



**UM GLOSSÁRIO AUSENTE PARA A IMPOSSIBILIDADE DE UM CORPO
UN GLOSARIO AUSENTE PARA LA IMPOSIBILIDAD DE UN CUERPO
AN ABSENT GLOSSARY FOR THE IMPOSSIBILITY OF A BODY**

Renata Kely da Silva Lemes¹

<https://orcid.org/0000-0001-6948-6879>

Airton Uchoa Neto²

<https://orcid.org/0009-0007-4512-214X>

Resumo

O artigo propõe uma reflexão sobre a mudança de regime de corpo na contemporaneidade, por meio da feitura da negativa de um glossário, ou da impossibilidade de construí-lo, visto o esgotamento das noções, conceitos e historicidades que balizaram por séculos as práticas teatrais e que tornaram possível o atual estado de coisas. Se é hora de repensarmos nossos operadores colonizados, tal feito não se dará sem uma criticidade arguta, já que se trata de enfrentar velhas e novas formas de atualização do capital que se engendram insidiosamente. Em jogo estão as palavras e seus respectivos campos semânticos, postos em perspectivas múltiplas, podendo o jogador apostar em outras negativas, inventar ou renomear, mas sobretudo ser capaz de negociar qualquer exclusão.

Palavras-chave: Corpo, Exaustão, Identidade, Neoliberalismo.

Resumen

El artículo propone una reflexión sobre el cambiante régimen del cuerpo en la contemporaneidad, a través de la elaboración de un glosario negativo, o de la imposibilidad de construirlo, dado el agotamiento de las nociones, conceptos e historicidades que han guiado las prácticas teatrales durante siglos y han hecho posible el actual estado de cosas. Si ha llegado el momento de repensar nuestros operadores colonizados, esto no sucederá sin un enfoque crítico sagaz, ya que se trata de confrontar viejas y nuevas formas de capital de actualización que se engendran insidiosamente. Están en juego las palabras y sus respectivos campos semánticos, situados en múltiples perspectivas, donde el jugador puede apostar por otras negativas, inventar o renombrar, pero sobre todo ser capaz de negociar cualquier exclusión.

Palabras clave: Cuerpo, Agotamiento, Identidad, Neoliberalismo.

Abstract

The article proposes a reflection on the changing regime of the body in contemporaneity, through the making of a negative glossary, or the impossibility of building one, given the exhaustion of the notions, concepts and historicities that have guided theatre practices for centuries and made the current state of affairs possible. If it's time to rethink our colonised operators, this won't happen without a shrewd critical approach, since it's a question of

¹ Profa. Dra. Universidade Federal do Ceará

² Mestre em Literatura Comparada pela Universidade Federal do Ceará.

confronting old and new forms of updating capital that are insidiously engendered. At stake are words and their respective semantic fields, placed in multiple perspectives, where the player can bet on other negatives, invent or rename, but above all be able to negotiate any exclusion.

Keywords: Body, Exhaustion, Identity, Neoliberalism.

Introdução

Supondo que este texto se proporia a desenhar um novo glossário que delimitasse um contorno sobre as práticas de atuação contemporâneas, a partir do corpo, a exemplo de outros tantos que balizaram os saberes em teatro ao longo do último século, quais conceitos poderiam vigorar no investimento dessa empreitada? Ou talvez devêssemos pensar não somente em quais conceitos, mas o que os engendra e articula?

Uma pergunta nos constrange quando construímos o conceito geral de um glossário: que palavras não nos cabem? É preciso que nos perguntemos já de início, não por uma questão de pudor, mas sobretudo por um princípio de economia. Por exemplo, a mera adjetivação do substantivo corpo, com todo o seu concreto horror gramatical, já expandiria o objeto virtualmente até o infinito, ou seja, levaria à exaustão a própria palavra. Compreendemos que o significado da vida humana — a específica vida humana que necessariamente vai além dos preceitos biológicos — não é universal, nem essencial, mas que muda de acordo com as condições *materiais* que a cercam. Mas não seria esse também um segundo determinismo além do biológico, como se fizesse parte tragicamente de uma *natureza* humana – que a alguns tanto horroriza, enquanto horizonte de sentido e a outros tanto tranquiliza – como se possível fosse uma resposta definitiva, uma redundância atualizada, para uma pergunta individual e coletiva pelo ser do ser humano? São históricos, mas não arbitrários, os conceitos de humanidade e vida, e todos aqueles que os cercam (podemos refutar como insuficientes cada explicação e delimitação que se propuser sobre esses dois conceitos, mas não podemos dizer que a humanidade e a vida humana simplesmente não existem).

