

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

PEDRO LEAL GOMES

**SOBRE CORPO, TEMPO E PRESENÇA: ABORDAGENS  
FENOMENOLÓGICAS PARA A HISTÓRIA**

Mariana, 2022

PEDRO LEAL GOMES

**SOBRE CORPO, TEMPO E PRESENÇA: ABORDAGENS  
FENOMENOLÓGICAS PARA A HISTÓRIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto, como requisito parcial à obtenção de grau de Mestre em História. Linha de Pesquisa: Poder, Espaço e Sociedade. Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel.

Mariana  
Instituto de Ciências Humanas e Sociais, UFOP  
2022

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

G633s Gomes, Pedro Leal.  
Sobre corpo, tempo e presença [manuscrito]: abordagens  
fenomenológicas para a história. / Pedro Leal Gomes. - 2022.  
78 f.: il.: color..

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel.  
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro  
Preto. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em  
História.

Área de Concentração: História.

1. Historiografia. 2. Fenomenologia. 3. Filosofia - Temporalidade. I.  
Rangel, Marcelo de Mello. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III.  
Título.

CDU 930.1

Bibliotecário(a) Responsável: Sione Galvão Rodrigues - CRB6 / 2526



## FOLHA DE APROVAÇÃO

**Pedro Leal Gomes**

**Sobre Corpo, Tempo e Presença: Abordagens Fenomenológicas para a História**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Aprovada em 13 de junho de 2022.

### Membros da banca

Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel - Orientador (Universidade Federal de Ouro Preto)  
Prof. Dr. Prof. Dr. Andre de Lemos Freixo - (Universidade Federal de Ouro Preto)  
Profa. Dra. Thamara de Oliveira Rodrigues - (Universidade Estadual de Minas Gerais)  
Prof. Dr. Rafael Dias de Castro - (Universidade Estadual de Montes Claros)

Marcelo de Mello Rangel, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 24/08/2022.



Documento assinado eletronicamente por **Marcelo de Mello Rangel, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 24/08/2022, às 18:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [http://sei.ufop.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0387172** e o código CRC **3048D9C9**.

*À vó Edi, que ao longo dessa escrita, temporalizou-se.*

## AGRADECIMENTOS

Meu agradecimento é sobretudo um gesto de reconhecimento de que estar aqui sozinho seria impossível, é um gesto que mostra e reverencia boa parte dos corpos que fizeram com que eu pudesse escrever este trabalho. Ter produzido esta dissertação entre os anos de 2020 e 2022, acompanhada de forma integral pela pandemia e todas as dificuldades implicadas nesse contexto faz com que eu tenha muito a agradecer.

Agradeço à todas as pessoas que de alguma maneira fizeram parte da minha vida nesses 2 anos, foram incontáveis e de forma inexplicável todas fazem parte da ecologia dessas páginas. Ao meu orientador, Marcelo, que sem nunca termos nos visto pessoalmente criamos uma relação de trabalho e de amizade, compartilhando reuniões e encontros, aulas e textos; obrigado por olhar e ler de forma tão gentil este trabalho e por todas as palavras de carinho. À banca de qualificação, André e Thamara, que também é parte da banca de defesa, pela leitura cuidadosa do trabalho, pelas críticas, pelas correções, pelas indicações e pelo maravilhoso encontro que tanto contribuiu para estas páginas. Agradeço à minha família, por todo o amor e o cuidado que fazem com que eu esteja aqui, por valorizarem meus estudos e entenderem meus tempos e processos. Pela torcida, pela segurança, pelos conselhos. Muito obrigado.

Agradeço aos meus amigos e as minhas amigas, pela escrita coletiva, pelas conversas, pelos cafés, pelas vídeo-chamadas, pelas voltas de bicicleta, pelos filmes assistidos juntos, pelas cervejas, por dançar estranho, por beijar, pelas músicas que compartilhamos, pelos desencontros, pelos abraços, pelas indicações de textos e livros, pelo carinho no cabelo, pelas risadas, pelas comidas feitas a mais mãos, pelos afastamentos, pelos avisos, pela saudade.

Agradeço aos coletivos que faço parte e que contribuíram fortemente com todo o processo de pesquisa desta dissertação: à UFOP e à FAPEMIG, que resistem; ao Grupo de Pesquisa História, Ética e Política (GHEP), ao Núcleo de Estudos em História da Historiografia e Modernidade, e ao Grupo de Estudos Histórias e Temporalidades (GEHT).

*O corpo floresce, desabrocha na sua pele, a pele é a sua  
eclosão. É o que se chama alma ou vida, mistério,  
presença, jeito. É também a sua tez, o seu semblante, os  
seus modos, o seu caráter, o seu pensamento, a sua  
verdade. A flor anuncia o fruto, que é a resposta ao seu  
apelo, o inchamento de uma carne nova sob uma pele  
nova, uma outra intensidade cromática (chrôma designa  
primeiro a tez da pele), e a iminência de um sabor e de um  
suco, licor saído da carne.*

*Jean-Luc Nancy*

*Portanto, palmo a palmo, é meu terreno,  
do qual não abro mão nem na agonia,  
malgrado todo o torpe e todo o obsceno.  
Palmilham-no outros pés, minha mania.  
No verso pode ter metro pequeno.  
Na língua, não se esgota nem se expia.*

*Glauco Mattoso*

*Olho muito tempo o corpo de um poema  
Até perder de vista o que não seja corpo  
E sentir separado dentre os dentes  
Um filete de sangue  
Nas gengivas*

*Ana Cristina César*

*O bailado do corpo no palco  
No palco do corpo e da gente  
Recebe chuva de palmas  
Suspiros que brotam silentes  
Na inteireza d'alma  
Passado futuro e presente*

*Déa Trancoso*

## **Resumo**

O objetivo desta pesquisa é pensar as questões do corpo e da temporalidade na tradição fenomenológica, especificamente em algumas obras de Hans Ulrich Gumbrecht e Jean-Luc Nancy. Minha hipótese é de que o corpo surge para os autores em sua contemporaneidade como uma urgência ético-política, produzindo em suas escritas uma radicalização do corpo em comparação a outras fenomenologias. Estas reflexões me ajudarão a pensar as consequências dessa radicalização do corpo na escrita da história contemporânea, tendo em vista que a questão do corpo também parece ser decisiva neste momento.

**Palavras-chave:** Corpo; Temporalidade; Fenomenologia; Historiografia.



## **Abstract**

This research's goal is to think the issues of the body and temporality in the phenomenological tradition, especially in some works of Hans Ulrich Gumbrecht and Jean-Luc Nancy. My hypothesis is that the body emerge to the authors within their contemporaneity as an ethical-political urgency, producing in their writing a radicalization of the body in comparison with other phenomenologies. These reflections will help me to think the body's radicalization consequences on the contemporary historical writing, in view of the body's issue also appears to be decisive in this moment.

**Keywords:** Body; Temporality; Phenomenology; Historiography.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – CORPO #1.....	67
FIGURA 2 – CORPO #2.....	68
FIGURA 3 – CORPO #3.....	68

## SUMÁRIO

<b>1.</b>	<b>JOGUEI A PRIMEIRA CIRANDA NO AR, OU O INÍCIO.....</b>	<b>10</b>
<b>2.</b>	<b>INDÍCIOS SOBRE O QUE É ISTO QUE É UM CORPO.....</b>	<b>15</b>
2.1.	UMA BREVE HISTÓRIA DOS SENTIDOS DO CORPO.....	16
2.2.	O MAIS FUNDO ESTÁ SEMPRE NA SUPERFÍCIE: O QUE PODE UM CORPO, AFINAL?.....	28
<b>3.</b>	<b>É PRECISO COMER A HISTÓRIA E SER COMIDO POR ELA: CORPO, PRODUÇÃO DE PRESENÇA E TEMPORALIDADE.....</b>	<b>32</b>
3.1.	PRODUÇÃO DE PRESENÇA: MATERIALIDADE, ESPACIALIDADE, SIMULTANEIDADE.....	32
3.2.	EFEITOS DE PRESENÇA E EFEITOS DE SENTIDO: MOVIMENTOS E EXPERIMENTOS.....	41
3.3.	HISTORIOGRAFIA DA PRESENÇA OU COMO PRESENTIFICAR PASSADOS.....	49
<b>4.</b>	<b>UMA AUTOESCRITA DA HISTÓRIA: HISTORIOGRAFIA DO CORPO E CORPOGRAFIA DA HISTÓRIA.....</b>	<b>56</b>
4.1.	ANTIMANUAL DO USUÁRIO PARA UMA AUTOESCRITA DA HISTÓRIA.....	56
4.2.	CORPOS QUE FAZEM SENTIDO: INDÍCIOS, PEDAÇOS, PRESENÇAS.....	60
<b>5.</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>71</b>
<b>6.</b>	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>73</b>

## 1. JOGUEI A PRIMEIRA CIRANDA NO AR<sup>1</sup>, OU O INÍCIO

Nesta dissertação versarei sobre a relação entre corpos e passados a partir da fenomenologia. Isto é, pensarei o problema nos seguintes termos: é possível nos relacionarmos com passados de forma mais direta a partir do corpo e não pelas sínteses possíveis a partir do sentido? Com fundamento nesta relação, é concebível produzir uma crítica a certa concepção de temporalidade presente na história disciplinar? Aquela que separa radicalmente passado, presente e futuro para congelar e estabilizar o passado, ignorando o presente e o futuro como partes constitutivas da história e da historiografia. Se a resposta for sim, a fenomenologia pode nos auxiliar com conceitos e modos de escrita que articulam temporalidade e corporalidade? Para isso, tematizaremos alguns textos de Hans Ulrich Gumbrecht e Jean-Luc Nancy, com o objetivo de perceber como essas questões se apresentam para cada autor, quais as interlocuções possíveis entre eles e quais suas diferenças fundamentais. Nosso problema se insere em um debate feito nos campos da teoria da história, da filosofia da história e da história da historiografia, e nosso repertório conceitual surgirá desta atmosfera.

Há um movimento interno na fenomenologia, principalmente de autores mais contemporâneos, de crítica a certa forma de pensar a relação entre ser e mundo. Para eles, há um esquecimento ou uma negação do corpo como questão central para pensar esta relação. Hans Ulrich Gumbrecht está inserido neste movimento fenomenológico quando mobiliza sua crítica ao que chama de visão metafísica de mundo, e também ao que denomina de primazia do sentido na forma de produzir conhecimento nas humanidades. Ao trazer a ideia de *presença*, a tentativa de Gumbrecht é mostrar um outro tipo de relação fundamental entre humanos e mundo, de existência e de produção de saber, uma relação que tenha o corpo como fundamento. Penso que esta relação corporal, mediante a noção de presença, também pode se apresentar na relação com as temporalidades enquanto modos de temporalização e maneiras de relação com o tempo e com os passados. Nesse sentido, minha hipótese é a de que há uma preocupação ético-política (RANGEL, 2019) nas proposições dos autores trabalhados, isto é, uma busca por se relacionar com questões contemporâneas a partir da tematização de diferentes formas de imaginar corpos e tempos.

Nosso esforço nesta dissertação, é 1) propor uma reflexão bibliográfica sobre a questão do corpo, que fará parte do segundo capítulo, a fim de apresentar uma breve história dos múltiplos sentidos do corpo; 2) adentrar em uma reflexão teoricamente orientada sobretudo a

---

<sup>1</sup> MIGUEL, Mestre Anderson. *No Ar*. São Paulo: EAEO Records, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cSAFgvmB8CU>. Acesso em 17 abr. 2021.

partir de Jean-Luc Nancy acerca do problema do corpo que também fará parte do segundo capítulo da dissertação; 3) apresentar a noção de presença de Gumbrecht, mostrando diálogos possíveis com as discussões feitas sobre a questão do corpo nas primeiras partes do texto, ao mesmo tempo que continuamos pensando teoricamente acerca do corpo. Por fim, o quarto capítulo, que assume um caráter experimental, tem como objetivo pensar uma outra escrita historiográfica possível; assim, procurarei diferentes formas de trazer o corpo e partes do corpo para as páginas. Ao fazer isto, minha preocupação é sim narrar aquilo que em geral não aparece, mas é principalmente narrar também com a visualidade do texto e das palavras. Quero contar uma história de corpos específicos, mas quero sobretudo contar uma história com a forma que se conta uma história, uma escrita que mais partes do corpo possam sentir.

A proposta desta dissertação sofreu diversas alterações no que se refere ao seu projeto inicial enviado para a seleção de mestrado, em que faríamos uma reflexão a partir de David Carr e Hans Ulrich Gumbrecht acerca da relação entre temporalidade e intencionalidade. Falaríamos sobre como os conceitos de *presença* e *experiência*, ao romperem com a distância temporal entre passado, presente e futuro, poderiam também ser conceitos que nos mostrariam maneiras de nos aproximarmos do mundo. Portanto, temporalidade e intencionalidade se cruzariam em críticas a uma concepção de tempo hegemônica presente na história disciplinar que tenderia a nos afastar do mundo, em vez de produzir aproximações.

Com o desenvolvimento da pesquisa e feitas algumas leituras, ficou manifesta a vontade cada vez maior de imergir nos estudos de Gumbrecht e a vontade cada vez menor de manter a leitura de Carr. Compreendemos a proximidade e o afastamento pela mesma lente: a relação entre ser e mundo proposta por Gumbrecht, que chamaremos brevemente de intencionalidade, nos leva cada vez mais para uma relação com o mundo – e com o passado - que considera o corpo e enxerga nele uma potência, enquanto a noção de intencionalidade de Carr nos leva gradativamente para uma relação entre mundo e consciência. Ainda que a consciência pensada por Carr tenha relações com vivências e experiências, também corporais, o corpo não é uma prioridade na fenomenologia do autor.

Pela centralidade que o corpo ocupa no nosso trabalho – e no de Gumbrecht, decidimos nos afastar de David Carr como autor fundamental para a dissertação. Buscamos, então, outros autores inseridos na tradição fenomenológica, sobretudo porque entendemos que seus escritos podem ser fonte de investigação em relação ao tema do corpo e da temporalidade. Acreditamos que este caminho significa um afastamento de certa ideia de consciência, de mente, de pensamento e de razão; que sejam colocadas a despeito ou com pouca atenção para a dimensão

corporal. Nesse sentido, pensamos a trajetória supracitada como uma radicalização do lugar ocupado pelo corpo no que tange à atividade da própria consciência.

A diferença entre a concepção de intencionalidade presente em Gumbrecht e Carr nos parece importante já que é condição de possibilidade para o que chamamos de radicalização do corpo. Ambos autores têm a tradição fenomenológica como referência fundamental, e o conceito de intencionalidade com o qual estamos dialogando vem dessas interlocuções. Intencionalidade diz respeito à relação da consciência com o mundo, ou como definiu Husserl, "a palavra "intencionalidade" não significa, então, outra coisa senão esta propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência de qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum*." (HUSSERL, 1966, p. 71). Nesse sentido, o pensar é sempre em relação a alguma coisa, uma percepção é sempre percepção de algo, o amor é do amado e o desejo do desejado. Quer dizer, não há uma consciência em si mesma, mas sempre uma consciência de/ em relação a alguma coisa.

