CP5, 484) como “a doutrina da natureza essencial e fundamental de todas as variedades de possíveis semioses”, isto é, de qualquer forma concebível de semiose, de suas condições de possibilidade e de suas possíveis variações” (Queiroz, 2004, p. 19).

6. O sentido da semiose que aqui importa é o de indicar uma relação irredutível a seus termos, pois que nomeia justamente a situação dos seus termos estarem permanentemente em movimento. É esse padrão da semiose que aqui interessa apresentar.

7. A semiose é trazida para identificar que as relações podem ser tratadas de forma lógica. A fase madura da semiótica de Peirce foi chamada por Houser (1997) de “teoria geral das relações” (Queiroz, 2004, p. 182).

sua frequência, fica, de alguma maneira, transformado em corpo. Aqui não será possível explicar como isso se dá, mas os textos produzidos com a Teoria Corpomídia o fazem.<sup>8</sup>

O corpo é um narrador dos seus contágios, que não cessa e o tornam uma coleção sempre mutante de informações constantemente reorganizadas. Por isso, modifica-se enquanto modifica os ambientes nos quais existe(iu), e é modificado pelos ambientes que também estão se modificando. Tais mudanças iniciam outras irradiações, amplificando a ação dos contágios, seja no corpo, seja nos ambientes. Por ser permanente, a transformação impede que corpo ou ambiente se congelem no tempo e estabilizem a sua forma no espaço. Essa é a proposta da Teoria Corpomídia (Katz e Greiner, 2005), e com ela se abre a possibilidade de lidar com o corpo fora da separação natureza-cultura tão presente na profusa falação sobre o corpo que agora inunda o mundo.

O vínculo de mão dupla entre corpo e ambiente põe por terra a possibilidade de existência de um corpo “apenas biológico”, pois o corpo está, todo o tempo, lidando com o ambiente de uma maneira muito específica: vai transformando em corpo um tanto de informações que estavam fora dele. Isso significa que o que está no mundo também pode estar no corpo – situação que ata biologia e cultura e desfaz a possibilidade de o corpo ser uma embalagem ou um envelope para algum conteúdo.

A escolha do termo “corpomídia” para nomear o corpo tem a função de chamar a atenção para o fato de o corpo estar sempre mostrando a si mesmo, entendendo-se esse “si mesmo” como a coleção de informações que o constitui. É justamente da coleção que ele é (e não que ele tem) que o corpo é mídia.

O corpo não é um meio por onde a informação passa, pois toda informação que chega entra em negociação com as que já estão. O corpo é o resultado desses cruzamentos, e não um lugar onde as informações são apenas abrigadas. É com essa noção de mídia de si mesmo que o corpomídia lida, e não com a ideia de mídia pensada como veículo de transmissão. A mídia da qual o corpomídia se refere

8. Esses textos estão reunidos em [www.helenakatz.pro.br](http://www.helenakatz.pro.br)

diz respeito ao processo evolutivo de selecionar informações que vão constituindo o corpo. A informação se transmite em processo de contaminação. (Katz e Greiner, 2005, p. 131)

O conceito de corpomídia<sup>9</sup> nos ajuda a negar que o corpo primeiro se forma e depois começa a atuar no ambiente, como a tradicional separação entre natureza e cultura sustenta. Olhando ainda mais de perto para o corpo, compreende-se também que nele não se aplica a oposição entre teoria e prática. Lakoff e Johnson (1999) nos ensinam que os conceitos não são matéria somente do intelecto e afirmam que nosso sistema conceitual vem dos acordos adaptativos que nós, enquanto espécie, conseguimos desenvolver com o entorno, ao longo do tempo.

A teoria da evolução de extração darwiniana encontra, ainda hoje, forte resistência em boa parte dos teóricos da cultura, sobretudo por conta da má leitura dos escritos de Darwin (1809-1882). Já nas primeiras tentativas de aplicar aos humanos as ideias de evolução (Spencer, 1851), foram produzidos equívocos graves, que resultaram em uma abominável associação de evolução com eugenia e supremacia racial – que ocorre quando se entende evolução e progresso como sinônimos (o que é falso), desconhecendo que o progresso se refere a uma mudança vetorial incompatível com a diversidade que é tão cara à evolução.