Uma definição a partir do campo semântico

Os campos semânticos são uma das formas nas quais o conhecimento traduzido em palavras pode ser compreendido – e a base mais chã daquilo que chamamos aqui de *glossário*.³ Se entendemos que o glossário, diferente de um dicionário, é um recorte mais delimitado das palavras de uma determinada área de conhecimento, então admitimos que essas mesmas palavras fazem parte, pelo menos, de um mesmo campo semântico – e que estão sendo

³ Para Biderman (1984, p. 139), em artigo diretamente sobre o assunto, glossário é simplificarmente um “Pequeno vocabulário, ou relação de palavras, em que se explica o significado das mesmas, para ajudar o leitor na compreensão do texto que lê. Modernamente são comuns os glossários de linguagem técnica como este.”

analisadas a partir dele (já que dificilmente uma palavra significativa, pois aqui excluimos as funcionais, como conjunções, preposições etc., pertence a apenas um campo semântico).

Num certo sentido, como define Janczura (2005, p. 418-19), há um nível em que o campo semântico pode ter algo de individual: duas pessoas podem associar palavras diferentes a um mesmo conceito central de acordo com as suas experiências próprias, a construção de sua afetividade, a sua formação escolar etc.

Isso, naturalmente, não significa uma falência nem uma impossibilidade absoluta do estabelecimento de um campo semântico, mas mostra como a tarefa é um pouco mais complexa. Estabilizar individualmente um campo semântico parte do paradoxo, ou melhor, do limite: como o pesquisador pode pretender estabelecer individualmente um campo semântico seja ele qual for?

A resposta é simples e se mostra como desafio: o campo semântico de um determinado pesquisador será necessariamente uma proposta específica. Mas isso inviabilizaria qualquer tentativa individual de um pesquisador de estabelecer *sozinho* um campo semântico, o qual necessariamente redundaria numa falácia?

Espera-se, de forma geral, que os indivíduos escolham ou ao menos identifiquem mais ou menos as mesmas palavras para o estabelecimento de um campo semântico, sendo que um certo nível de desvio por indivíduo se mostra razoavelmente aceitável e até mesmo previsível. Logo, a princípio, um campo semântico válido seria formado predominantemente pelos pontos de interseção de uma coletividade. Mas o campo semântico, então, seria sempre e necessariamente a confirmação de um lugar comum para poder reivindicar o seu direito de existência?

Considere-se que, apesar de algo idiossincrático, o estabelecimento individual de um campo semântico não se dá de forma arbitrária: as ligações semânticas do campo podem se dar de uma forma que não pareça aos outros tão óbvia e tão intuitiva, mas obedece a um determinado sentido. Como se disse antes, e aqui se confirma, o estabelecimento individual de um campo semântico corresponde a uma determinada proposta – que se estabelece de maneira mais ou menos clara com a escolha dos verbetes antes mesmo da sua definição – a qual seria falaciosa se se pretendesse universal (se se propusesse a solapar todas as respostas que lhe fossem diferentes). Logo, o que se pretende aqui não é *a* resposta, mas *uma* resposta possível.

O princípio da negociação interna

Pode ser mesmo que um dos maiores desafios seja tentar compreender certos conceitos não como opostos uns aos outros (antônimos), ainda que possam entrar em conflito direto: individualidade e coletividade, por exemplo, que perdem muito da sua *potencial verdade* se vistos como meros opostos, assim como o nascimento e a morte, ou mesmo a vida e a morte.

A princípio pensamos em retomar o conceito moderno de dialética para buscar uma viabilidade dos conceitos. Logo, cada conceito seria uma tese, à qual se uniria uma antítese, da qual derivaria uma síntese. Naturalmente, temos a perfeita noção de que a dialética não se constrói de uma forma tão mecânica, e que nem mesmo o próprio Hegel tinha uma pretensão tão reducionista quando construiu o esquema citado acima: o conceito contém sua negação mesmo que essa negação não seja diretamente citada, caberia até mesmo indagar se esse princípio de negação deriva necessariamente de alguma força externa ou se pode derivar de algo interno ao próprio conceito.