Segundo Dan Zahavi, a noção de intencionalidade tem algumas variações na tradição filosófica que resumiremos brevemente: a 1) objetivista, em que a consciência é uma espécie de container, onde um objeto externo e real pode adentrar, fazendo com que a relação aconteça; a 2) subjetivista, em que não existe nada fora da consciência, portanto a relação entre objeto e consciência é sempre intramental; a 3) representativista, a qual expressa a relação entre uma consciência interior e um objeto exterior, mas que o processo de percepção feito pela consciência é sempre através de uma representação, de uma imagem interna surgida da relação com aquele objeto externo. Para o autor, Husserl apresenta ainda uma outra possibilidade, crítica das mencionadas anteriormente: a 4) presentativista, que diz respeito a uma relação que não é mediada por representações, mas uma em que somos direcionados aos objetos reais no mundo, a partir de percepções, e também de objetos transcendentais vindos de alucinações, fantasias, memórias, predições. Assim, intencionalidade não acontece quando um objeto externo é captado pela consciência, mas uma parte fundamental da própria consciência, ou seja, "a abertura intencional da consciência é uma parte integral do ser" (ZAHAVI, 2003, p. 31).

Ainda que a contribuição de Husserl seja fundamental, e que David Carr se aproprie dela utilizando o conceito de intencionalidade – e também a fenomenologia da consciência interna do tempo -, nos parece que

em seu desenvolvimento da idéia de uma fenomenologia transcendental, Husserl não tem como evitar a afirmação de que não há como conhecer o outro *diretamente*, de forma imediata. Só sei do outro, só conheço o outro, ou outra consciência, outro *ego*, a partir de minha *consciência intencional*. Assim, o outro só me aparece através desta mediação, através das condições presentes de ter apenas consciência de meu *ego* como pertença inequívoca, como presença imediata. O outro só existe, neste

sentido da consciência intencional, como uma experiência de meu *ego*. Deste modo, é possível afirmar que no plano da consciência intencional, o mundo vivido é sempre o mundo vivido de cada um, singularmente considerado, embora sempre intencionalmente dirigido a um outro objeto ou a uma outra consciência. Portanto, a experiência de um sujeito não teria como ser remetida, enquanto condição constituinte, a um mundo vivido em comum, compartilhado com outros (COELHO JUNIOR, 2002, p. 02).

Quer dizer, a noção de intencionalidade de Husserl, posteriormente utilizada por Carr, aparenta nos afastar de experiências compartilhadas, mundos vividos em comum e relações coletivas com qualquer alteridade, incluindo os diferentes passados. Se esta leitura já nos afasta dessa concepção, um afastamento adicional surge quando pensamos que a consciência intencional husserliana, ao manter um singular que é estrangeiro ao múltiplo e ensimesmar-se, acaba por se apresentar como uma consciência soberana. Isto é, por mais que tente escapar de pensar uma consciência criadora do mundo, a ideia de consciência do fenomenólogo ainda corre o risco de manter esta qualidade de ser geradora e antecessora, de primazia.

Se estamos buscando o corpo e as possíveis relações corpóreas com os passados, não é possível permanecer ligado a uma noção de consciência que se imagine criadora de mundos, objetos, realidades e corpos. Nesse sentido, nos aproximamos da noção de *presença* de Gumbrecht, justamente por que o autor tem como referência direta não mais Husserl e a ideia de intencionalidade, mas Heidegger e as noções de êxtase (ANDRADE JÚNIOR, 2010, p. 8) e ser-no-mundo. Sendo conceitos importantes, demonstram imediatamente a mundanidade do mundo num “estar fora”, quer dizer, a condição existencial de ser e estar em mundos compartilhados, com diversos outros enquanto coparticipantes do mundo.

Ainda que a ausência da questão do corpo em Heidegger já tenha sido explorada quando Michel Henry propõe sua fenomenologia da carne e se apresenta como crítico da fenomenologia histórica (husserliana e heideggeriana), justamente por essa ausência (PRASERES, 2017, p. 4), entendemos que mesmo em Heidegger há um nexos ontológico e a possibilidade de um encontro entre a corporeidade e o Dasein (DA COSTA, 2018). Nossa leitura é que Gumbrecht captura alguns desses momentos para produzir sua reflexão sobre presença. Uma vez que a noção de intencionalidade tenha se tornado problemática em nossa perspectiva e Gumbrecht, leitor de Heidegger (SILVA, 2017), tenha demonstrado ser possível, através da noção de presença, repensar relações com o tempo e produzir encontros entre temporalidade e corporalidade, fomos levados a outras abordagens fenomenológicas que também produzem essa confluência.

Neste trabalho, também estarei em constante diálogo com Jean-Luc Nancy, filósofo francês contemporâneo, sobretudo com sua ontologia do corpo. Minha percepção é que este autor é quem mais radicaliza a questão do corpo na tradição fenomenológica, tanto no conteúdo

de sua filosofia quanto na forma. Se o corpo, para Nancy, é algo sempre relacional, que nunca está fechado em si mesmo, mas que se fabrica nas aberturas, sua escrita performará a mesma dinâmica. Não há propriamente um sistema filosófico em sua ontologia do corpo, não há a pretensão de definir, circunscrever e delimitar o corpo. Sua proposta é uma escrita menos sistemática e mais dispersa

donde se busca estirar la expresión, la escritura, para producir efectos de extrañeza y exterioridade. Sus posiciones filosóficas más interesantes y originales se juegan de forma intrínseca con esas operaciones expresivas – discurso sucinto, juego con la equívocidad de las palabras, de los instrumentos lingüísticos como las preposiciones, las formas verbales, etc. (RAMÍREZ, 2014, p. 54).

Ao produzir uma *excritura*, ao nos prender e desprender de seu texto, Nancy nos fornece conceitos, ritmos, equívocos e desorientações para imaginarmos o corpo.

Por fim, um dos autores centrais desta dissertação, Hans Ulrich Gumbrecht, é um teórico da literatura que tem uma vasta inserção em diversos debates nos campos da teoria da história, da filosofia da história e da história da historiografia. Nos parece que Gumbrecht está preocupado com o surgimento de uma nova forma de experimentação da temporalidade na contemporaneidade, quer dizer, seu diagnóstico é que o cronótopo historicista, “a partir do qual a história era entendida como um agente de mudanças qualitativo” (DA SILVA RAMOS, 2020, p. 2), não corresponderia às experiências contemporâneas. Segundo ele, o cronótopo historicista estaria vinculado à visão metafísica, que centraliza a interpretação e o sentido em detrimento de outros tipos de relação com o mundo e com o conhecimento. Desta forma, o autor busca apresentar uma outra forma de relação, que coexiste com a do sentido, que é a da presença. Isto quer dizer que além de criar sentido, conceitualizar, reconceitualizar e aprender com o passado, a historiografia também poderia produzir presença, ou seja, momentos de intensidade; que são “capazes de reinscrever a centralidade do corpo e suas sensações no mundo” (DA SILVA RAMOS, 2020, p. 3).

Da maneira como entendemos, a visão metafísica e a hegemonia do sentido nas formas como interagimos com os passados, quer dizer, a “construção de discursos profundamente conceituais, lógico-formalmente constituídos, estruturados a partir da lógica da causalidade e de imperativos aristotélicos como os da identidade e da não-contradição” (RANGEL, 2019, p. 36), tão característicos da historiografia disciplinar, acaba deixando de lado aspectos fundamentais como os afetos, as sensações, as atmosferas, os ritmos e a corporalidade. Nossa intenção será a de mobilizar a tensão entre sentido e presença, e produzir encontros, aberturas e condições de possibilidade para relações corporais com os passados.



Buscarei colocar Gumbrecht e Nancy como autores que possuem preocupações ético-políticas e que pensam o corpo e os afetos como fundamentais à produção de conhecimento. Neste sentido, eles participam do chamado giro ético-político, o qual pode ser definido como uma tendência no interior das humanidades, mais especificamente na teoria da história e na história da historiografia, que articula uma preocupação minuciosa com o mundo contemporâneo a partir do problema da diferença/alteridade. Quer dizer, é uma atividade ética, na medida em que

é ou pode ser, ao menos de forma mais geral e de acordo com seu sentido mais originário, uma atividade teórica preocupada e dedicada a pensar o mundo no interior do qual ela (esta atividade) se torna possível. Ou ainda em outras palavras, e para nos aproximarmos de uma compreensão heideggeriana, dedicar-se à ética pode significar preocupar-se e pensar questões, limites e possibilidades próprias ao espaço ou mundo no interior do qual nos encontramos, o que compreendemos estar sendo intensamente realizado por historiadores(as), filósofos(as) e teóricos(as) contemporâneos (...) (RANGEL, 2019, p. 30).

O termo *político* hifenizado diz respeito justamente a essa atuação, que é um comportamento “mais específico na medida em que se orienta objetivo-explicitamente (o quanto isto é possível) por um conjunto de determinações mais sistemático” (RANGEL, 2019, p. 30).

Seja dialogando com a temporalidade, a corporalidade, os passados – no caso de nossos autores - ou com outros temas, há uma tendência, autoconsciente ou mesmo irrefletida, de articular o pensamento com uma atividade em relação ao mundo contemporâneo. Por fim, é um percurso que tem como direção a diferença/alteridade justamente pela “necessidade de se resguardar espaços para grupos e modos de ser específicos” (RANGEL, 2019, p. 30). Um movimento atento às mais diversas formas de ser e estar, e em nosso caso, de se relacionar a partir/com os corpos, os múltiplos passados e formas de temporalização.

## 2. INDÍCIOS SOBRE O QUE É ISTO QUE É UM CORPO

Neste capítulo, tematizaremos a questão do corpo e diversos conceitos relacionais como corporalidade, corpus, corporeidade. Primeiramente faremos uma reflexão bibliográfica com a intenção de apresentar um panorama do problema do corpo em alguns saberes. Assim, seguiremos a partir de diversos autores, campos, áreas e disciplinas para criar uma teia de significados, apropriações, intuições, proposições e sensações acerca do tema do corpo. Em um segundo momento, faremos uma reflexão teórica sobre a questão do corpo, para demonstrar sobretudo qual diálogo faremos com as obras de Hans Ulrich Gumbrecht nos capítulos posteriores, em que lugar reflexivo estaremos ao falarmos sobre a questão do corpo e que corpo

estará em questão quando propusermos relações com a temporalidade. Nossa busca pelo tema do corpo será apresentada a partir de diversas disciplinas das humanidades, tendo em vista que 1) há uma lacuna na discussão historiográfica sobretudo teórica acerca do corpo e 2) acreditamos ser um tema que se apresenta nas pesquisas em uma dinâmica interdisciplinar. Nesse sentido, a lacuna não será um problema, mas uma virtude, tendo em vista que ela nos leva a um diálogo entre disciplinas outras.

## 2.1. UMA BREVE HISTÓRIA DOS SENTIDOS DO CORPO

O corpo é uma questão inesgotável, é um assunto que vem atraindo e encantando as mais diversas pessoas desde muito tempo. Podemos encontrar referência ao corpo nos antigos: Homero, por exemplo, fala do abandono da alma-sopro no momento da morte, da morte do corpo. Tucídides pensa o corpo como propriedade, como objeto. Hermes conduz os corpos ao Hades (STRIEDER, 1992, p. 98). Espinosa, na modernidade, confessou não saber o que pode um corpo;

esta declaração de ignorância é uma provocação: falamos da consciência e de seus decretos, da vontade de se seus efeitos, dos mil meios de mover o corpo, de dominar o corpo e as paixões – mas nós nem sequer sabemos do que é capaz um corpo (DELEUZE, 2002, p. 23 e 24).

Para Fernando Bonadia de Oliveira, essa ignorância exposta por Espinosa foi o que chamou atenção de Deleuze, e “foi o mote de várias considerações que apontam a necessidade de parar de falar sobre o corpo e deixar o corpo falar” (DE OLIVEIRA, 2017, p. 06).

Por sua vez, Wagner Ferraz nos apresenta a importância de Nietzsche para pensarmos o corpo,

Nietzsche dá voz ao próprio corpo, à vida, às pulsões, aos instintos, aos desejos, dá voz ao homem do subsolo e aprende a ouvir a voz do sangue. Ele parte do corpo vivo em vez de dar voz a alma e a consciência, e assim irá chamar o corpo de “grande razão, pois é o corpo que pensa (FERRAZ, 2013, p. 266).

O filósofo alemão inverte a lógica cartesiana da alma e da consciência como fundamentos do pensamento e coloca a dimensão dionisíaca na tensão com o resguardo apolíneo. Zaratustra diz:

detrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, há um amo mais poderoso, um guia desconhecido, que se chama “o próprio Ser”. Habita teu corpo; é teu corpo. Há mais razão em teu corpo que em tua melhor sabedoria (NIETZSCHE, 2011, p. 51 e 52).

Corpo é Ser e Ser é corpo, há razão e conhecimento também no corpo. Nietzsche é um crítico sobretudo do que chama de desprezadores do corpo na tradição filosófica, autores que

construíram uma hierarquia dicotômica sobre o saber filosófico, em que o corpo ou não fazia parte ou era menos importante no que tange ao ato de filosofar, à produção de conhecimento em geral.

Na fenomenologia histórica, Husserl é fundamental na tematização do corpo, com base na sua proposta de diferenciação entre corpo próprio (*Leib*) e corpos inanimados (*Körper*) em que o corpo aparece como lugar originário das sensações (BARCO, 2012, p. 2), como lugar da consciência.

Para Husserl, ter consciência é ter consciência de alguma coisa. O corpo não pode ser um objeto separado de outros objetos, pois se a consciência é consciência de alguma coisa ela é consciência do corpo, o que quer dizer que compartilha a intencionalidade perceptiva própria aos corpos físicos. Considerando o corpo como corpo próprio que desempenha um papel fundamental no acesso ao mundo e as outras pessoas, não podemos então tratar o corpo apenas como um objeto, mas sim, investigar o corpo como corpo vivo, como carne (FERRAZ, 2013, p. 266).

Se Husserl abre um caminho fenomenológico ao corpo, uma das abordagens fenomenológicas que radicaliza o corpo é a de Merleau-Ponty, pois coloca a noção de percepção como fundamental para a relação entre ser e mundo. O corpo é imprescindível para o autor na medida em que é no momento corpo-mundo que acontece a percepção, isto é, “se posso me pensar como sujeito...só posso fazê-lo como corpo vivido, como corpo no mundo” (COELHO JUNIOR, 2002). Nesse sentido, o filósofo aprofunda a noção de consciência intencional de Husserl com base em uma consciência perceptiva, não mais imaginada enquanto constituinte de toda realidade. Sua pretensão é a de encontrar um ser – corporal – que não seja nem apenas sujeito nem somente objeto; trata-se de um terceiro tipo de ser (GARCÍA, 2012, p. 132), um ser-corpo; como seria, numa leitura merleau-pontiana, *perceber* passados?

Outro autor que imagina o corpo como fundamento da vida – e da relação com o tempo – é o já citado Michel Henry, um crítico da noção de intencionalidade que tem como pretensão compor uma fenomenologia não-intencional (PRASERES, 2017, p. 4). Para ele, o corpo é fundamentalmente corpo subjetivo, isto é, a expressão da subjetividade aparece como fenômeno corporal. Assim, não há diferença entre o ego e o corpo, o ser encarnado, de acordo com Henry (1979, p. 12), “ele mesmo é esse corpo, ele mesmo é esse movimento, ele é mesmo esse meio. Ego, corpo, movimento, meio são a mesma coisa, e esta é bem real, não se dissolve na noite do inconsciente” (apud GRZIBOWSKI, 2019). Nesse sentido, a relação entre sujeito e mundo não é pautada por uma consciência que intenciona o mundo, e nem se apresenta como uma relação de pertencimento. Nosso corpo não pertence ao mundo porque não é algo do mundo, é imanência absoluta, é um corpo subjetivo que está situado no mundo.