Foley (2003) lembra que os antropólogos Franz Boas, Malinowski e seus contemporâneos erradicaram a abordagem evolucionista já nas décadas de 1920/1930, propondo que as transformações na cultura não deviam ser aproximadas da biologia, porque nós, humanos, somos aquilo que o meio social produz. Apoiado no desconhecimento da teoria da evolução darwiniana, o horror à “biologização da cultura” se espalha por muitas áreas do conhecimento e emoldura o medo de que possamos ser controlados a partir dos desvendamentos de como o corpo funciona.

A Teoria Corpomídia surge como uma resposta. Alia os estudos a respeito do corpo àqueles que investigam como esse corpo atua no mundo porque reconhece que as duas instâncias se fazem presentes desde sempre no nosso corpo. Apresenta um conceito de corpo que reúne biologia e cultura, contribuindo com as conversas em curso sobre biopolítica. Esposito diz que

9. Textos a respeito da Teoria Corpomídia estão disponíveis em [www.helenakatz.pro.br](http://www.helenakatz.pro.br)

é “o processo de biologização geral da política que hoje se faz chamar de biopolítica” (2009, p. 16). E recorre ao fisiologista Xavier Bichat para fundamentar o que se passa:

A teorização elaborada por Bichat dentro do saber médico, e “traduzida” mais tarde por Schopenhauer ao filosófico e por Comte ao sociológico – de um duplo estrato biológico dentro de todo ser vivente – um de tipo vegetativo e inconsciente e outro, de caráter cerebral e relacional – inicia um processo de dessubjetivação destinado a modificar, de forma drástica, o quadro da concepção política moderna. (Esposito, 2009, p.16)

## O corpo da/na sala de aula e fora dela

Todas as considerações feitas até este momento são indispensáveis para se chegar ao exercício que será proposto: refletir sobre a narrativa que o corpo faz da intensidade e longevidade do seu convívio com a sala de aula. Um exercício de se pensar o corpo e seu entorno através das narrativas que vão sendo formuladas no seu convívio.

Nosso modelo de sala de aula é um legado dos jesuítas, e ele materializa, na sua forma, uma série de pressupostos que se traduzem em comportamentos, dentre os quais, uma conformação espacial que favorece o monitoramento panóptico pelo professor. Não é a mobilidade das trocas que os edifícios onde a educação acontece oferece a quem os frequentam. Uma certa circulação difusa, que permitiria encontros imprevistos – e toda a riqueza típica desse tipo de contato – pouca chance tem de acontecer. Bem ao contrário, o projeto espacial das nossas salas de aula informa que o conhecimento precisa de clausura para ser transmitido, explicitando que a educação à qual se destina não é a do compartilhamento.

Nossas salas de aula se compõem de fileiras voltadas para um púlpito, simbolicamente mantido por duas condições – a separação entre o espaço do professor e o dos alunos, com uma inversão de direção entre eles, que instala os dois grupos (professor e alunos) no eixo da frontalidade. Pode-se perceber, nessa disposição espacial, a materialização do que ela favorece: uma relação de poder em torno do conhecimento que não passa pela

necessidade dos alunos se relacionarem. Alunos acomodam-se em fileiras, nas quais lhes cabe o contato com a nuca ou os perfis de seus companheiros. Seus olhares, contudo, estão unidos na mesma direção: a de contemplar o mestre. A explicitação espacial do que simbolicamente está ocorrendo não poderia ser mais precisa – nem tampouco as suas consequências.

Se atentarmos para o tipo de arquitetura dos espaços educacionais, veremos nela materializada aquela imagem de organismo que Artaud-Deleuze (1925-1995) já nos ensinaram a ler. Escolas se pensam como esse tipo de organismo, como um conjunto ordenado de órgãos no qual o termo mais importante é o da ordenação que produz os automatismos. Nas palavras de Artaud:

[...] se quiserem, podem meter-me numa camisa de força mas não existe coisa mais inútil que um órgão. Quando tiverem conseguido um corpo sem órgãos então o terão libertado dos seus automatismos e devolvido sua verdadeira liberdade. (Artaud apud Willer, 1983, p. 161)

Instituições educacionais se apoiam na compreensão celular de órgão-classe, esse espaço-base que disciplina culturalmente a nossa percepção, pois esse olhar de todos para o professor não diz respeito apenas à fisiologia da visão; com ele vem a noção de hierarquia – uma nova oportunidade para percebermos como natureza e cultura estão juntas nos corpos que somos. Nosso modelo de sala de aula é o que converte uma possível multidão (Hardt e Negri, 2005) em multiplicidades ordenadas, e devemos nos perguntar sobre as consequências disso em cada um de nós e no modo como nos colocamos na vida.