Em compensação, não pudemos deixar de ver que, de certo modo, a dialética acabou, segundo Foucault (Castro, 2016, p. 108-109), tornando a síntese um objetivo final tirânico, que termina por eliminar os termos originais de partida (tese e antítese), quase como se os igualasse, ou melhor, como se a síntese anulasse sua anterioridade. A síntese, que parece inequívoca, de certo modo é uma espécie de conformação da tese, sua (falsa) adaptação a um conceito de realidade mais amplo, que no final a própria dialética pretenderia dominar quando o interpreta: como decidir entre a tese e a antítese, qual deve ocupar qual lugar. Se considerarmos, por exemplo, *vida e morte, saúde e doença*, o primeiro termo de cada equação vai parecer intuitivamente aquele que corresponde à tese, mas não apenas porque ocupa o primeiro lugar. É como se à *tese* se atribuísse uma positividade da qual a antítese fosse sempre uma negação. Mas o que, além dos preconceitos humanos, do nosso ponto de vista interessado, impede que *morte e doença* não fossem a tese original, em si mesma positiva?

Uma espécie de necessidade de que a dialética, *de alguma forma*, trabalhe com opostos, mostraria na verdade a sua limitação. Logo achamos que seria viável, no nosso caso, trabalhar com o termo “negociação”, na perspectiva da enfermeira e antropóloga americana Madeleine Leininger.

A negociação é o ato ou efeito de negociar, contrato, ajuste, discussão de um assunto de interesse comum entre agentes autorizados. Com base nos conhecimentos de administração, economia e filosofia, negociação apresenta-se como uma interação verbal em que as partes propõem, contrapõem e argumentam. Visa um resultado que é um acordo, uma determinada proposição prática que recebe o assentimento das partes envolvidas, enfim visa solucionar divergências. E esse autor entende

divergência entendido como possuir objetivos diferentes ou concepções diversas, ou mesmo quando duas pessoas almejam algo impossível de ser partilhada. (BOEHS, 2022, p. 92)

As diferenças das quais fala Leininger, segundo Boehs (2022), não constituem opostos, pois derivam de especificidades culturais. Cuidar de pacientes de matrizes culturais diversas significa ter que compreender que a partir dessas culturas específicas, esses pacientes vão ter ideias muito próprias de saúde, doença, vida e morte. Logo, é necessário que se busque uma aproximação que parta justamente da *negociação*.

Nesse ato de negociação – que não vamos usar no sentido tão restrito do seu estudo original, até porque aqui não se trata de uma interação entre indivíduos – não se trata de opor termos que seriam opostos, e dos quais apenas um poderia reivindicar uma positividade. Cada um dos termos é visto a partir de uma positividade própria, já que não necessariamente se anulam, mas mais propriamente se complementam – podem buscar uma espécie de mediania, mas a mediania não vai fazer com que simplesmente desapareça nenhum dos termos originais da equação.

Tomemos esse exemplo de opostos tradicionais: coletivo/individual.

Corpo individual, corpo coletivo: uma aproximação

O que torna necessariamente o indivíduo um *inimigo da civilização* se sua formação, na maior parte dos casos, se dá dentro de algum tipo de coletividade? A individuação radical tornaria impossível a princípio até mesmo o ato de comunicação, a linguagem, que é social, que no máximo obedece a regras de grupos menores, mas que ainda assim precisam dialogar entre si. O indivíduo deve necessariamente se instaurar como diferença que se destaca? Nesse sentido, surge a compreensão da coletividade como uma espécie de perda dos contornos daquilo que faz o indivíduo, como se a coletividade fosse uma espécie de massa amorfa que elimina o indivíduo na medida em que o absorve. Esses conflitos – aqui meramente esboçados – não podemos dizer simplesmente que não existam, mas talvez o seu lugar não seja mais o tradicional, o do lugar-comum. Pode se propor que a construção completa da individualidade – a qual, sim, de certo modo pode o tempo todo encontrar-se ameaçada⁴ – depende de um equilíbrio do *específico* e do *geral*.

⁴ “Tornar privado é pois afastar do comum, da comunidade, afastar dessa *mão coletiva* que, embora invisível, é determinante nas relações do indivíduo com o mundo. Trata-se, quase sempre, de perceber o tamanho dessa mão

Ou seja – desenhado em modos gerais, para que se tenha alguma ideia de como seria possível construir os conceitos básicos de um glossário que se propõe a contornar a atuação teatral contemporânea – nosso conceito abrangeria ao mesmo tempo a *coletividade* e a *individualidade* como formações que se interpenetram e que fazem parte do mesmo campo semântico. O equilíbrio entre o *específico* e o *geral* significa mais ou menos que o indivíduo é uma fusão de uma identidade coletiva maior, de identidades coletivas de âmbito mais restrito e de uma série de escolhas que a princípio definiriam o indivíduo como tal, a partir de uma especificidade.