Renaud Barbaras, estudioso e crítico de Merleau-Ponty, é também um fenomenólogo que radicaliza o corpo. Para ele, o caminho filosófico merleau-pontiano foi marcado pela tentativa de demonstrar a especificidade do modo de ser do corpo e, ao fazê-lo, deparou-se como uma dificuldade fundamental:

o fato de que nossa experiência corporal conjuga duas condições ao mesmo tempo irrecusáveis e difíceis de conciliar: nosso pertencimento ao mundo e nossa distância frente a ele, como sujeitos que percebem. Nosso corpo resume o paradoxo de que uma *parte* do mundo possa ser ao mesmo tempo *consciente* do mundo (GARCÍA, 2012, p. 132).

Tendo em vista esse paradoxo, Barbaras afirma que a ruptura merleau-pontiana com Husserl não é suficiente, que a noção de corpo vivo não radicaliza, pois permanece vinculada à consciência. Para o autor, permanecer na lógica da consciência “tem dupla implicação, ambas vinculadas ao idealismo: a determinação completa e, ligada a ela, o desconhecimento da inscrição do sujeito” (MOUTINHO, 2012, 68). Quer dizer, ainda que a noção de corpo vivo busque sair da determinação da consciência, ainda permanece nessa dinâmica. Igualmente, a inscrição do sujeito passa despercebida, pois é vista apenas como desdobramento e consequência.

Para Barbaras, a solução vem a partir de sua fenomenologia da vida, que possui uma diferença radical em relação às fenomenologias de Husserl e Merleau-Ponty, em que o mundo não está apenas diante do sujeito, mas no sujeito. Não existe apenas uma relação entre o sujeito e o mundo, mas o mundo pertence ao sujeito e o sujeito pertence ao mundo. “Sentir é sentir do mundo no duplo sentido do genitivo, como Barbaras gosta de insistir” (MOUTINHO, 2012, 68). Nesse sentido, o mundo não é um momento estático, mas um processo. Não é apenas o aparecer como totalidade estática, mas um movimento. Essa relação fenomenalizante com o mundo é o que o autor chama de vida (SANTOS, 2017, p. 18). O que a fenomenologia da vida de Barbaras pode nos auxiliar é justamente perceber o sujeito que se relaciona, seu corpo, enquanto movimento. E, talvez, gestar e imaginar relações com passados e com o tempo a partir desse movimento fenomenalizante que é a vida.

Hanna Arendt também é uma autora vinculada à tradição fenomenológica que aborda a questão do corpo em seus trabalhos, especificamente quando tematiza as questões da política e da modernidade. Segundo ela, a modernidade nasce de uma alienação das pessoas em relação a si, de uma redução do *mundo* – categoria fenomenológica, mundo cheio de sentido -, à mera lógica. Há uma “desconfiança profunda do homem em si” (ARENDRT, 1993, p. 323), um distanciamento das pessoas em relação à terra, gerando uma perda da confiança nos sentidos,

no corpo. Para a autora, o desafio é justamente repensar a política e a liberdade, pois a realidade e o *mundo* se formam em relações intersubjetivas e coletivas, e não na divisão de indivíduos que se relacionam mecanicamente com os corpos que os circundam.

Corpo, nossa morada, espaço, lugar. Corpo, um meio para, método, caminho de. Corpo, identidade, o “eu”. Corpo, diferença, o estranho mais próximo. É com o corpo que vamos ao trabalho, que fazemos nossas refeições, que encontramos amigos. “É com o corpo que se vive e se morre, é com o corpo que se afeta e no corpo que se é afetado, é no corpo que se vivem experiências” (FERRAZ, 2013, p. 255). É no e com o corpo que mexemos, movemos, arranhamos, suamos, gozamos, respiramos, piscamos e, por que não, pensamos.

É pelo corpo e com o corpo que conduzimos a nós mesmos e encontramos possibilidades de conduzir as condutas dos outros, é no corpo que se dá a vida, é no corpo que o próprio corpo acontece. É com o corpo que se produz a si mesmo, é com o corpo e no corpo que se encontra e se vive as possibilidades de liberdade e resistência. (...) É no corpo que tudo se dá, mas o corpo não “é”, o corpo “vem a ser” (FERRAZ, 2013, p. 255 e 256).

Ao escrevermos esta dissertação, escrevemos sobre o corpo, mas sobretudo através do corpo, pelo corpo, sob o corpo, no corpo. Nossa escrita vem a ser junto do vir a ser do corpo, a própria escrita é um outro corpo que vem a ser. O filósofo Jean-Luc Nancy nos mostra que o corpo “não ‘é’ no sentido em que se costuma supor que uma coisa ou um conceito ‘é’ – posto, delimitado, estabilizado em algum lugar. Um corpo só é fazendo e se fazendo” (NANCY, 2015, p. 8). A imaginação do texto científico, acadêmico, rigoroso e objetivo como um relatório, uma exposição de algo prévio terminado e circunscrito - a pesquisa “propriamente” -, não percebe o vir a ser da pesquisa na própria escrita e o nascer de um relato compartilhado, de uma existência que aparece no ato corpóreo de escrever.

Segundo Christine Greiner, o substantivo corpo vem do latim *corpus e corporis*, que são da mesma família de *corpulência* e *incorporar*. Junto de François Dagognet, a autora afirma que *corpus* designava o corpo morto, o cadáver em oposição à alma ou anima. Há, em contrapartida, no antigo dicionário indo-iraniano, uma raiz *kṛp* que indicaria *forma*, sem uma separação tal qual usada pelos gregos entre *soma* para o corpo morto e *demas* para o corpo vivo.

É daí que parece nascer a divisão que atravessou séculos e culturas separando o material e o mental, o corpo morto e o corpo vivo. Neste sentido, a noção de corpo teria a ver também com sólido, tangível, sensível e sobretudo banhado pela luz, portanto visível e com forma (GREINER, 2013, p. 13).

Há também a dimensão da “corporação”, isto é, o corpo composto de vários elementos, em que o corpo poderia ser entendido como corpo de um saber ou de uma crença. Por fim, há o aspecto

carnal (em grego *sarx* e em latim *caro*) que implicaria em *keiro*, do grego cortar, destacar, a carne da caça ou dos sacrifícios.

O que se percebe em todas essas nomeações é a necessidade de estabilizar algo em torno de um objeto para que este represente o que resiste ao que poderia ser desfeito – a solidez como espécie de solidariedade entre seus componentes, a coerência, a coesão e a figurabilidade ou a face própria para cada entendimento do corpo (GREINER, 2013, p. 13).

Para a autora, há diversas tendências que buscam incessantemente circunscrever e congelar o corpo a um significado ou entendimento, justamente para que ele nunca escape ou se desfaça.

Podemos caracterizar essas tendências de estabilização como possuindo uma ideia monolítica de corpo, que imagina o corpo como “algo fixo, dotado de necessidades imutáveis e sujeito a regras empíricas da ciência biológica, existindo antes do fluxo de mudanças culturais” (MORAES, 2016, p. 95). A maioria dos autores e autoras que aparecerão no corpo do texto tendem a partir de uma crítica a esse monolinguismo do corpo, sejam pesquisadores das humanidades buscando ganhar espaço na discussão que tematiza o corpo em confronto com as ciências naturais, sejam estudos que surgem de contatos com múltiplos mundos que imaginam e praticam o corpo de forma diferente da ocidental, ou ainda de perspectivas que mobilizam uma crítica à modernidade e à maneira moderna de se relacionar com o corpo.

Na antropologia, há um sentido comum das várias abordagens relativas ao corpo similar ao da historiografia, o de pensar o corpo como uma construção social e cultural, tendo como lastro a desnaturalização seja dos fenômenos relativos ao corpo ou da própria noção. Sônia Maluf diz que:

esse ponto de partida é importante na medida em que muitas vezes o “corpo” é tomado, mesmo por estudiosos e pesquisadores no campo das ciências humanas, como o reduto da natureza em um ser humano genérico, obedecendo a instintos e necessidades biológicas, e não como produto e produtor de regras e valores culturais (MALUF, 2001, p. 88 e 89).

Há um ímpeto inicial das ciências humanas de pensar o corpo a partir de seus próprios pressupostos, na medida em que o corpo foi tradicionalmente um tema das ciências naturais. Daí a necessidade de reforçar o corpo enquanto algo sociocultural que se coloca em dinâmicas tão ou mais complexas que suas propriedades fisiológicas.

A autora apresenta dois autores como marcos de uma discussão antropológica mais articulada sobre o corpo: Marcel Mauss e Robert Hertz; o primeiro, coloca em questão e mostra que as *técnicas corporais*, quer dizer, “os modos de caminhar, dormir, escavar, nadar, parir, sentar, comer etc” (MALUF, 2001, p. 89) são diferentes dependendo de qual cultura estamos falando, ou seja, são fatores psicológicos e sociais além de biológicos. O segundo, Hertz,

apresenta a mesma preocupação em desenvolver uma percepção que mostre que “mesmo um objeto visto como o mais natural – o corpo – é moldado e construído pela vida social” (MALUF, 2001, p. 89). A questão aqui é que ambos autores apresentam o corpo como um tema a ser estudado em sua complexidade, mostrando aspectos que transcendem a visão exclusivamente biológica do corpo.

Posteriormente, na antropologia, há trabalhos como o de Maurice Leenhardt que demonstram como certos coletivos humanos sequer possuíam uma palavra que fosse traduzível em corpo antes da colonização branca. Em seus estudos, a partir da sociedade Canaque, da Melanésia, a palavra que utilizavam era a de Pessoa;

para os Canaques, os contornos da Pessoa eram dados não pelo contorno com o corpo, mas pela rede de relações sociais nas quais o indivíduo estava inserido (...) eles conhecem a superfície do corpo, marcam as partes, dão nome a cada uma delas, mas não representam o corpo em sua totalidade – nem possuem palavra para representá-lo (MALUF, 2001, p. 91).

A partir da ideia de Pessoa seria possível produzir uma crítica importante ao modelo dualista de corpo/mente. Quer dizer, poderíamos produzir outras perguntas: se não há um só corpo, o que há? Quantos corpos são um corpo? Ou ainda, de qual corpo estamos falando? Neste sentido, a concepção de Pessoa é muito importante para demonstrar que num corpo acontecem metamorfoses e deslocamentos que escapam da concepção moderna de corpo.

A questão da corporalidade e a noção de Pessoa adquirem novos desdobramentos a partir do texto *A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, e posteriormente na discussão do perspectivismo ameríndio. Para os autores, através de estudos feitos com diversas comunidades indígenas, como grupos Jê e os Tukano do Rio Negro;

a corporalidade não é vista como experiência infra-sociológica, o corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento (SEEGER; DA MATTA; DE CASTRO, 1979, p. 11).

Além disso, “o corpo não apenas não se reduz ao corpo físico, como não apresenta a totalidade da pessoa (que se estruturaria em uma pluralidade de níveis)” (MALUF, 2001, p. 92).

A pluralidade de níveis a que se refere a autora diz respeito aos modos de diferenciação e de criação de pontos de vista. A ontologia ameríndia inverteria a lógica moderna do dualismo corpo e alma na medida em que todos os seres, humanos e não-humanos, compartilham um mesmo espírito, o que mudaria seriam seus corpos. Assim, o rio percebe o mundo diferente do humano, que percebe diferente do macaco, que percebe diferente das árvores, justamente porque são corpos diferentes. De acordo com Bianchi,

as formas de conhecer o mundo não parecem estar atreladas à noção de corpo como limite impeditivo do conhecimento, o corpo quase sempre pode superar e se ajustar a níveis diferenciados da realidade (...) ou seja, a percepção sensível do mundo é outra se o corpo é outro (BIANCHI, 2020, p. 103).

Esta forma de imaginar o corpo pode ser pensada no esquema da “predação”, a partir de uma metafísica da cadeira alimentar:

para crescer e existir, todo ser deve se alimentar de outros seres. A pulsão predadora é, portanto, inerente a todas as entidades vivas, sejam humanos, animais, plantas ou espíritos. Seguindo a grade de leitura das relações entre os seres que decorre dessa intuição, só é possível ocupar, em face de outra criatura, uma destas três posições: a de predador, a de presa, e a de congênere (TAYLOR; DE CASTRO, 2019, p. 771).

Neste contexto, a forma dos corpos e dos pontos de vista varia de acordo com a posição tomada em face do ato de se alimentar. Se estou na posição de presa, sou um corpo tatu e o outro se manifesta como um corpo de jaguar, na posição de predador. Se temos corpos semelhantes, se compartilhamos a comida, sou visto e vejo o outro como humano. Desta forma, os corpos não estão nunca paralisados em uma identidade, uma totalidade, mas são fabricados, tomam forma em uma relação.

Na historiografia, o corpo tem sido conteúdo de pesquisas das mais diversas áreas e campos da disciplina e, em geral, é tratado como uma construção social, política, econômica e cultural. Nesse sentido, há uma tematização do corpo sobretudo na recepção de Foucault na historiografia brasileira na década de 80, conjuntamente com o crescimento de pesquisas com novos temas como o corpo, a família, a mulher, o cotidiano; fato que foi central na diversificação de estudos e em certa abertura da historiografia, que estava cerrada em certa história social e econômica (FICO; POLITO, 1992, p. 56).

De acordo com Gabriel José Pochapski, são diversos os trabalhos que colocam o corpo como questão nesse contexto, o de Roberto Machado, *Danação da norma* (1978), discorre sobre o saber médico no Rio de Janeiro do século XIX, e em como este saber se articulou com diversas esferas de poder na produção de disciplinas e condutas específicas, assim,

o corpo seria o espaço privilegiado, seja nos estudos anatômicos, no temor das contaminações com os cadáveres, na higiene que caracterizaria a arquitetura ou no estilo de vida vigente nas escolas, ruas, quartéis e prisões cariocas (POCHAPSKI, 2019, p. 41).

Um segundo trabalho é o de Jurandir Freire Costa, *Ordem médica e norma familiar* (1979), que mostrou a relação entre as práticas, os discursos médicos e o surgimento de novas dinâmicas familiares, ou seja, como os corpos foram afetados pelos novos discursos higiênicos; que definiam o que eram corpos doentes e o que eram corpos limpos, e também no que tange à própria vigilância da sexualidade. Margareth Rago, em seu trabalho *De Eva a Santa* (1985),



também colocou o corpo em questão quando problematizou o discurso sobre o corpo feminino no período republicano, em que tanto os corpos da prostituta quanto da mãe de família foram dessexualizados, na medida em que a mãe deveria ser pura e a prostituta deveria trabalhar de maneira produtiva e não com a intenção de obter prazer. O trabalho *O castigo exemplar dos escravos no Brasil Colonial* (1985), de Silvia Hunold Lara, colocou o corpo em evidência ao estudar as relações entre senhores e escravizados no Período Colonial, buscando apresentar como os castigos físicos - e as marcas inscritas nos corpos escravizados - eram utilizados como prática pedagógica e eram poucos questionados na época.

Na década de 90, Durval Muniz de Albuquerque Júnior e Denize Bernuzzi consolidam a recepção foucaultiana na historiografia brasileira, e à sua maneira também trabalham com a questão do corpo. O autor buscou chamar a atenção para a “produção dos estereótipos e preconceitos resultantes de relação de poderes e saberes que eram subjetivados nos corpos” (POCHAPSKI, 2019, p. 49). Trabalhando principalmente com regionalismos e a figura do nordestino alinhados a uma discussão de gênero e sexualidade, De Albuquerque Júnior “colocou em questão a máquina de fazer machos, o corpo masculino que não deve apresentar nenhum traço definido enquanto feminino, pelo contrário, o que deve sobressair é a sua capacidade de violência” (POCHAPSKI, 2019, p. 50 e 51). Bernuzzi, por sua vez, buscou produzir uma história do corpo ao compreender os diferentes modos de produzir corpos, através das hierarquias de poder relativas às ideias de beleza e aos padrões estéticos. Para ela, “o corpo belo, tal qual o corpo considerado feio, despertavam sensações, sentimentos e posições específicas” (POCHAPSKI, 2019, p. 51).