Além do tipo de espaço, a educação herdou das comunidades monásticas também a noção da necessidade de horários obrigatórios. Horário a serviço do conceito de tempo útil, produtivo e medido, estabelecido para evitar distrações e para facilitar o controle, inclusive do valor do trabalho que é lá exercido. No Brasil de hoje, por exemplo, a remuneração da profissão de professor vem sendo cada vez mais entendida como a de uma atividade que merece ser paga pelo tempo gasto em sala de aula, desligando o que lá ocorre do vínculo indissolúvel que sustenta o que lá pode acontecer (o que é necessário para dar boas aulas como, por exemplo, horas a serem investidas em pesquisa, na preparação dessas aulas e na correção de tarefas dadas

aos alunos). Reduzir a atividade educacional ao que acontece no momento da aula comprime a atividade de ensinar dentro de uma burocrática repetição de conteúdos no modelo bancário descrito por Paulo Freire.

Em lugar de comunicar-se, o educador faz “comunicados” e depósitos que os educandos, meras incidências, recebem pacientemente, memorizam e repetem. Eis aí a concepção “bancária” da educação, em que a única margem de ação que se oferece aos educandos é a de receberem os depósitos, guardá-los e arquivá-los. Margem para serem colecionadores ou fichadores das coisas que arquivam... Na visão “bancária” da educação, o “saber” é uma doação dos que se julgam sábios aos que julgam nada saber. Doação que se funda numa das manifestações instrumentais da ideologia da opressão – a absolutização da ignorância, que constitui o que chamamos de alienação da ignorância, segundo a qual esta se encontra sempre no outro. (Freire, 2000, p. 62)

Se são as nossas práticas cotidianas que vão nos qualificando, aquelas que se dão em ambientes nos quais não conseguimos interferir, embora neles passemos boa parte de nossas vidas, têm grande importância porque estarão relatadas em nós e nas nossas ações. Mas uma importância maior ainda tem a vivência em ambientes que podem ser interferidos. O fato de todo corpo ser corpomídia da coleção de informações sempre em transformação que o constitui, implica a necessidade de aguçarmos a percepção, de modo a buscar fazer as boas escolhas.

## Bibliografia

- AGAMBEN, G. (2002). *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte, UFMG.
- \_\_\_\_\_. (2008). *O que resta de Auschwitz*. São Paulo, Boitempo.
- ARTAUD, A. (1983) “Para acabar com o julgamento de Deus” In: WILLER, C. *Escritos de Antonin Artaud*. Porto Alegre, L&PM.
- COLAPIETRO, V. M. (1989). *Peirce's approach to the self. A semiotic perspective on human subjectivity*. Albany, State University of New York Press.

- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. (1995-1997). *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia, Vol. 3*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- ESPOSITO, R. (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, Amorrortu.
- FOLEY, R. (2003). *Os humanos antes da humanidade. Uma perspectiva evolucionista*. São Paulo, Editora Unesp.
- FOUCAULT, M. (2002). *A ordem do discurso*. São Paulo, Loyola.
- FREIRE, P. (2000). *Pedagogia do oprimido*. São Paulo, Paz e Terra.
- HARDT, M. e NEGRI, A. (2005). *Multidão. Guerra e democracia na Era do Império*. Rio de Janeiro, Record.
- KATZ, H. e GREINER, C. (2005). "Por uma teoria do corpomídia" In: GREINER, C. *O Corpo, pistas para estudos indisciplinados*. São Paulo, Annablume.
- LAKOFF, G. e JOHNSON, M. (1999). *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. Nova York, Basic Books.
- QUEIROZ, J. (2004). *Semiose segundo C. S. Peirce*. São Paulo, Educ/Fapesp.
- RYLE, G. (1949). *The concept of mind*. Chicago, University of Chicago Press.
- WEISS, P. e BURKS, A. (1945). Peirce's Sixty-Six Signs. *Journal of Philosophy* XLII, pp. 383-388.