Como se trata de um esboço, sabemos que essa definição é atravessada por simplificações e por idealizações – podemos perguntar, de forma paradoxal, se existe verdadeiramente alguma escolha ou alguma característica que efetivamente torne algum indivíduo único; mas, em compensação, podemos fazer essa mesma pergunta pelo inverso (lembrando que não estamos falando do ponto de vista biológico, no qual o código genético poderia apontar para uma solução mecânica), e se podemos mesmo dizer que nada verdadeiramente separa o indivíduo da coletividade em que se encontra.

Sob as formas capitalísticas de existência, o corpo vem sendo engendrado de modo a reproduzir incessantemente o indivíduo como marca/mercadoria de si, produzindo conseqüentemente uma coletividade que se caracteriza pela rejeição à diferença. Como pois reivindicar um corpo em criação nessa recusa à diferença?

Corpo como identidade e não

Perguntem-se acessoriamente duas perguntas que, de novo, mais se complementam do que se negam: é possível que eu me equivoque sobre o meu corpo, e neste caso todo princípio de realidade estaria sob risco?

Nossa segunda questão nos leva a uma dificuldade de natureza semelhante: é possível chegar a alguma verdade segura sobre esse corpo humano que vá além do que diz o discurso biológico - que não explica além de sua própria esfera? Ou seja, a impossibilidade de uma resposta final, universal, definitiva, impede que se consiga dizer algo, mesmo que provisório?

coletiva.” (TAVARES, 2021, p. 326) “O corpo é expoente máximo da ideia do Privado, da ideia de que algo está no mundo para um, e só para um, ser dessa *coisa seu* dono.” (TAVARES, 2021, p. 327)

A rigor as duas questões são uma só e única. O que rege contemporaneamente *nossos* (ou *meus*) princípios de identidade e realidade? A rigor, é como semelhança ou como diferença que se constrói o conceito de identidade e uma experiência de realidade?

Na verdade, permaneceremos para sempre indefiníveis, tanto para nós mesmos, quanto para os outros. E essa propriedade de nunca atingirmos um nível de plena transparência para nós mesmos e para outros, talvez seja, em última instância, a nossa identidade. Ela é comum a todos os humanos. (MBEMBE, 2020. p.109)

A busca por uma verdade final ou inicial sobre o indivíduo humano — e mesmo sobre o seu corpo — como se disse no começo é um contrassenso: uma verdade inequívoca e que se pretendesse universal (como aparece presente em muitos discursos ainda, como por exemplo o de várias religiões radicais ou mesmo a partir de visões reducionistas da ciência que pretendem ver o corpo humano como mero fato biológico ou mesmo como uma consequência cega de uma genética determinista que definiria absolutamente tudo independente de fatores históricos e sociais).

Não existe a princípio um *corpo exemplo* embora durante tanto tempo essa exemplar ideia fosse – e ainda seja – amplamente defendida, sobretudo pelas instâncias citadas anteriormente.

Então, o que se pode dizer desse corpo que não é *um* nem permanece *o mesmo*?

Corpo-conceito

O corpo, portanto, é o primeiro conceito. Especifique-se: o corpo humano vivo. O qual, dir-se-ia, *de alguma forma*, tem *alguma* (ou algum tipo de) consciência *sobre si*⁵ — tem a si mesmo como primeiro referencial (mesmo que a consciência não seja o seu abalizador, a necessidade de um *cogito*); sabe de si mesmo o mínimo de existir e estar no mundo, mas os modos em que isso vai se dar não serão inequivocamente os mesmos.

⁵ “Foucault fala de um duplo deslocamento do cogito moderno (isto é, a partir de Kant) a respeito do cogito cartesiano: 1) à diferença de Descartes, não é a forma geral de todo pensamento (inclusive do erro e da ilusão); no *cogito* moderno, trata-se, antes, de fazer valer a distância que separa e, ao mesmo tempo, une o pensamento com o não pensamento. 2) O *cogito* moderno, mais que uma descoberta, apresenta-se como uma tarefa: a de explicitar a articulação entre pensamento e não pensamento. Por isso, no *cogito* moderno, o “eu penso” não conduz à evidência do “eu sou”.” (CASTRO, 2016, p. 80) O pensamento, aqui, é condição e origem do próprio pensamento e não de uma outra coisa. Ou seja, a afirmação do eu enquanto eu não dependeria tão própria e estritamente a uma consciência, mas mais propriamente com uma identificação corpórea e histórica: a pretensão de universalidade individual de Descartes se perde também na historicidade do corpo e do próprio *cogito*.

Encontrar essa identificação do eu consigo mesmo numa *consciência* ou num *cogito* implica em enfrentar contradições já antigas, mas que de certo modo ainda fazem parte de um lugar comum discursivo que em alguma medida se atualizou.