O trabalho de Denise Bernuzzi de Sant’anna é referência na historiografia do corpo, ela busca justamente demonstrar as concepções de corpo com o passar do tempo para diferentes tipos de sociedades. Desde “um corpo aberto num universo finito” (SANT’ANNA, 1995, p. 2), em que ela discorre sobre o corpo medieval e a medicina, ou na “autonomia do corpo perante o cosmo” (SANT’ANNA, 1995, p. 3) e no “do corpo energético ao corpo informatizado” (SANT’ANNA, 1995, p. 7), momentos em que ela fala sobre o corpo na modernidade, até momentos mais contemporâneos como em “subjetividade “à la carte” na era do culto ao bem-estar” (SANT’ANNA, 1995, p. 11) e “tecnologia encarnada e obsessão pelo “estar em relação”” (SANT’ANNA, 1995, p. 13). O esforço da autora é justamente impedir que o dilema do corpo seja retirado do tempo, podendo, pelo menos, “saber a idade dos nossos medos e sonhos” (SANT’ANNA, 1995, p. 17).

Nos campos mais relacionados ao nosso trabalho, o da teoria e filosofia da história e o da história da historiografia, o corpo surge em alguns trabalhos; como o de Gumbrecht, no qual

nos deteremos mais adiante, ou em trabalhos como o de Maria da Glória de Oliveira e o de Judith Butler. O trabalho de Butler, por exemplo, tematiza a questão do corpo de maneira transversal; o corpo aparece na precariedade, no gênero, na performance. Ao falar sobre gênero, a filósofa diz que

o gênero, ao ser instituído pela estilização do corpo, deve ser entendido como a maneira cotidiana por meio da qual gestos corporais, movimentos e encenações de todos os tipos constituem a ilusão de um “eu” generificado permanente (BUTLER, 1988, p. 3).

Os gestos, os movimentos e o deslocamento dos corpos que performam são fundamentais para que a autora pense gênero; da mesma forma, o corpo aparece quando Butler pensa as questões de vulnerabilidade e precariedade. Há uma vulnerabilidade constitutiva em todos os corpos que existem, entretanto, também há meios desiguais de distribuição de vulnerabilidade e de exposição ao perigo (BUTLER, 2004). Determinadas populações, mulheres, indígenas, negros e negras, pessoas lgbtqap+, pessoas com deficiência certamente possuem uma maior e estruturalmente condicionada vulnerabilidade, mas de forma nenhuma é uma condição inevitável e impassível de resistência. Justamente, corpos vulneráveis não são corpos ausentes de força já que

mesmo esses agentes cuja capacidade política é frequentemente renegada, as populações precárias, ao se colocarem no espaço público, produzem uma tensão na esfera de representação; esses corpos, mesmo sem —dizer nada!, já produzem uma resistência (DEMETRI, 2018, p. 184).

Nesse sentido, vulnerabilidade e precariedade surgem como qualidades de todo e qualquer corpo, ainda que corpos manifestem vulnerabilidades e precariedades diferentes.

Já a produção de Maria da Glória de Oliveira busca demonstrar a invisibilidade das produções de autoria feminina na história intelectual, mais especificamente na história da historiografia, sua preocupação é a de abordar

a separação paradigmática que se manifesta nas variadas formas de silenciamento acerca das contribuições intelectuais das mulheres por conta da persistência de um modelo de pesquisa com foco predominante no estudo dos repertórios canônicos de obras de autoria masculina, branca e europeia (DE OLIVEIRA, 2018, p. 104).

Desta forma, a autora tematiza o corpo na medida em que está preocupada com quais escritas são silenciadas e que corpos que escrevem são colocados no esquecimento.

A produção de Durval Muniz de Albuquerque Júnior é decisiva em termos de historiografia brasileira; para além da recepção foucaultiana nos anos 90, o autor seguiu trabalhando com a questão do corpo. Mais recentemente, tematizando o problema das

masculinidades, ele afirma que o corpo é uma construção humana que só pode ser produzida a partir da carne e do conceito.

Fabricamos corpos com carnes e conceitos. Mas também utilizamos, nessa fabricação, outras matérias, outros materiais, para além das carnes que nos são dadas ao nascer. Desde as mais simples das culturas humanas, quando uma criança nasce trata-se de, imediatamente, acrescentar às suas carnes outros artefatos materiais, de preferência artefatos construídos pela mão humana, para fazer com que aquelas carnes entrem na ordem social, façam parte do mundo humano. Quando em meio às carnes que nascem enxerga-se um pênis, trata-se de colocar um arco nas mãos ou ao lado da criança, dando início à implantação naquele corpo do ser macho e do ser masculino, da mesma forma que, se ao visualizar as carnes que acabam de nascer identifica-se uma vagina, trata-se de colocar um cesto ao lado da criança para marcá-la, de saída, como carnes fêmeas e que deve vir a se transformar em carnes femininas (DE ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2020, p. 261 e 262).

O corpo aprende a ser corpo, pois sua carne é suplementada, complementada, adornada, vestida, marcada. Ao mesmo tempo, é por isso que procedimentos autoritários de produção de carnes sexuadas também podem ser, em algum grau, resistidos. “Carnes ditas intersexuadas geneticamente, que possuem cromossomos ditos masculinos e femininos, carnes ditas intersexuadas hormonalmente, carnes que surgem rebeladas em relação ao binarismo que absolutizamos” (DE ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2020, p. 263). Todas carnes outras que podem se transformar em corpos outros, e mais especificamente, corpos masculinos outros.

A questão do corpo vem igualmente sendo tematizada nos estudos étnico-raciais em relação à questão da temporalidade. Uma mostra é o recente dossiê temático da Revista de Teoria da História chamado “Intelectualidades negras e a escrita da história”, em que na apresentação, Marcello Assunção nos faz a seguinte pergunta: “quais as possibilidades do fazer historiográfico diante do significante negro?” (ASSUNÇÃO, 2019, p. 10); poderia dizer: quais as condições de possibilidade da escrita historiográfica tendo em vista corpos racializados? Ou qual a relação entre temporalidade e corporalidade em uma leitura que centralize a questão racial? Em recente trabalho, Rafael Petry Trapp procura “interpelar os espaços disciplinares da História” (TRAPP, 2019, p. 54) com o marcador da raça, “através de uma problematização epistêmica, conceitual e curricular” (TRAPP, 2019, p. 55). Sua hipótese é que a questão racial não é apenas central em termos sociais, mas está na “raiz da constituição do próprio campo da Historiografia Brasileira” (TRAPP, 2019, p. 55).

Ana Carolina Barbosa Pereira também nos lembra da importância de refletirmos acerca do lugar epistêmico na escrita historiográfica, categoria que tem por objetivo colocar em questão

o locus de enunciação desse conhecimento hegemônico; reconstruir o processo de formação do cânone; denunciar o provincianismo travestido de universalidade,

evidenciar as assimetrias não apenas no domínio da produção do conhecimento, mas também do acesso a ele (PEREIRA, 2018, p. 97)

A palavra lugar poderia ser momentaneamente substituída pela palavra corpo, e estaríamos falando de um “corpo epistêmico”, em que a dimensão corpórea seria definitiva para os caminhos do conhecimento, dos esforços científicos, das questões filosóficas, etc.

Além disso, o corpo é tematizado por autores preocupados com a questão da temporalidade e da experiência histórica. A ideia de experiência, em David Carr como a possibilidade de experienciar o próprio evento histórico (CARR, 2014) ou em Frank Ankersmit, como a capacidade de termos uma experiência histórica sublime através da linguagem (ANKERSMIT, 2005) podem ser evocadas em sua relação com a corporalidade da experiência. Um dos sentidos de experiência mobilizados por Carr é justamente o da experiência que acontece no presente, junto às coisas ao nosso redor, do espaço que nos circunda e dos objetos e eventos que se apresentam para nós. Ainda que a questão do corpo não seja explicitamente debatida pelo autor, nossa posição é de que essa experiência da qual ele fala é, também, uma experiência do corpo.

Em Ankersmit, o que está em jogo propriamente é uma experiência estética sublime em contato com os passados (em textos historiográficos, por exemplo), em que não necessariamente há um sujeito da experiência, mas os próprios povos, grupos sociais, períodos históricos etc., são tidos como experiências. Em um trabalho que tematiza a filosofia da história de Ankersmit, Ewa Domanska afirma que é possível notar no autor a busca por se relacionar com o passado menos de forma epistemológica, à procura de enunciados objetivamente construídos acerca do passado, mas em busca de sensações, de toque, de algo que nos transforma (DOMANSKA, 2009, p.183 e 184). Novamente, ainda que não seja explicitamente trabalhada pelo autor, a noção de corpo nos parece permear toda a discussão sobre as sensações e os toques na discussão acerca da experiência.

Ewa Domanska nos apresenta, em alguns de seus trabalhos, um certo movimento que denomina *return to things*<sup>2</sup>, nas reflexões historiográficas isto significa dizer que

we might wish to reconsider the (ontological) status of relics of the past and their function in mediating relations between the organic and the inorganic, between people and things, and among various kinds of things themselves for reconceptualizing the study of the past (DOMANSKA, 2006, p. 337).<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> retorno às coisas (tradução nossa).

<sup>3</sup> “nós poderíamos desejar reconsiderar o status (ontológico) das relíquias do passado e suas funções na mediação das relações entre o orgânico e o inorgânico, entre pessoas e coisas, e entre vários tipos de coisas mesmas para reconceitualizar os estudos do passado” (tradução nossa).

A autora mobiliza esse entendimento de repensar algumas categorias que utilizamos para conceitualizar o passado em uma reflexão sobre pessoas desaparecidas na Argentina durante a ditadura civil-militar. Quer dizer, em como a existência dos desaparecidos se torna uma dinâmica de presença e ausência simultaneamente. O desaparecido, morto ou vivo, é antes de tudo um corpo desaparecido, corpo vivo ou corpo morto. Desta forma, o corpo é tema central em sua reflexão teórica sobre a história.

Sobre os desaparecidos e a questão da justiça, o trabalho de Berber Bevernage é incontornável; o autor também trabalha com a questão dos desaparecidos na Argentina, mais especificamente a partir das comissões da verdade. De acordo com o autor, os corpos desaparecidos e o discurso das vítimas colocam em jogo uma anomalia ética no discurso histórico, porque a ideia de tempo hegemônica vigente na historiografia, que separa radicalmente presente e passado e que coloca o passado como algo distante, ausente e morto não dá conta da presença ou da irrevogabilidade do passado (no presente). Portanto, para Bevernage, buscar outras concepções de temporalidade, que não separem radicalmente passado, presente (e futuro) e que incorporem a questão ético-política da justiça é tarefa urgente.

O que viemos tentando mostrar nessas últimas páginas é que a questão do corpo está presente em vários espaços da historiografia, entretanto, nossa sensação é que o corpo acaba permanecendo implícito, subsumido no meio de outros enfoques. Nos parece que na história disciplinar, como sugerimos acima, o discurso acerca do corpo tem sido usualmente sobre os contextos dos corpos, as relações sociais dos corpos, as dinâmicas de poder dos corpos, etc., abordagens de muita importância, mas que compartilham uma dificuldade generalizada de falar sobre os próprios corpos, ou como a corporeidade determina e é determinada por contextos, como se apresenta nos passados, na escrita historiográfica ou ainda, em como o corpo em sua dimensão ontológica aparece (e não parece) nas diferentes formas de temporalização e de existência. Como disse Durval Muniz de Albuquerque Júnior em entrevista à Pochapski e Brito,

os personagens descritos pelos historiadores são sempre pessoas sem desejos, sem corpo, fechadas, cheias de prioridades e racionalidades, como se o lado racional fosse sempre o começo dos eventos e de tudo que ocorreu a partir deles (POCHAPSKI; BRITO, 2020, p. 153).

Desta forma, partiremos de questões próprias ao campo da teoria e da filosofia da história para tentar contribuir de alguma maneira para a discussão acerca do corpo.

## 2.2. O MAIS FUNDO ESTÁ SEMPRE NA SUPERFÍCIE<sup>4</sup>: O QUE PODE UM CORPO, AFINAL?

Dado este primeiro momento bibliográfico em que caminhamos por diferentes lugares do pensamento, nesta segunda parte faremos uma reflexão mais específica e teoricamente orientada sobre o corpo, com autores que ao longo do tempo fomos criando mais proximidade e intimidade. Este momento é importante, pois é justamente onde estaremos nos colocando em diálogo com autores e autoras que tematizam o corpo de modo mais próximo a como o imaginamos, sobretudo porque nos proporcionam formas diversas de escrever o corpo, no corpo, entre corpos, sob e sobre o corpo. Por fim, nosso objetivo é ir abrindo caminho e ir visualizando possíveis encontros com a questão do corpo em Gumbrecht.

O corpo enquanto ontologia é o horizonte da filosofia do corpo de Jean-Luc Nancy, e é ela quem deixaremos afetar nossa pele nessas páginas. Se Deleuze pergunta, a partir da filosofia de Espinosa, “o que pode um corpo?” (DELEUZE, 2017, p. 147), partindo de Nancy, poderíamos formular a questão: O que é um corpo? Ou citando-o diretamente, “o que é isto que é um corpo?” (NANCY, 2000, p. 06). O que nos encantou especialmente na abordagem de Nancy em relação ao corpo foram dois momentos, 1) em geral, nos textos fenomenológicos – sobretudo clássicos, mas não apenas -, sentíamos o corpo como qualquer coisa que não um corpo, isto é, faltavam os espasmos, os cheiros, os líquidos, os toques, os gostos, as contrações. O corpo poderia ser sinônimo de existência, ser, mundo, mente, consciência, alma, vida e nem saberíamos dizer a diferença. Nesse sentido, Nancy nos brinda com diversas dessas materialidades em sua escrita. 2) Se por um lado sentíamos falta do corpo nas concepções de corpo vinculadas à tradição fenomenológica, percebíamos simultaneamente um exagero do antropos, quer dizer, em termos gerais, a imaginação fenomenológica tem como horizonte apenas o humano – o que dizer da “mundação humana-excepcional e rabugenta heideggeriana” (HARAWAY, 2016, p. 11). Ora, quando pensamos em corpos queremos pensar nas florestas, nos rios, nos espíritos, nos pássaros, na xícara de café, neste teclado em que escrevo.

São dois momentos que podem, inclusive, causar confusões entre si; isto é, como poderíamos sentir falta dos aspectos tão sinceros do corpo humano como as lágrimas, as fezes, o calor e mesmo assim questionar a ênfase humanista de determinadas abordagens? Nossa excitação pela proposta de Nancy surge dos restos dessa confusão, do que sobra, sendo

---

<sup>4</sup> Referência ao poema de Paulo Leminski, ver mais em LEMINSKI, 2013.

justamente nessa contradição pouco contraditória que gostaríamos de nos colocar, devagarinho, com atenção na escuta, no tato, no paladar, no cheiro e no olhar.

O corpo, para Nancy, não é somente um acontecimento determinado, nem o meio pelo qual surgem acontecimentos, ou mesmo como percebemos os acontecimentos, mas o próprio acontecer; é abertura, descontinuidade, é “existência endereçada ao fora (...) Ex-istência: os corpos são o existir, o acto mesmo da ex-istência, o ser.” (NANCY, 2000, p. 20). Não temos um corpo; somos, experienciamos e vivemos o corpo, “se trata de un problema ontológico: cuerpo es equivalente de existencia, y si el ser esencia y la esencia es existencia, entonces el cuerpo es el ser” (SÁNCHEZ, 2009, p. 154). Diferentemente da ontologia heideggeriana, o ser-*aí* autêntico não é apenas humano, consciente de sua finitude, mas as mais diferentes existências surgem como existentes que dão sentido ao seu mundo circundante.