Uma determinada ilusão parece superada, mas produziu entre nós formas novas, transformou-se. A ilusão original cindia o corpo em dois, sendo que uma das instâncias da cisão acabava supervalorizada: tudo aquilo que não identificamos como o animal, originalmente, é aquilo com o qual preferencialmente eu me identifico, momento em que se vê o próprio corpo como um outro que pode ser disciplinado, seja pela mente, seja pelo espírito, ou seja, posto numa falsa dicotomia que nos dá a ilusão de que uma força alheia ao animal sempre nos controla: o corpo não é algo que eu sou, mas algo que me pertence. Mas isso já não pode ser dito, desde que sabemos que até mesmo na mente não somos apenas consciência, e já era problemático dizer antes, pois praticamente dependia de que a consciência tivesse uma vida independente da vida do corpo.

O corpo ideal, visto desta forma, é aquele que exerce sobre si mesmo a disciplina. Caso não o consiga, a disciplina será uma imposição externa: é ao corpo que não se disciplina – é esse que originalmente chama atenção – que se impõe necessariamente o discurso reiterado da própria disciplina, e é a partir desse corpo indisciplinado que a disciplina originalmente se legitima: “eu creio que o poder disciplinar é uma determinada modalidade muito específica de nossa sociedade do que se poderia chamar o contato sináptico corpo-poder” (FOUCAULT apud CASTRO, 2016, p. 116).

Essa noção disciplinadora ainda atravessa o trato com o corpo - mesmo que ele não se divida em uma consciência controladora e quase apartada do todo e um corpo que obedece. Obedecem, na verdade, a consciência e o corpo unidos num só. O princípio da disciplina já não serve como definição de uma identidade, mas ainda cabe como função, que na verdade já foi substituído pelo imperativo do desempenho.

A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais “sujeitos da obediência”, mas sujeitos de desempenho e produção. São empresários de si mesmos. Nesse sentido, aqueles muros das instituições disciplinares, que delimitam os espaços entre o normal e o anormal, se tornaram arcaicos. A analítica do poder de Foucault não pode descrever as modificações psíquicas e topológicas que se realizaram com a mudança da sociedade disciplinar para a sociedade do desempenho. Também aquele conceito da “sociedade de controle” não dá mais conta de explicar aquela mudança. Ele contém ainda muita negatividade. (HAN, 2015, p. 23-24)

Logo, o corpo vai se definir – *positivamente*, quando “o paradigma da disciplina é substituído pelo paradigma do desempenho ou pelo esquema positivo de poder” (HAN, 2015, p. 25) ainda que se trate de uma positividade ainda imposta – por aquilo que ele pode *fazer*, num sentido amplo, nas (ou ao menos em algumas das) suas diversas habilidades e competências, a partir do que se pode mesmo falar de um corpo-capital.

Corpo-capital

Um corpo-capital pode ser visto, a princípio, numa dicotomia entre competência/desempenho. Imagine-se a competência como uma espécie de *potencialidade que não potencializa*, pois que sempre deve redundar em algo como um produto, ou mais especificamente em *algum tipo*⁶ de mercadoria-trabalho.

Trata-se, portanto, de mais uma mera idealização. O corpo, porém, não se renova dessa mesma forma, com essa velocidade ideal esperada, obedecendo aos princípios de um ideal que não pode ser alcançado – mas é a isso que é obrigado a se submeter, ainda que o indivíduo não visualize diretamente a sua falta de escolha, pois ela se disfarça numa escolha que a rigor não tem propriamente uma escapatória.

A queda da instância dominadora não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que liberdade e coação coincidam. Assim, o sujeito de desempenho se entrega à *liberdade coercitiva* ou à *livre coerção* de maximizar o desempenho. O excesso de trabalho e desempenho agudiza-se numa autoexploração. Essa é mais eficiente que uma exploração do outro, pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade. O explorador é ao mesmo tempo explorado. Agressor e vítima não podem mais ser distinguidos. Essa autorreferencialidade gera uma liberdade paradoxal que, em virtude das estruturas coercitivas que lhe são inerentes, se transforma em violência. Os adoecimentos psíquicos da sociedade de desempenho são precisamente as manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal. (HAN, 2015, p. 29-30)

O indivíduo se submete a esse embate — na verdade sem perceber: nem sequer podemos dizer o exato momento em que isso começa, mas podemos dizer: a nós não se pede nenhuma autorização, a nós não é dado nenhum aviso — empurrado pela angústia de outra evitação impossível: a de se ver substituído, coisa que inevitavelmente acontece. (Não falamos apenas do mundo do trabalho, mas o seu *modus vivendi* é o que traz as melhores imagens da exaustão,

⁶ Diz-se “algum tipo” porque, embora o trabalho nos forneça as exemplificações mais claras, não só não se pode mais pensar apenas na esfera do trabalho como a própria esfera do trabalho parece mais ampla.

as mais imediatas e mesmo óbvias.) Aquele que não for demitido — ou cujo contrato não for renovado — um dia será aposentado; aquele que não chegar a se aposentar será algum dia vencido pela própria morte.

A exaustão é o cansaço quase ininterrupto, reiterado, que surge da tentativa ou da pressão exterior de aumentar cada vez mais os limites da própria resistência — o que não pode ser feito indefinidamente. A exaustão é a consequência mais imediatamente visível do projeto impossível da construção de um corpo inexaurível, aquele que não aceita, ou é obrigado a lutar contra, o inevitável decréscimo das potencialidades do corpo — de forma cotidiana a capacidade de suportar as exigências de cada dia, a rotina do trabalho (de forma mais visível) e as inúmeras rotinas e disputas sociais; a longo prazo a luta contra o envelhecimento, quase como uma luta contra a própria morte.

O corpo-capital se coloca numa lógica na qual dele se vai exigir que a competência se desdobre num desempenho contínuo, o que naturalmente deve levar a algum tipo de exaustão. Esse tipo de desempenho pode ser pensado diretamente no mundo do trabalho — que é o seu exemplo mais visível, mas não a única instância em que se dá a exaustão. A exaustão é o acúmulo de um cansaço que não encontra descanso. Ocorre porque não há propriamente uma escolha: não há um lugar em que o indivíduo se encontre livre da exaustão. Exausto pelo trabalho, mesmo que disposto a enfrentar a penúria de não ter um sustento, o indivíduo também encontra um outro tipo de exaustão no desemprego ou mesmo na invisibilidade social: há, então, uma exaustão que se dá de forma *mais ou menos visível*, que se dá num mundo em que o desempenho é constantemente cobrado, fora dele, uma esfera *nitidamente invisível* — o paradoxo é proposital — não existe propriamente um lugar livre do trabalho que também não imponha os seus desgastes.

Para o corpo resta a ilusão disso: o projeto do corpo inexaurível por ironia nasce do próprio corpo exausto.

Corpo-capital, corpo-doença

A exaustão é socialmente fragmentária: constrói-se como fenômeno social generalizado mas é predominantemente sentida de forma individual. A reivindicação do respeito aos próprios limites físicos acaba por se perder porque se trataria de uma reivindicação individual que logo desapareceria. A força de trabalho que se esquivava do mercado não é percebida nem minimamente como forma de resistência, pois mergulha imediatamente na total invisibilidade.

Uma possível reivindicação é a do reconhecimento e do orgulho: não reivindico que cesse o sobrepeso sobre as minhas costas; desejo que a exaustão seja reconhecida e me orgulho de uma capacidade cada vez maior de suportar mesmo o que não deveria suportar.

A figura emblemática da problemática e meio incompleta transição da ditadura militar para a democracia no Brasil — a figura emblemática do funcionário padrão — ganha nuances de uma submissão ainda mais radical.

Nas ditaduras a disciplina do corpo e os seus discursos moralizantes e normativos fazem parte de um jargão estatal; nos estados ditos democráticos, porém, não se pode dizer que esse discurso que pretende amoldar o corpo tenha simplesmente sumido — que o corpo seja livre num mundo liberal (a diferença é que em vez de um carrasco externo sou eu mesmo que me submeto, já não a um regime de disciplina, mas a um *compromisso pessoal* com o desempenho). Os protocolos são distintos na superfície, mas num mundo regido pelo mercado temos apenas uma ilusão de liberdade corporal — mais uma vez a metáfora deriva do mundo do trabalho: nada a princípio nos impede de não nos submetermos a uma série de exigências; só temos que aceitar a impossibilidade da nossa própria existência. Se é possível escolher um não-lugar, um lugar fora, esse lugar será o lugar da impossibilidade, da invisibilidade, da inexistência.

Corpo diagnosticado

Imagine-se a doença sem uma etimologia clínica específica, sem uma nosologia, a doença como uma espécie de generalidade, um diagnóstico fatal que decretasse: o ser humano plena e perfeitamente saudável é uma crença, uma lenda. A cada época corresponde uma certa patologia mais ou menos generalizada, que após desaparece ou se transforma, à qual corresponde também uma certa terapêutica, sujeita também ela a se transformar ou desaparecer. Movimento, terapêutica e patologia, que tantas vezes se entrelaçam numa espécie de dança; movimento em que a clínica delinea os contornos daquilo que a cada época denominaremos o “mal”, seja do corpo propriamente ou do que se costumava denominar espírito.