Os corpos são diferenças. São, portanto, forças. Os espíritos não são forças: estes são identidades. Um corpo é uma força diferente de várias outras. Um homem contra uma árvore, um cachorro diante de um lagarto. Uma baleia e um polvo. Uma montanha e uma geleira. Você e eu (NANCY, 2012, p. 47).

Baleia, polvo, geleira, montanhas, cachorros, lagartos: corpos, existências, seres.

O corpo como acontecimento é também um espaço, mas não um espaço fechado em si e estático, mas um espaço aberto e, neste sentido, corpo é lugar; um “lugar com vibração e intensidade singulares, sempre móvel, múltiplo” (DINIZ, 2020, p. 143). Desta forma, a ontologia do corpo é a própria ontologia, não há ser antes do corpo, pois ser é corpo e corpo é ser.

Os corpos são lugares de existência, e não há existência sem lugar (...) O corpo-lugar não está cheio nem vazio, não tem fora nem dentro, assim como não tem partes nem totalidade, funções ou finalidade (NANCY, 2000, p. 15).

Corpo é fragmento, verdade estilhaçada, um abandono. Nosso corpo é próprio, mas é também estrangeiro, é presença e ausência. “É a instância que nos permite conhecer, tocar, comer – é, portanto, um meio para atingir o mundo” (DINIZ, 2020, p. 141 e 142); da mesma maneira, é um estranho, “é também o corpo de que não se escapa, que não podemos atingir com a mesma intensidade que atingimos o mundo – não podemos comê-lo -; o corpo que pesa, que nos ata à Terra, para o bem e para o mal” (DINIZ, 2020, p. 142).

A filosofia do corpo de Nancy busca escapar de noções como sujeito, consciência, mente, na medida em que essas noções, em boa parte do cânone filosófico, ou rejeitaram o corpo, ou o colocaram como par antitético e assimétrico daquilo que era considerado realmente importante. O autor dialoga com a desconstrução derridiana, se colocando na tarefa de desconstruir as verdades acerca do corpo e radicaliza essa operação na medida em que também

busca a própria verdade da não-verdade, quer dizer, “la verdad (o no verdad) de lo desconstruido no esta “en” lo desconstruido mismo sino en el “resto” que nos queda (a nosotros) tras la operación deconstructiva” (RAMÍREZ, 2014, p. 230). Assim, o esforço de Nancy não é pensar o corpo enquanto corpo do sujeito, do indivíduo e da consciência, sobretudo porque não é seu desejo substantivar ou sujeitar o corpo, não pretende pensar “meu corpo” ou “o corpo”, mas afirmar corpo enquanto “pura exterioridad, espacialidad, espaciamento, ‘existencia’ (que es siempre, para Nancy, co-existencia)” (RAMÍREZ, 2014, p. 231).

A relação corpo-pensamento na filosofia de Nancy se afasta das abordagens representacionistas, que tentam buscar a profundidade dos significados no corpo, ou a revelação dos mistérios do corpo por meio da significação. Quer dizer, o corpo não remete sempre a algo fora dele, porque isso o limitaria a ser visto como representação de. Tampouco o corpo é vetor da intencionalidade, ou fenômeno. Igualmente, sua filosofia não nos leva a um tipo de saber pré-conceitual ou anterior às formas de significação. Sua proposta é justamente pensar um corpo-limite, quer dizer,

o corpo não deve ser pensado como anterior ou posterior, exterior ou interior, à ordem significante, mas em seu *limite*. Ele [Nancy] nos pede que pensemos o corpo como a palavra *em excesso*, na medida em que “o sentido flutua e se interrompe e começa” no corpo-limite. Isso não quer dizer conceber o corpo como algo fora do sentido – ou como “matéria desconhecida, intacta e intocável, jogada em uma transcendência improvável, fechada na imediatez mais densa”. Isso significaria, afinal, afirmar o sentido por sua intangibilidade (DINIZ, 2020, p. 142).

Não há uma oposição entre corpo e sentido, mas um corpo do sentido. O corpo faz sentido, um sentido outro que não o da projeção transcendental. Não há mediação, “pensar o corpo deveria significar tocá-lo ou sentir seu peso, isto é, seu estar no mundo” (DINIZ, 2020, p. 143). Desta forma, a ontologia do corpo se revela também como escrita (*excrita*), não porque demonstra uma significação, mas porque

indica um gesto para *tocar* no sentido. Um tocar, um tacto que é como o gesto de endereçar: aquele que escreve não toca apreendendo, prendendo na mão (como em *begreifen* = agarrar, que é a palavra alemã para <<conceber>>), mas toca quando endereçado, enviado *ao* contacto de um fora, de algo que se subtrai, se aparta e se espaça. O seu próprio toque, que é deveras o *seu* – é-lhe por princípio retirado, espaçado, apartado. E é isso a escrita: que o contacto estranho advenha, e que o estranho permaneça estranho ao contacto (permanecendo *no* contacto estranho *ao* contacto: é toda a questão do tacto, do contacto dos corpos (NANCY, 2000, p. 18 e 19).

A minha escrita, o meu tocar no lápis que por sua vez toca as folhas, ou o movimentar das teclas no computador enquanto surgem letras na tela são movimentos e endereçamentos meus, ao mesmo tempo que não o são, saem de mim e se tornam estranhos, surgem como um fora e são



corpos outros que mobilizam um estranhamento (e reconhecimento), ou seja, é a partir do meu corpo que estou relacionado ao meu corpo como um retorno do estranho.

O filósofo formula a seguinte questão: “como tocar então no corpo, em vez de significá-lo ou de obrigá-lo a significar?” (NANCY, 2000, p, 11). Independente do como, o tocar o corpo, os toques no corpo e os toques do corpo sempre acontecem; na escrita, com a escrita, ao longo da escrita. O toque acontece nas bordas do ato de escrita, no limite das palavras e das frases, nas margens. A escrita é, então, um “tocar o corpo (ou antes, tal e tal corpo singular) com o *incorpóreo* do <<sentido>>, e assim *tornando o incorpóreo tocante*, ou fazendo do *sentido* um toque.

Pensamos que tudo é corpo, “intelecto, mente, informação, significado, virtualidade, etc., são aspectos ou expressões do corpo e da materialidade do mundo” (PAZETTO, 2020, p. 123 e 124). Neste trecho citado, Debora Pazetto está preocupada com a afirmação corrente de que certas corporeidades, neste caso, brasileiras, caracterizadas pela espontaneidade, ludicidade criativa, vistas no futebol de rua, no carnaval, no samba, na capoeira, seriam corporeidades reprimidas por parte das culturas em virtude de uma valorização do trabalho intelectual. O problema dessa afirmação é justamente a exclusão da corporeidade própria do trabalho intelectual, reforçando a dicotomia corpo/mente. Nesse sentido, concordamos com a autora quando ela afirma que

eu não diria que o corpo é reprimido ou desvalorizado em benefício do trabalho intelectual porque este também é corporal. Os humanos do formigueiro cibernético não são menos corporais do que os sambistas e capoeiristas. O que acontece, em ambos os casos, é o atrofiamento de alguns aspectos da experiência corporal-perceptiva e, ao mesmo tempo, o aperfeiçoamento ou expansão de outros aspectos (PAZETTO, 2020, p. 124).

Certamente, a dinâmica aperfeiçoamento/atrofiamento não é meramente casual ou inocente; como bem aponta a autora, está inserida em um contexto colonial, em que, por exemplo, corpos racializados terão suas corporeidades mais visadas pelos dispositivos de controle, de exploração e de hierarquização.

Em termos de corporeidades populares, Luiz Antonio Simas diz que as ruas são por excelência os seus lugares; ruas que são encruzilhadas, estradas que os corpos fazem morada e passeiam. “Mané Garrincha dizia que driblava porque o corpo mandava e a cabeça obedecia. O capoeirista e o jogador de futebol falam de sabedorias corporais” (SIMAS, 2019, p. 1 e 2). O drible e a dança são corpos que brincam de movimento, e quem não sabe brincar fica sem entender – justamente porque o entendimento não é suficiente, a não ser que pensemos outro entendimento -. Como diz Simas (2019), o soviético que teve que marcar Garrincha na copa de 1958 e não entendeu nada que o diga.

Se tudo é corpo, mesmo a alma é corpo. “Como diz a etnógrafa Joana Miller, a partir de suas análises dos Mamaindê: alma é aquela parte do corpo que a gente não vê” (PAZETTO, 2020, p. 124). Sobre a alma, Jean-Luc Nancy afirma que

o corpo é simplesmente uma alma. Uma alma, enrugada, gorda ou seca, peluda ou calosa, áspera, flexível, estalejante, graciosa, flatulenta, irisada, nacarada, supermaquiada, coberta de organdi ou camuflada em cáqui, multicolor, coberta de graxa, de chagas, de verrugas. É uma alma em acordeão, em trompete, em ventre de viola (NANCY, 2012, p. 46).

Quer dizer, a alma é material; corpo é alma e alma é corpo. A diferença é que a alma é a parte invisível do corpo; segundo Ligia Diniz, a alma é forma do corpo “e, por isso, corpo ela mesma, como consciência estendida” (DINIZ, 2020, p. 144). Há, ainda, uma sutileza na materialidade da alma que faz sua invisibilidade aparecer, “a alma é material, mas tão “sutilmente” que desaparece; ela escapa do corpo apenas pela boca” (DINIZ, 2020, p. 144). Escapa pela boca em sons, gemidos, grunhidos, barulhos, em sentidos e palavras que são, “eflúvios do corpo, emanações, leves dobraduras do ar que vem dos pulmões e é aquecida pelo corpo” (NANCY, 2012, p. 44).

Nancy surge como um autor que nos ajuda a pensar a nossa relação com a existência e com o mundo (com os passados) em um vocabulário fenomenológico, mas que está fora do paradigma da consciência e o faz a partir de uma ontologia do corpo. Neste sentido, ele nos parece uma referência imprescindível para dialogar com a noção de presença de Gumbrecht, e para nos auxiliar na formulação de respostas para nossas hipóteses.

### **3. É PRECISO COMER A HISTÓRIA E SER COMIDO POR ELA: CORPO, PRODUÇÃO DE PRESENÇA E TEMPORALIDADE**

Neste capítulo tematizarei a reflexão de Hans Ulrich Gumbrecht acerca da ideia de presença, tendo como eixo primordial as questões do corpo e da temporalidade. Pretendo percorrer a tensão entre efeitos de sentido e efeitos de presença e demonstrar como a questão do corpo é incontornável para o autor. Ao mesmo tempo, buscarei evidenciar a relação entre produção de presença e temporalidade na tentativa de pensar o que é ou o que poderia ser uma historiografia da presença e uma escrita da história que tenha no corpo um fundamento.

#### **3.1. PRODUÇÃO DE PRESENÇA: MATERIALIDADE, ESPACIALIDADE, SIMULTANEIDADE**

A ária de Mozart, o golpe do boxeador, o quadro de Edward Hopper, o passe do quarterback e a “pedalada” de Robinho são fenômenos privilegiados para uma análise da presença - como afirma Marcelo Jasmin na apresentação da obra *Produção de Presença (2014)*<sup>5</sup> -; da mesma maneira um chute ao gol de Marta, a execução da ginasta Nadia Comaneci nos jogos olímpicos de 1976 e uma performance de Lygia Clark. Estes são fenômenos que, segundo Gumbrecht, tendem a forçar uma relação que é da ordem da experiência, do corpo; momentos que estão predominantemente tensionando a exclusividade da linguagem, que são menos familiares ao sentido e que portanto são favorecidas para uma análise da presença. Essas situações se apresentam como mais fortemente vinculadas à presença pois são acontecimentos que podemos experimentar “fora” da linguagem, simplesmente acontecem à nossa frente, ocupam espaço e são tangíveis aos nossos corpos. Ao nos atingirem, produzem efeitos específicos que estimulam uma certa aproximação com o mundo no qual existimos. Desta forma, uma investigação que procure acentuar efeitos de presença tenta reestabelecer certo caráter de coisidade daquilo que compõe o mundo, busca o que existe nos espaços de vivências e experiências não-conceituais.

O autor define *presença* como uma referência espacial, o que é “presente” para nós está à nossa frente e é capaz de ter impacto imediato em nossos corpos, está ao nosso alcance e é tangível às mãos humanas. Quanto à noção de produção, ela não está associada ao sentido comum de fabricação de objetos ou criação de materiais industriais, está vinculada, sobretudo, ao sentido etimológico do latim (*producere*), que se refere ao ato de “trazer para diante”, “empurrar para frente”, por isso

“produção de presença” aponta para todos os tipos de eventos e processos nos quais se inicia ou se intensifica o impacto dos objetos “presentes” sobre corpos humanos. Todos os objetos disponíveis “em presença” serão chamados, neste livro, “as coisas do mundo”. Ainda que possa defender-se que nenhum objeto do mundo pode estar, alguma vez, disponível de modo não mediado aos corpos e às mentes dos seres humanos, o conceito “coisas do mundo” inclui, nessa conotação, uma referência ao desejo dessa “imediatez” (GUMBRECHT, 2010, p. 14).

Pensemos no valor positivo que automaticamente damos à noção de “profundidade”; se algo é “profundo” torna-se mais complexo e desafiador, possui sentidos ocultos que necessitam ser descobertos. Em contrapartida, ao dizer que algo é “superficial” estamos evidenciando os defeitos, ou seja, aquilo que não ultrapassou a superfície, que não percorreu o difícil caminho em busca de sentido. O autor afirma que

a relação entre humanidade e mundo pode ser descrita como uma interseção de dois eixos. Um eixo horizontal coloca em oposição o sujeito, observador excêntrico e incorpóreo, e o mundo, um conjunto de objetos puramente materiais, que inclui o

---

<sup>5</sup> Tradução feita por Ana Isabel Soares do original *Production of Presence (2004)*.

corpo humano. O eixo vertical será, portanto, o ato de interpretar o mundo, por meio do qual o sujeito penetra na superfície do mundo para extrair dele conhecimento e verdade, um sentido subjacente (GUMBRECHT, 2010, p. 50).

Desta forma, a superfície e o superficial estão estreitamente ligados ao que Gumbrecht chama de efeitos de presença, efeitos que foram sistematicamente deixados de lado pela tradição ocidental nas humanidades, ao contrário do que está além do físico – metafísico –, que está intimamente conectado à profundidade e ao sentido. Os efeitos de sentido acabam produzindo um tratamento daquilo que está à sua frente ou acrescentando algo que falta, ou recorrentemente retendo apenas um aspecto do que está diante de nós, e ao fazê-lo, performa uma redução.

Para Gumbrecht, há uma predominância da concepção metafísica – do campo hermenêutico – e ela surge no limiar da modernidade, isto é, a partir da transição da cultura medieval caminhando até o século XIX. É um período em que a relação entre humanidade e o mundo sofre alterações que se materializam na hegemonia do sentido. Hegemonia justamente porque ambos, presença e sentido, se relacionam com comportamentos humanos necessários, a despeito de coordenadas espaço-temporais; o que muda, temporal, histórica e epocalmente (sendo inclusive fundamental à própria consolidação de determinada temporalidade ou época) é justamente essa diferença. Podemos viver em um momento em que aspectos mais próprios ao sentido sejam mais amplificados ou em uma realidade em que afetos e particularidades da presença se sobressaltem mais, podendo mesmo existir certa hipostasia de algum deles em certos contextos, em que a tensão é enfraquecida, mas ambos são partes constituintes da nossa relação com o mundo, as coisas, o conhecimento, os ambientes e outras.

Dois exemplos dessa transição são postos pelo autor: a missa e o teatro. A celebração da missa na teologia eucarística medieval não pretendia apenas ser uma comemoração da Última Ceia de Cristo, mas um ritual pelo qual a “verdadeira” Última Ceia, o corpo e o sangue de Cristo poderiam tornar-se “realmente” e de novo presentes; era um ritual mágico em que uma substância distante no tempo e no espaço se tornava presente. Com a modernidade e o protestantismo, a presença do corpo e do sangue de Cristo foi redefinida em sentido, quer dizer, o “é” da expressão “este é o meu corpo” passou a ser entendido como “significa” ou “quer dizer” o meu corpo; desta forma, não se pretendia mais presentificar o corpo e o sangue de Cristo, mas evocá-los e representá-los. Se na teologia do protestantismo a materialidade do corpo e a materialidade do sangue de Cristo iam sendo substituídas pelo sangue e pelo corpo como representações, no teatro, a atenção dos espectadores passava dos corpos dos atores para os personagens que eles incorporavam. Segundo Gumbrecht,

o teatro moderno ainda desenvolve a intriga pela interação dos corpos e das vozes dos atores no palco. Mas agora há uma cortina, inovação da cenografia do início da modernidade, que separa o espaço da intriga e o espaço dos espectadores. Assim, os corpos dos atores foram afastados (em teoria, pelo menos) do alcance dos espectadores. Em outras palavras, no início da modernidade, quando começa a ser decifrado o sentido que está em jogo, tudo que é tangível, tudo que pertence à materialidade do significante torna-se secundário e de fato é afastado do palco da significação (GUMBRECHT, 2010, p. 53).

O afastamento moderno entre espectador e ator difere da copresença entre atores e espectadores da cultura medieval, em que não havia uma tentativa de criar um sentido complexo que fosse necessário ser decifrado pelos espectadores; não há desenvolvimento progressivo da ação do personagem, não há narrativa. É na entrada do corpo de um bobo ou de um palhaço que a coreografia medieval se baseia, ela é marcada pelo improviso e depende de cada situação.

O bobo perguntará, por exemplo, se “tem licença para entrar”; depois de uma suposta anuência do público, insistirá na pergunta, acrescentando que sua presença poderá não agradar a todos” (GUMBRECHT, 2010, p. 54).

Há uma ênfase na entrada e saída dos atores, na criação de um espaço teatral que não fosse separado por uma cortina de separação entre palco e plateia, atores e espectadores.

A copresença de atores e espectadores na cultura medieval parece ter sido uma copresença “real”, na qual não se excluía o contato físico mútuo – de fato, esse contato era tão pouco excluído, que os espectadores das representações da Paixão no final da Idade Média chegavam a “executar” o corpo do ator que representava Cristo, apedrejando-o (GUMBRECHT, 2010, p. 54).

Tanto a missa como o teatro medieval foram dois momentos em que os efeitos de presença se sobressaíram, em contextos brevemente anteriores ou de transição para a posterior hegemonia do sentido.

A supremacia do campo hermenêutico também possui fundamentos na concepção cartesiana de mundo, em outras palavras, a máxima *penso, logo existo* alude a um momento em que a existência humana foi posta como exclusivamente dependente da capacidade de pensar, subordinando a ela não só o corpo humano, mas também todas as coisas do mundo. A separação cartesiana sujeito/objeto é um elemento-chave para o campo hermenêutico; o sujeito – “observador de primeira ordem” (GUMBRECHT, 2014, p. 61) – seria, através da razão e do pensamento, capaz de encontrar sentido e produzir representações das coisas do mundo, dos outros seres, da natureza, etc.

Nossa proposta é que o diagnóstico, feito por Gumbrecht, do surgimento da hegemonia do campo hermenêutico no limiar da modernidade, pode ser visto como um movimento que percebe a falta do corpo nas nossas relações com o mundo. Movimento que é também de alguns outros autores da tradição fenomenológica. A resposta de Gumbrecht para esse diagnóstico é

justamente a proposição da noção de presença, sobretudo para pensar uma relação com mundos que tenha centralidade no corpo. De acordo com Thamara Rodrigues,

a insistência de Gumbrecht nos “efeitos de presença” pode ser vista também como um gesto de resistência. Ao longo da modernidade, a tradição ocidental privilegiou as esferas do sentido na análise das experiências estéticas. E ainda hoje o tem feito. Isso significa dizer que aqueles elementos que podem ser explicados mediante uma narrativa foram priorizados como objetos por excelência do humano. Daí o abandono do poder do corpo como dimensão fundamental ao estar-no-mundo. Daí sangue, suor e carne terem sido substituídos por silício (RODRIGUES, 2019).

Nesse sentido, a atenção aos efeitos de presença é também um gesto de resistência ao abandono do corpo como dimensão incontornável da existência.

Para Gumbrecht, há um acontecimento primordial para que o diagnóstico, a crítica à hegemonia do sentido e a proposição de novas abordagens pudessem existir. No século XIX, temos o que ele chama de uma virada epistemológica fundamental no surgimento do “observador de segunda ordem” (GUMBRECHT, 2010, p. 62); nesse contexto, o sujeito do conhecimento agora estaria condenado a observar a si mesmo observando o objeto. Quer dizer,

a emergência desse nó autorreflexivo, sob a forma do observador de segunda ordem, teve duas consequências importantes. Em primeiro lugar, o observador de segunda ordem percebeu que cada elemento do conhecimento e cada representação que ele pudesse produzir dependeriam sempre, necessariamente, do ângulo específico de observação. Assim, começou a ver que existia uma infinidade de descrições para cada objeto potencial de referência – e essa proliferação, em última análise, destruiu a crença na estabilidade dos objetos de referência. Ao mesmo tempo, o observador de segunda ordem redescobria o corpo humano, mais especificamente os sentidos humanos, como parte integral de qualquer observação do mundo (GUMBRECHT, 2010, p. 62).

Diversas foram as tentativas de resolução dos problemas levantados pelo surgimento do observador de segunda ordem, ou, como definiu Foucault, da “crise da representação” (GUMBRECHT, 2014, p. 61); os estudos culturais comparados, a fenomenologia e o construtivismo são alguns exemplos. É relevante apontar que a crise da representação pode ser vista como fazendo parte da hipostasia do sentido, como um movimento interno do campo hermenêutico, em que o corpo é ainda um obstáculo a ser superado, ou pertencendo a uma reação à hegemonia do sentido como crítica que propõe e apresenta o corpo como fundamental. Para Gumbrecht, foi Heidegger, com a publicação de *Ser e tempo* em 1927, quem produziu as melhores respostas para esses desafios e conseguiu, de alguma maneira, revisar a visão de mundo metafísica hegemônica nas humanidades inaugurando a noção de “ser-no-mundo”<sup>6</sup> e

---

<sup>6</sup> *Ser-no-mundo*, no original *Dasein*, significa a constituição ontológica da vida humana, quer dizer, a abertura da vida humana ao Ser e a capacidade de interrogar seu sentido (ESCUADERO, 2015). Ainda que atualmente se perceba, através de perspectivas como a hermenêutica materialista e o novo materialismo filosófico, a capacidade não só de construir sentidos, mas também a capacidade de perceber - nos conceitos heideggerianos como o de *ser-*

reformulando o paradigma sujeito/objeto, trazendo o corpo e o contato humano com as coisas do mundo para as humanidades novamente.

Para mostrarmos como a noção de presença surge diante da hipostasia do campo hermenêutico e se apresenta enquanto força que traz o corpo diante de si, é preciso aprofundar na leitura que Gumbrecht faz de Heidegger; ela é central, pois é a partir desse repertório que ele articula seu conceito de presença. Contudo, antes de nos aprofundarmos nessa leitura, gostaríamos de propor que um certo olhar ao Grande Filósofo nos acompanhe. São os pés que pisam devagarinho de Rafael Haddock-Lobo que nos trazem esse olhar que olha miúdo. Ele nos mostra que quem tenta escrever sobre todos, em qualquer lugar, quem se alia ao universal, acaba por escrever sobre ninguém. Que o Filósofo do Ser, aquele que afirmou que é impossível escrever filosofia a não ser em alemão, é muito mais agradável quando visto como um filósofo miúdo, que aconteceu de filosofar apenas em alemão.

Para ele, Heidegger, era impossível não filosofar em alemão. Isso quer dizer, em minha interpretação miudista e contragrandiosa, que ele, Heidegger, nascido na floresta negra, só poderia filosofar desde de e a partir da língua e cultura alemã; que, para ele, em seu nome próprio, só fazem sentido as alegorias da floresta negra, do caminho dos lenhadores, da sereia Loreley e assim por diante (HADDOCK-LOBO, 2021).

Desta forma, talvez o Ser virasse ser, ou ser-da-floresta, ou seres. Talvez esse Ser seja regional, um ser de pés descalços trilhando pelas árvores e pelas clareiras da floresta negra.

A proposta de Haddock-Lobo está inserida em um contexto maior de desconstrução da colonialidade na filosofia, especificamente na reivindicação que o autor faz de uma Filosofia Popular Brasileira. Isto é, uma filosofia que

precisa abandonar a ideia tola de neutralidade para perder-se na potência ainda amordaçada das ruas, rodas nas encruzilhadas, reivindicar a radicalidade das macumbas. E ser gira: mudança e festa; saber, corpo e rebeldia (HADDOCK-LOBO, 2020).

Assim, o corpo surge como uma questão indispensável, pois se há na filosofia uma necessidade por vozes e sotaques, também há uma demanda pela multiplicidade de corpos e relações corporais possíveis. Nesse sentido, trouxemos a leitura de Heidegger feita por Haddock-Lobo para reforçar nossa hipótese que vem sendo debatida nessas páginas: Gumbrecht mobiliza uma análise acerca da nossa relação com o mundo; segundo ele há uma hegemonia do campo hermenêutico que acaba deixando de fora aspectos fundamentais da existência, como o corpo. Com base em uma crítica a essa hegemonia, Gumbrecht pensa na ideia de presença, com a

---

*no-mundo* - a presença das coisas do mundo, ou seja, de deixar elementos não-humanos indicarem o caminho da interpretação. (ARMANI, 2017)

intenção de trazer as sensações, os climas, as atmosferas e os corpos de volta ao jogo da existência. Para formular sua reflexão, ele toma como base a discussão heideggeriana sobre o Ser.

O conceito heideggeriano de Ser é fundamental para as formulações de Gumbrecht acerca da presença, e é nele que o autor se prolonga. Para Gumbrecht, há uma dimensão da noção de Ser heideggeriano excêntrica à tradição metafísica que complexifica e provoca o pensamento contemporâneo. São quatro as perspectivas de Gumbrecht acerca dessa noção: 1) a redefinição da verdade como algo que *acontece* e não como um conceito ou como algo vinculado ao sentido,

o Ser, na arquitetura da filosofia de Heidegger, toma o lugar da verdade (ou, para ser mais preciso, toma o lugar do conteúdo da verdade) que havia sido ocupado, desde o tempo de Platão e do platonismo inicial, pelas “ideias” (ou por outras formas de configurações conceituais), e que o Ser *não* é algo conceitual (GUMBRECHT, 2010, p. 93).

O acontecimento do ser, desta forma, é material e possui substância. Daí a afirmação de Heidegger de que a função de obra de arte é mostrar algo que tem caráter de coisa.

Isso explica, por que Heidegger escreve, na *Introdução à Metafísica*, sobre “entrar numa paisagem” – não creio que a referência seja metafórica – quando procura descrever o que quer dizer ter recuperado, em sua filosofia, a questão há muito perdida do Ser” (GUMBRECHT, 2010, p. 93).

O Ser tem substância e ocupa espaço, implicando na possibilidade do Ser de se revelar em um movimento, e isso nos leva à outra perspectiva: 2) o movimento do Ser no espaço é tridimensional, ele é vertical, horizontal e de retirada. A verticalidade diz respeito ao simples fato de estar ali e ocupar um espaço, de estar presente; palavras como simultaneidade e sincronia nos fazem sentir esse aspecto vertical do movimento. A horizontalidade aponta para a parte de ação do movimento, como uma aparência, um ser-visto; como “uma coisa que se move “em direção a” ou “contra” um observador” (GUMBRECHT, 2010, p. 95). Por fim, a retirada surge como expressão da efemeridade do acontecimento do Ser, quer dizer, na mesma medida em que o Ser é revelado ele se retira, constituindo uma cinesia de fazer e desfazer, de surgir e sumir, de acontecer e passar.

Ademais de ser espacial, ter substância e acontecer num movimento triplo, Gumbrecht arrisca mais uma suposição acerca do Ser: 3) o Ser se refere às coisas do mundo antes delas fazerem parte do mundo, quer dizer,

pretende referir-se às coisas do mundo independentemente da (ou anteriormente à) sua interpretação e da sua estruturação por meio de uma rede qualquer de conceitos histórica ou culturalmente específicos. Dito de outro modo, penso que o Ser se refere às coisas do mundo antes de elas se tornarem parte de uma cultura (GUMBRECHT, 2010, p. 95)



Se o Ser só é Ser fora de qualquer semântica e cultura específicas, a experiência do Ser no acontecer da verdade ocorre quando o Ser se torna parte de uma cultura, deixando, portanto, de ser Ser. É nesse sentido que os movimentos de revelação e retirada acontecem, “a revelação do Ser, no acontecimento da verdade, tem de se perceber a si mesma como um duplo movimento contínuo de vir para diante (em direção ao limiar) e de se retirar (afastando-se do limiar), de revelação e ocultação” (GUMBRECHT, 2010, p. 96). A última das suposições surge da estética: 4) a obra de arte é um local privilegiado para o acontecer da verdade, para o surgimento e o até logo do Ser. Segundo Heidegger, a obra de arte é justamente o acontecimento que nos faz perceber as coisas fora do habitual, um momento que nos saca do tempo homogêneo.

Desta forma, fica latente as relações possíveis entre a noção de Ser heideggeriana e a ideia de presença de Gumbrecht. Ambos conceitos – Ser e presença – “implicam substância; ambos estão relacionados com o espaço; ambos podem se associar ao movimento” (GUMBRECHT, 2010, p. 103), um movimento de aparecer e se retirar. Por fim, a estética se mostra como um lugar privilegiado para o acontecimento do ser e a produção de presença, como veremos mais adiante com a ideia de epifania.

O argumento em favor de uma retomada dos efeitos de presença, da materialidade e da simultaneidade não significa dizer que queremos uma mera substituição de supremacias, ou seja, não é desejo de Gumbrecht extinguir o campo hermenêutico das humanidades; o que pretende é que entendamos a alternância entre efeitos de presença e efeitos de sentido, e que a hegemonia dos efeitos de sentido tem silenciado vários aspectos não só da nossa capacidade de conhecer, mas da própria existência humana. Eelco Runia é outro autor que pensa a questão da presença, segundo ele

“Presença,” na minha visão, é “estar em contato” (“being in touch”) – seja literal, seja figurativamente – com pessoas, coisas, eventos, e sentimentos que fizeram de você a pessoa que você é”. [...] Presença – estar em contato com a realidade – é, eu acredito, tão básica quanto significado. Enquanto pode-se dizer que o significado é o lado conotativo da arte, da consciência, da vida, presença é o lado denotativo (RUNIA, 2014, p. 53 e 54).