De certo modo temos uma espécie de retorno da própria causa como efeito. O “mal” que define cada época se constrói também como discurso e de certo modo até mesmo como espetáculo, como ocorria tão claramente na histeria: “uma dor forçada a ser inventada, como espetáculo e como imagem; chegou até a inventar a si mesma (sua imposição era sua essência), quando fraquejou o talento dos fabricantes patenteados (...)” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 21).

O que nos ocorre é que a identificação do doente como doente o seu diagnóstico, ocorria como estigma social, ou seja, era predominante uma força externa disciplinadora. O que nos ocorre agora é uma necessidade de aceitar o diagnóstico, ou certos diagnósticos⁷, como um princípio de identidade. Não se dá, naturalmente, de forma universal e irrestrita, mas pode ser pensado a partir de determinados males psicossomáticos crônicos, os quais restringem a capacidade do indivíduo – tanto na sua competência quanto no seu desempenho, que na verdade se transformam.

O corpo doente se limita à representação da própria doença – quase como um vírus que se reproduzisse a partir do organismo do corpo hospedeiro. O psicodrama se expande, sai da clínica e toma o palco e o espaço público – como exemplo individual de uma situação generalizada.

O diagnóstico, então, faz com que o indivíduo se encontre como indivíduo numa coletividade que não o ameaça – ele faz parte de uma comunidade própria que partilha de uma certa identidade, e nisso se legitima, mas ainda assim se exime diante de outras coletividades. O princípio de identidade que mais lhe interessa é o que diz sobre a doença e não o quanto a própria doença, compartilhada, o aproximaria de um grupo. Pois a rigor, mesmo com a mesma sintomatologia e nosologia, cada doente se sente dono da própria doença. E pode mesmo ser capaz de defendê-la enquanto princípio de identidade.

Corpo-teatro/corpo-recusa

Ribeiro (2022, p. 32) reivindica a expressão CORPO-TEATRO numa tentativa de libertar a palavra teatro “do encarceramento promovido pelo sistema de pensamento teórico ocidental” e reconecta-lo à experiência do acontecimento. Para este glossário composto de uma única palavra e suas respectivas composições, propomos a negociação entre corpo-teatro e corpo-recusa, numa dupla tentativa de negociar o acontecimento e a recusa mesma ao ato de acontecer. A crise instaura-se quando o corpo, mediado por um novo regime lhe perturba a existência, através da experiência tecnocientífica, da intensificação do eu-imagem, do autoritarismo do visível e da transmutação dos corpos vivos em pixels, produzindo a atrofia sensorial, o derretimento do tato e contato que lhe permita a dor e o prazer carnal. O individualismo, a identidade, o capital, a doença e o diagnóstico deflagram o colapso da matéria

⁷ Precisamos pensar nas doenças que ocorrem em decorrência das situações sociais que descrevemos, ou seja, aquelas que derivam de uma exaustão de um corpo que busca alcançar um desempenho que não pode ser alcançado, mas que reivindica a tentativa como legitimação.

corpórea, advertindo-nos que a tecnologia da experiência dos sentidos nunca esteve tão ameaçada. Será que a representação parou de se reconstruir? Ou nunca estivemos tão presos a um real representável? A recusa ao devir-minoritário (único devir possível) não seria um sintoma de que a ‘realidade’ se impõe ao acontecer e assim, se impõe sobre o próprio fazer do teatro, fazendo padecer “a capacidade de tornar-se aquilo que não se é: um padecimento na capacidade de fluir”? Mizoguchi e Passos (2021, p. 60) explicam a contraposição de Heráclito ao princípio da identidade lógica⁸:

(...) ao dizer que um homem não pode se banhar no mesmo rio duas vezes. Esse é o modo alegórico através do qual ele apresenta um princípio distante daquele forjado por Parmênides, segundo o qual (Heráclito) a identidade das coisas é ilusória e só a mudança e o movimento são reais: o princípio da diferença ou do devir segundo o qual tudo flui. Isso significa que o rio não é igual ao rio – porque se o rio é igual ao rio, há duas vezes do mesmo rio – e que o homem não é igual ao homem – porque se o homem é igual ao homem, há duas vezes do mesmo homem. E se, assim como o rio, o homem também é fluxo, é preciso que exista algo nele capaz de operar uma força de diferenciação naquilo que ele já é – em outros termos, que algo nele seja idêntico ao que ele não é.

Se há uma dificuldade em se operar devires e diferenciações na esfera das práticas teatrais (processos criativos e pedagogias), isto deve-se à própria lógica neoliberal que não cessa de impor suas múltiplas capturas ao corpo e ao desejo, fazendo surgir uma identidade que como diria Mbembe (2020, p. 59) “tende efetivamente a tornar-se o novo ópio das massas”. Talvez este seja o alerta desse glossário de um conceito só. Um corpo que reivindique sua ficcionalidade, sua possibilidade de invenção, de fantasmagoria, de desobediência e de acontecimento. Um corpo por um teatro de acontecer. A alteridade é um possível de teatralidades, das cenas e das artes em geral. Convocar a alteridade passa inclusive por constituir a si como alteridade. A citação de Pessoa já é um lugar comum, mas ilustra bem o que se pretende dizer:

O poeta é um fingidor.
Finge tão completamente
Que chega a fingir que é dor
A dor que deveras sente.

⁸ “Pode-se dizer que esse princípio é o enunciado inaugural de toda racionalidade advinda da metafísica grega e que de algum modo nos constitui. Parmênides de Eléia, em seu poema *Sobre a Natureza*, foi o arauto desse golpe filosófico duradouro dado através de uma fórmula tão simples, quanto definitiva: A é igual a A e A é diferente de não A. Em outros termos: o ser é e o não ser não é.” (MIZOGUCHI, 2021, p. 59)

Mas não é preciso parar por aí. Pode se perguntar – e sem medo de uma provocação necessária – o que torna a alteridade assim tão temerosa? A alteridade ameaça, como um retorno, princípios de identidade tão a duras penas conquistados que larga-los parece mesmo se expor ao risco de perder? O medo é medo de não se conseguir voltar mais a um ponto de partida ao abraçar uma alteridade que, afinal de contas, é ficcional? E a própria noção de uma identidade (si mesmo) não seria também ficcional?

É certo que não se pode negar a existência de angústias muito antigas, de vozes que durante muito tempo não puderam se afirmar e mesmo agora, quando se afirmam, se afirmam sob ataque, ou seja, se veem na necessidade de uma defesa, de uma esquivas, de uma salvaguarda. Em compensação, esse princípio de identidade não corre o risco de se cristalizar numa espécie de imobilidade?

O fato é que com todas as crises já passadas, o teatro, assim como todas as artes, se fez, salvo às exceções de estados extremamente autoritários que eliminaram completamente toda e qualquer forma de expressão artística, intelectual ou mesmo minimamente individual – como a Líbia sob o regime de Muammar Gaddafi ou o Camboja sob o regime de Pol Pot, só para citar alguns exemplos. Mas aqui analisamos crises que se dão em âmbito mundial – bem provavelmente de formas diferentes em lugares diferentes. O Teatro seguirá seu curso, como o rio de Heráclito, ao sabor do movimento que inevitavelmente faz consistir diferença, passagem, invenções e convenções.

Referências bibliográficas

BIDERMAN, M.T.C. — Glossário. Alfa, São Paulo, 28(supl.):135-144, 1984. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/download/3683/3449> Acessado em 14/12/2023.

BOEHS, A.E. Análise dos conceitos de negociação/acomodação da teoria de M. Leininger. Rev Latino-am Enfermagem 2002 janeiro-fevereiro; 10(1):90-6. Disponível em: scielo.br/j/rlae/a/63j894S7tgnB7rKx34tvJYp/?format=pdf&lang=pt Acessado em: 14/12/2023.

CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores.** 2ª ed. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

DIDI-HUBERMAN, G. **Invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

HAN, B.-C. **Sociedade do cansaço**. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2016.

HAROCHE, C. **A condição sensível: formas e maneiras de sentir no ocidente**. Tradução Jacy Alves de Seixas e Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

JANCZURA, G. A. Contexto e normas de associação para palavras: a redução do campo semântico. Paideia. 2005. 15(32). p. 417-425. Disponível em: scielo.br/j/paideia/a/5DpYkKfMxm33G8qcFTmMKss/?format=pdf&lang=pt Acessado em 14/12/2023.

MBEMBE, A. **Brutalismo**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MIZOGUCHI, D.H.; PASSOS, E. **Transversais da subjetividade: arte, clínica e política**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2021. Coleção Outros Passos.

RIBEIRO, M. **Realismo sedutor: o corpo-teatro e a invenção de realidades**. São Paulo: Huicitec, 2022.

TAVARES, G.M. **Atlas do corpo e da imaginação: teoria, fragmentos e imagens**. Porto Alegre: Dublinense, 2021.