Definição bastante similar à de Gumbrecht, evidenciada pelo seu oposto complementar “significado”, conceito muito similar ao “sentido” e também pelo “estar em contato”, comparável ao “trazer adiante”.

Marcelo Rangel, ao mostrar algumas insuficiências do comportamento epistemológico da pós-verdade<sup>7</sup> e do paradigma correspondentista<sup>8</sup>, nos fala que

as ciências e a educação, a história e o ensino de história, também podem se atentar àquilo que não está mais propriamente visível, que está obscuro e/ou despontando, ou seja, também se preocupar e participar do movimento de aparecimento de outras e outros e tomar parte, no limite, da própria reorganização ou reconstituição da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) na qual nos mobilizamos (RANGEL, 2021).

Desta forma, pensamos que uma historiografia da presença, ou uma escrita da história que tensione os efeitos de presença e de sentido, está também preocupada com o invisível, o invisibilizado e, portanto, com o aparecer de diferenças que reconstituam nossos movimentos de viver e conhecer.

Para encontrar o que desponta, que foi marginalizado ou negado, Rangel propõe o que chama de verdade poética, e que neste trabalho associamos a modos de relação com o mundo e com o conhecimento histórico que é capaz de buscar e produzir presenças, de se posicionar na própria tensão entre presença e sentido. Assim,

a condição de possibilidade ou certo método básico para esse comportamento epistemológico que é o da verdade poética é justamente a oscilação entre espaços os mais distintos (o que também podemos chamar de *hiperempíria*), e, assim, o contato direto, mais franco e recorrente, com perspectivas, modos de ser e saberes específicos. De modo que é justamente a partir dessa hiperempíria, desse modo (franco e recorrente) de relação com a diferença que seria possível certo afastamento de si mesmo (do que já é mais comum), abrindo espaço para outras e outros e tornando possível a constituição de certa sensibilidade mais acurada no que tange à percepção do que está mais obscurecido, vulnerabilizado e/ou despontando. (RANGEL, 2021).

Portanto, a partir de uma *hiperempíria*, de um contato mais próximo com múltiplas formas de existir e conhecer o mundo, estaríamos disponíveis para aquilo que se mostra nos próprios processos de diferenciação da história, daquilo que desponta. Assim, buscar presenças que

---

<sup>7</sup> Para Rangel, podemos pensar a pós-verdade “como um comportamento epistemológico com base no qual não há qualquer responsabilidade em relação ao que é dito, e nem um esforço de distanciamento, e, por conseguinte, de alguma diferenciação entre os desejos menos tematizados de quem pensa e se expressa e os enunciados que constitui, ou ainda, não há qualquer exercício de objetividade. E aqui ressaltamos que estamos trabalhando com uma noção de objetividade que é a um só tempo simples e ampla, capaz de acolher outras compreensões e que funciona, inclusive, como condição de possibilidade para toda e qualquer objetividade, a saber: o que é objetivo se desdobra necessariamente de um deslizamento e diferenciação razoável entre o dito e certa posição mais imediata (não tematizada) do sujeito enunciator.” (RANGEL, 2021).

<sup>8</sup> Nas palavras de Rangel, o paradigma correspondentista pode ser descrito como “um comportamento epistemológico que se ampliou especialmente a partir do século XIX e com base na atividade científica de homens privilegiados - europeus ou europeizados - que teriam o treinamento e o acesso às condições necessárias à constituição de certa atenção teórico-metodológico-empírica com base na qual seria possível a organização de enunciados adequados à realidade, ou seja, compreendidos, a partir desse espaço, como objetivos (verdadeiros). O que temos, assim, é o próprio risco de, com base numa defesa mais rápida e menos crítica do paradigma correspondentista, retomarmos ou tornamos possível a retomada de certo comportamento epistemológico que pode ou tende a vir acompanhado do perigo (e/ou da pretensão) de certo elitismo ou exclusivismo no que tange à elaboração de perspectivas e modos de ser, de temas e objetos que seriam mais propriamente válidos.” (RANGEL, 2021).

despontam surgem de uma necessidade de ultrapassar a visão metafísica de mundo – ou seja, de que só é possível relacionar-se com as coisas do mundo através do sentido – é uma demanda de quem percebe que está *perdendo mundo*, de quem sente que já não está em contato simultâneo com materialidade do mundo.

### 3.2. EFEITOS DE PRESENÇA E EFEITOS DE SENTIDO: MOVIMENTOS E EXPERIMENTOS

De forma a ultrapassar o estatuto exclusivo da interpretação nas humanidades, ou pelo menos propor alternativas e imaginar possíveis situações em que o campo hermenêutico deixe de ser dominante, Gumbrecht procura experimentar ao sugerir conceitos e reflexões que possam dar conta da dimensão da presença. A experimentação em Gumbrecht pode ser associada ao que o autor chama de pensamento de risco. Uma atitude intelectual contraintuitiva, quer dizer, nos espaços institucionais de produção de conhecimento, como por exemplo a universidade, o propósito não seria simplificar e transmitir determinados conhecimentos, mas exatamente o contrário: produzir complexificações. Desta forma, o papel dos pesquisadores seria

produzir potenciais alternativas e modelos contrários às já institucionalizadas cosmovisões e formas de práxis “para estocar”, por assim dizer, e orientados pelo princípio do pensamento “contra-intuitivo”. Com isso as teorias não seriam mais modelos de mundo ou de realidade a um nível de abstração singular, e sim dispositivos para produção de ideias e conceitos contra-intuitivos (GUMBRECHT, 2001).

Ao produzir concepções alternativas, as pessoas envolvidas devem sempre ter em mente perigos específicos; por exemplo,

avanços na cirurgia não devem ser obtidos em experimentos humanos no horizonte da práxis médica corrente. Potencialidades da tecnologia genética não devem ser aplicadas diretamente à procriação humana (GUMBRECHT, 2001).

Perigos que não devem acarretar no fim da produção de práticas contraintuitivas, mas justamente criar mecanismos de para a contínua mobilização de reflexões e propostas que criem novos horizontes e possibilidades, ainda que as tomemos como muito perigosas para sua imediata aplicação social.

Neste caso, a experimentação de Gumbrecht propõe que todo e qualquer objeto cultural congrega elementos de cultura de sentido e cultura de presença, entretanto pode-se dizer que alguns tenham mais relação com presença e outros vinculem-se mais ao sentido; por exemplo, os sacramentos da Igreja Católica ou a racionalidade de atuais cultos afro-brasileiros estão mais próximo da cultura de presença, ao passo que a antiga política de Roma ou a burocracia do

início do Império Espanhol são predominantemente fundados na cultura de sentido. Este tópico mostrará o repertório experimental de Gumbrecht dividido em duas tipologias: a primeira contará com dez contrastes possíveis entre os efeitos de presença e os efeitos de sentido; a segunda mostrará quatro tipos diferentes de apropriação do mundo que possam inspirar imagens e conceitos que se relacionem e elementos mais concretos que estão diante de nós.

*Primeiro*, em uma cultura de sentido, o entendimento de si humano – a autorreferência – que prevalece é de que pessoa se confunde com pensamento, enquanto para a cultura de presença a autorreferência predominante é o corpo. Se um corpo é uma força, ele “é uma força diferente de várias outras. Um humano contra uma árvore, um cachorro diante de um lagarto. Uma baleia e um polvo. Uma montanha e uma geleira. Você e eu.” (NANCY, 2012, p. 47). A cachoeira, a mesa, o gato, o milho: todos corpos que se apresentam e apresentam.

*Segundo*, sendo a mente o vetor do conhecimento humano, infere-se que a humanidade se enxerga enquanto alguém estranha (suspensa em relação) ao mundo, ou seja, o sujeito, em seu lugar privilegiado, é quem conhece os objetos; numa cultura de presença, em contrapartida, os seres humanos se veem junto ao/no mundo.

Essa perspectiva torna claro que a “subjetividade” e o “sujeito” ocupam o lugar da autorreferência humana predominantemente numa cultura de sentido, enquanto nas culturas de presença os seres humanos consideram que seus corpos fazem parte de uma cosmologia (ou de uma criação divina). Nesse caso, não se veem como excêntricos ao mundo, mas como parte do mundo (de fato, estão no-mundo em sentido espacial e físico) (GUMBRECHT, 2010, p. 106 e 107).

Numa cultura de presença, os objetos do mundo coexistem com os corpos humanos e tem um valor – ou sentido – próprio, além daquele conferido pelo sujeito que se esforça para ocupar uma posição externa, distante e independente por meio da interpretação. Poderíamos imaginar esses corpos que fazem parte de uma cosmologia como corpos cósmicos;

palmo a palmo, meu corpo toca tudo. Minhas nádegas na minha cadeira, meus dedos no teclado, cadeira e teclado na mesa, mesa no piso, piso nas fundações, fundações no magma central da terra e das placas tectônicas. Se parto do outro sentido, desde a atmosfera, chego às galáxias e, enfim, aos limites sem fronteiras do universo. Corpo místico, substância universal e marionete engonçada por mil cordões (NANCY, 2012, p. 49)

Numa cosmologia, quem come o alimento também é comido por ele, quem caminha pela grama também é encaminhado e quem faz a shavasana<sup>9</sup> é igualmente feito por ela.

*Terceiro*, a legitimidade do conhecimento em culturas de sentido está atrelada ao sujeito que interpreta o mundo, que vai além do “puramente material” para encontrar alguma verdade

---

<sup>9</sup> Posição de yoga geralmente feita ao final da prática, pois é uma postura de relaxamento total, em que a pessoa praticante deita no chão com as mãos e pernas abertas.

sob ou atrás dos objetos e dos fenômenos. Em uma cultura de presença, o conhecimento válido é o conhecimento revelado e desvelado<sup>10</sup>; são “momentos de autorrevelação do mundo” que simplesmente acontecem e se apresentam aos seres humanos, não dependendo de nenhum sujeito que os interprete.

O conhecimento resultante da revelação e do desvelamento, porém, não ocorre nem necessária nem exclusivamente da maneira que, numa cultura predominantemente fundada no sentido, consideramos o único modo ontológico de ocorrência de conhecimento – ou seja, o conhecimento não é apenas conceitual (GUMBRECHT, 2010, 107).

*Quarto*, os efeitos de presença e sentido diferem em sua compreensão do que é signo; por um lado – do sentido - e de acordo com a clássica estrutura proposta por Saussure, temos a união de um significante puramente material com um significado puramente espiritual. Nessa concepção de signo, o significante “puramente material” deixa de ser importante quando se obtém o sentido que estava escondido nele. Por outro lado – da presença –, portamos uma concepção mais próxima da aristotélica de signo, isto é,

um signo é a junção de uma substância (algo que exige espaço) e uma forma (algo que torna possível que a substância seja percebida). Este conceito-signo dispensa a distinção clara entre o puramente espiritual e o puramente material nos dois lados do que se junta no signo. Consequentemente, nenhum dos lados desse conceito-signo desaparece no momento em que o sentido é assegurado (GUMBRECHT, 2010, p. 108).

À guisa de exemplo, Gumbrecht conta-nos uma anedota. Ao visitar um famoso Jardim de Pedras no Japão, o guia turístico que o acompanhava descreveu todos os significados, um por um, de cada rocha que esteve no caminho e, por fim, disse: “mas a beleza dessas pedras também está em que elas estão sempre chegando perto do nosso corpo, sem nunca nos pressionarem.” A beleza das pedras não está exclusivamente no que significam, mas nas próprias pedrinhas miudinhas que “continuam sendo lançadas no tempo, comunicando outras possibilidades e produzindo presenças, já que a palavra é também uma forma de corpo em transe” (RUFINO, 2019, p. 138). O ato de deixar que as pedras cheguem perto do nosso corpo poderia ser descrito como um momento em que estamos *perdidos na intensidade concentrada*, como disse Pablo Morales após ganhar a medalha de ouro olímpico na natação (GUMBRECHT, 2010, p. 132 e 133). Essas palavras mostram o que em termos gumbrechtianos é por definição a experiência estética; perdidos, pois, por um momento, nos afastamos dos mundos cotidianos, produzindo o fascínio da epifania. Intensidade, pois, a experiência estética em sua

<sup>10</sup> *Unverborgenheit*, conceito que Heidegger utiliza para traduzir a palavra grega *Alétheia* (verdade) (ESCUADERO, 2009). Na terminologia heideggeriana, a verdade enquanto desvelamento diferencia-se da verdade (*Wahreit*) enquanto proposição da racionalidade científica. Isto é, a verdade não é do homem e da mulher, mas do Ser; a revelação não é papel ativo do sujeito transcendental, mas sim apresenta-se aos sujeitos Cf. BATISTA, 2005.

especificidade é uma questão de quantidade, pelo ímpeto que somos ou não atingidos. E concentrada, pois, é um momento de abertura, de “serena disponibilidade” (GUMBRECHT, 2010, p. 133) que antecipa a presença futura de um momento de intensidade.

*Quinto*, o mundo da cultura de presença é um mundo em que os seres humanos percebem a beleza da pedra – como fez o guia turístico supracitado – por meio da inscrição de si mesmos e dos seus corpos no ritmo dos fenômenos. A alteração ou o desvio desses ritmos é vista como sinal de instabilidade – ou como pecado -; em contrapartida, em uma cultura de sentido, a humanidade tende a ver a mudança do mundo como algo positivo. Para o autor,

aquilo que chamamos de “motivação” é imaginar um mundo parcialmente transformado pelo comportamento humano, e qualquer comportamento orientado para realizar essas imaginações é uma “ação”. Tais visões de futuro e tais tentativas de tornar reais essas visões surgem, tanto mais legítimas, quanto mais são fundadas num conhecimento do mundo produzido pelo homem. O que mais chega perto de um conceito de “ação” numa cultura de sentido é, numa cultura de presença, o conceito de “magia”, ou seja, a prática de tornar presentes coisas que estão ausentes e ausentes coisas que estão presentes (GUMBRECHT, 2010, p. 108).

*Sexto*, se em uma cultura de presença o corpo é a autorreferência dominante, a dimensão que se constitui ao redor do corpo é fundamental: o espaço. É o lugar onde se apresentam as diferentes relações entre seres humanos e outros seres, entre humanidade e coisas do mundo. De modo contrário, o tempo é a dimensão basilar de uma cultura de sentido, pois “leva tempo para concretizar as ações transformadoras por meio das quais as culturas de sentido definem a relação entre os seres humanos e o mundo” (GUMBRECHT, 2010, p. 110).

*Sétimo*, ao passo que a relação entre corpos humanos em uma cultura de presença acontece no espaço, essa relação pode ser continuamente transformada em violência, quer dizer, na ocupação e no bloqueio do espaço pelos corpos contra outros corpos. Numa cultura de sentido, é habitual o adiamento do confronto corporal da violência física transformando violência em poder – no potencial de violência -; assim, “quanto mais a autoimagem de determinada cultura corresponde à tipologia da cultura de sentido, mais ela tentará ocultar e até excluir a violência como o mais avançado potencial de poder” (GUMBRECHT, 2010, p. 110). É importante entender que poder e violência diferem, mas articulam-se entre si, quer dizer, o poder surge como a própria potencialidade de concretização do ato violento. Quem constrói ou em qual contexto produz o discurso hegemônico acerca de quem é considerado ou não uma pessoa violenta em uma operação policial é certamente uma questão de poder, mas segundo Gumbrecht essa não é uma definição suficiente. O que está em jogo também, na dimensão do poder, é justamente a potência que ela tem de transformar-se em um ato violento, em que um

corpo ocupa espaço em resistência ao outro, sendo corpos que gritam, abusam, dão socos, chutes e puxões de cabelo, atiram, empurram e esfaqueiam. Nesse sentido,

essa compreensão de poder é fundamental para entendermos boa parte da lógica militar, ou em linhas gerais, como as forças militares se movimentam boa parte do tempo no âmbito do poder, ou ainda atualizando, incrementando sua potencialidade para uma possível concretização da violência (RANGEL; DE ARAÚJO, 2018, p. 6 e 7).

Além da possibilidade de controlar a narrativa, propor o discurso, a dimensão do poder – mesmo que não a utilize - tem sempre a potencialidade do produzir violências.

*Oitavo*, há dois sentidos possíveis de inovação, ambos sendo intimamente relacionados à noção de *evento*. Em uma cultura de sentido inovar é inseparável dos valores de mudança e de surpresa, portanto, um evento possuiria um caráter necessário de novidade, como um imperativo da transformação que alimenta uma constante vontade de inovar. Em uma cultura de presença, porém, “a inovação equivale à saída – necessariamente ilegítima – das regularidades de uma cosmologia e dos códigos de conduta inerentes a essa cosmologia” (GUMBRECHT, 2010, p. 111); desta forma, buscar efeitos de presença implica imaginar um conceito de *eventidade* que não esteja ligado à surpresa e à inovação.

Sabemos que, pouco depois das oito da noite, a orquestra começará a tocar a abertura de uma peça que tantas vezes ouvimos. Apesar disso, a descontinuidade que marca o momento em que se produzem os sons iniciais “atinge-nos” – produz um efeito de “eventidade” que não traz consigo, nem surpresa, nem inovação (GUMBRECHT, 2010, p. 111).

Afinal, mesmo momentos de transformações e inovações regulares, que podemos prever e esperar, provocam um instante de descontinuidade efetiva.

Zoltan Simón, em uma entrevista na série *Crise & historicidade*, traz elementos importantes para pensarmos a dimensão da temporalidade do evento, um sentido alternativo de historicidade em contrapartida ao sentido moderno de historicidade, relacionado à temporalidade processual. Para ele, a temporalidade processual diz respeito ao comportamento tipicamente moderno de dar sentido a tudo que existe sempre em relação a um processo maior. Ou seja, as coisas importam na medida em que possuem alguma função ou parte em grandes processos que ao fim são de continuidade. Nesse sentido, nenhum fenômeno ou acontecimento é algo efetivamente novo (apesar de determinada necessidade e febre pelo novo), pois está vinculado a uma continuidade temporal do processo. A temporalidade eventual

...refere-se a uma espécie de tempo irruptivo de modo que uma mudança sem precedentes é desencadeada pela explosão de um evento decisivo que acaba sendo percebido como aquele que separa dois mundos, duas realidades incomensuráveis, uma pré-evento e a outra pós-evento. A temporalidade eventual traz essa novidade radical, de uma realidade totalmente nova que não simplesmente se desenvolve a

partir de condições passadas, ou ao longo da história concebida como um processo de continuidade. (SIMON, 2020)

A temporalidade eventual está vinculada ao que o autor chama de mudança sem precedentes, aos acontecimentos ou aos futuros que não estão num continuum temporal, mas que se apresentam como algo inédito.

Em termos da tensão entre efeitos de sentido e de presença, poderíamos inicialmente imaginar uma relação entre a temporalidade processual e os efeitos de sentido na medida em que ela é vetor de uma novidade prevista, de uma inovação constituída por um imperativo constante de mudança e de surpresa, em que não há instante de descontinuidade, mas um caminho que vincula eventos em uma linha sucessória de superação do que já existia até então. Igualmente, pensamos a aproximação entre temporalidade do evento e efeitos de presença, pois a eventidade aqui acontece como uma novidade radical, sem precedentes, em que inovação se vincula a uma descontinuidade efetiva do processo histórico, produzindo algo de inesperado.

Poderíamos especular, então, que a mudança sem precedentes, só é sem precedentes porque está fora de um processo maior; nesse caso, quando somos “atingidos” pelos sons da orquestra, por exemplo, não é de uma orquestra na qual já estivemos tantas vezes, não há uma continuidade entre as orquestras que estivemos e a que estamos, o atingir da orquestra surge como acontecimento, como um instante de diferença. De igual maneira, a mudança sem precedentes só ocorre porque inicialmente ela é inimaginável, quer dizer, mesmo em momentos de transformações e inovações, ela surge como um descontínuo. O mundo pós-evento sem precedentes é uma nova realidade, um mundo que saiu – de maneira ilegítima – das regularidades da cosmologia do mundo pré-evento. Sem dúvida essa especulação tem seus limites e estamos fazendo um uso pragmático dos autores, imagino que Simon teria suas dúvidas sobre efeitos de presença aliada a temporalidade do evento, e que Gumbrecht seria suspeito de uma novidade tão radical que estivesse fora de uma certa temporalidade processual.

*Nono*, as noções de lúdico e ficção são emblemáticas de culturas de sentido, pois

caracterizam interações em que os participantes têm uma ideia vaga, limitada, ou nula das motivações que lhes orientam o comportamento. Essa ausência de (uma consciência das) motivações dos seus comportamentos é a razão pela qual, em situações de jogo ou de ficção, as regras – sejam preestabelecidas ou definidas a medida que ocorre o jogo – ocupam o lugar das motivações dos participantes (GUMBRECHT, 2010, p. 111).

Para Gumbrecht, há uma oposição entre lúdico/ficção e a seriedade de ações do cotidiano, em que o lúdico e a ficção mobilizam uma certa exceção nos ritmos da vida. Ainda segundo ele,



não há um equivalente do lúdico e da ficção como apresentadas aqui nas culturas de presença, sobretudo porque efeitos de presença tendem a manter a cadência cosmológica.

*Décimo*, o último contraste dá-se em termos de intensidade, isto é, em culturas de presença é possível quantificar e intensificar aquilo que não está disponível à quantificação em culturas de sentido; como emoções, impressões de proximidade ou escalas de aprovação e resistência. Gumbrecht fornece-nos um exemplo de um ritual adequado à cultura de sentido quando diz que

em princípio, os debates parlamentares são competições entre diferentes motivações individuais, ou seja, entre diferentes visões de um futuro remoto que pode orientar o comportamento individual e coletivo num futuro mais imediato. Ainda que os debates parlamentares tenham contado desde sempre com a presença física dos participantes, eles são encenados como se as decisões dependessem exclusivamente da qualidade intelectual dos argumentos e das visões em conflito (GUMBRECHT, 2010, p. 112).

De modo oposto, o autor nos dá uma mostra de um ritual prototípico à cultura de presença: a Eucaristia. Ela se constitui enquanto um ritual mágico porque torna o corpo de Deus fisicamente presente; entretanto, ao aceitarmos os pressupostos teológicos e indagarmos que a presença real de Deus já existe anteriormente ao ritual, e é necessária inclusive para a possibilidade da vida humana, a resposta que surge é que um ritual que produz a presença de Deus serve não só pra manter sua presença, mas para intensificá-la.

Findada a primeira tipologia de dez contrastes possíveis entre efeitos de sentido e efeitos de presença, a segunda tipologia irá se concentrar em quatro tipos distintos de apropriação-do-mundo. Gumbrecht apresenta as quatro maneiras de apropriação-do-mundo de modo ordenado, quer dizer, a primeira delas corresponde a um tipo ideal “puro” de cultura de presença até o extremo oposto, em que a quarta refletirá um tipo ideal “puro” de cultura de sentido.

*Comer* é a primeira forma de apropriação-do-mundo que o autor traz à luz, comer é comer o mundo; é tornar-se um só com as coisas do mundo na sua presença mais tangível. As práticas de antropofagia e teofagia são, nesse sentido, paradigmáticas. Derrida já nos alertou sobre a violência que é relacionar-se com o outro, sobre a existência de um desejo sempre presente de devorar. Respeitar o outro significa aliar o reconhecimento desse desejo de apropriação à observação de uma distância infinita em relação ao outro, e nesse sentido, comporta um deixar que ele se vá (CONTINENTINO, 2006, p. 128). Há, a partir dessa infinita distância, uma necessidade da cerimônia em relação ao outro, um aproximar que esteja atento ao ato de devorar, e é aqui que Derrida nos ajuda a compreender o tipo de relação com o mundo que Gumbrecht apresenta. Se comer é uma forma de apropriação-do-mundo em Gumbrecht, em Derrida o que está posto é o *Comer bem*, que “não é tomar para si e compreender em si, mas

*aprender e dar de comer, aprender-a-dar-de-comer-ao-outro. Jamais se come totalmente sozinho, eis a regra do “é preciso comer bem”*” (DARDEAU, RODRIGES, 2018, p. 180).

Comer bem é partilhar a comida, é estar comendo com. Comer bem o mundo, portanto, é comer quando temos que comer, é partilhar a comida - e o mundo – com os outros, hospedar e ser hospedado, no e pelo mundo. É entrar em comunhão tangível com as coisas do mundo. Ainda que Derrida esteja mais preocupado com uma certa ética do comer e com a dinâmica da alteridade do que Gumbrecht, e que os autores possuam suas divergências, comer e comer bem surgem como acontecimentos carregados de presença, que permitem e nos mostram esses efeitos em nossas interações com o mundo.

Se comer é uma das quatro apropriações-do-mundo segundo Gumbrecht, poderíamos especular uma outra apropriação a partir da questão: *e depois de comer, o que acontece?* Seguindo menos na metonímia derridiana e mais na experiência do comer, o que temos são os dejetos, os restos, aquilo que sobra, o excremento; ou como nos lembra Artaud, “onde cheira merda, cheira ser” (ARTAUD, 2020). Se o comer produz movimentos de intensidade e efeitos de presença na medida em que nos tornamos o que comemos, é necessário que o corpo possa posteriormente expelir, expulsar aquilo que não foi apropriado.

Desde o excremento até a excrescência das unhas, dos pelos ou de toda espécie de verrugas ou malignidades purulentas, é preciso que ele jogue fora e separe de si o resíduo ou o excesso de seus processos de assimilação, o excesso de sua própria vida. (NANCY, 2012, p. 54)

Poderíamos especular, inclusive, que o ato de expulsão é desapropriação-de-mundo, ou mesmo questionar se em toda apropriação-do-mundo não ocorrem, em simultaneidade, desapropriações. Nesse sentido, não há totalidade, o corpo que come é o corpo que defeca.

A exterioridade e a alteridade do corpo vão até o insuportável: a dejeção, a imundice, o ignóbil rejeito que ainda faz parte dele, que ainda pertence à sua substância e, sobretudo, à sua atividade, pois é preciso que ele o expulse, o que não é um de seus ofícios menos importantes. (NANCY, 2012, p. 54)

Ao pensarmos no depois de comer, na excreção, estamos reforçando a proposta de tensão entre efeitos de presença e efeitos de sentido de Gumbrecht. Seguindo a tipologia do autor, este fenômeno estaria idealmente mais próximo dos efeitos de presença, assim como o comer. Os atos de comer e excretar apontam para relações intensamente corporais e íntimas com o mundo, podendo, nesse sentido, serem momentos oportunos para constituir relações de presença.

*Penetrar* é a segunda forma de apropriação-do-mundo; penetrar coisas e corpos, contato corporal, sexualidade, agressão, destruição e assassinio. A fusão de corpos com outros corpos

ou coisas inanimadas é sempre transitória – finita, o que faz com que exista espaço para o desejo e para a reflexão. O *misticismo* é a terceira forma de apropriação-do-mundo e é definida por uma presença do mundo ou do outro que é fisicamente sentida, embora não exista um objeto real que justifique essa sensação. Tais estados de arrebatamento místico em geral são produzidas por práticas corporais altamente ritualizadas, como as possessões – das coisas do mundo, do ser amado, de um deus. Por fim, a *interpretação* e a *comunicação* como modos de apropriação-do-mundo que correspondem ao pólo da cultura de sentido, mas, como diz Gumbrecht: “se a essa altura ainda fosse necessário invocar ou mesmo descrever, neste contexto, as habituais implicações da interpretação e da comunicação, este livro não faria sentido” (GUMBRECHT, 2010, p. 116).

Um aspecto imprescindível das apropriações-de-mundo é o fato de que cada agente sente receio de tornar-se objeto do mesmo tipo de apropriação. Portanto, comer o mundo vai sempre provocar nos seres humanos – como parte corpórea do mundo -, o medo de que eles próprios possam ser comidos; o medo de uma penetração violenta pode produzir o pesadelo de ser violado; o ato da possessão pode se tornar o medo de ser possuído e os atos de interpretar e comunicar podem gerar o medo de “comunicação total”, isto é, o medo de ser acessível nos nossos sentimentos e comportamentos mais íntimos, de tornar-se um livro aberto.

### 3.3. HISTORIOGRAFIA DA PRESENÇA OU COMO PRESENTIFICAR PASSADOS

Após nossas reflexões sobre a produção de presença, a diferença entre os efeitos de sentido e de presença e sobretudo sobre a tensão entre eles, podemos nos deter mais diretamente no vínculo de tudo isso com a história. Segundo Gumbrecht, a relação entre sociedades e cultura histórica passou por algumas mudanças específicas até a contemporaneidade, se materializando em diferentes maneiras de experiências históricas e de compreensões de passado, presente e futuro.

A *historia magistra vitae*, fórmula clássica dos antigos e medievais, é a compreensão do passado enquanto um eterno depósito de exemplos a serem estudados para a formação do presente e do futuro, sendo o passado “mestre da vida”. Na Idade Média, por exemplo,

todas as ações e eventos do passado eram considerados possíveis orientações para a formação do presente e do futuro – pois ainda não se acreditava que o mundo humano estava em constante transformação. Por isso, todas as narrativas acerca do passado, tidas como verdadeiras, podiam se tornar “exemplos” (GUMBRECHT, 2010, p. 148 e 149).

A partir do renascimento e do humanismo, considerava-se apenas uma parte do passado relevante como guia para o presente e o futuro, os humanistas do início da era moderna buscavam exemplos na Antiguidade clássica europeia, em Roma e na Grécia. Ao mesmo tempo negavam o mundo medieval que os antecederam, afinal, foram os humanistas que descreveram o medieval como um período de “trevas”.

No fim do século XVII e durante o século XVIII, surgiu uma nova consciência do tempo que veio a ser chamada de *tempo histórico*; essa nova maneira de relação com o tempo aumentou radicalmente a premissa de “aprender com o passado”, pois implicava a busca por leis da história que poderiam ser cientificamente identificadas, descritas, mensuradas e que, ao final, conduziriam a determinado futuro ideal, planejável e mais ou menos passivo de predição.

O tempo histórico implicava supor que as coisas não resistiriam à mudança no tempo, mas que, como o presente e o futuro não podiam deixar de ser diferentes do passado e como estávamos, por isso, constantemente deixando o passado para trás, havia um modo de “aprender com o passado”, precisamente pela tentativa de identificar “leis” de mudança histórica e desenvolver, com base nessas “leis”, cenários possíveis para o futuro (GUMBRECHT, 2010, p. 150).

É nesse contexto que o presente surge como um tempo de transição, em que a humanidade dava forma e sentido ao passado, projetando e imaginando possíveis futuros. Da mesma forma, o presente surge como o início de um novo tempo, é o momento de planejamento do futuro e de transformação já que o passado é deixado para trás. Como afirma Valdeci Araújo,

a compreensão do presente como o início de um novo tempo leva ao imperativo da constante transformação. A história, convertida em um singular-coletivo, é experimentada como um processo em aceleração que arrasta o homem em seu impulso para adiante. Essa experiência teria seu lado angustiante perfeitamente caracterizado por Walter Benjamin na análise do quadro *angelus novus*, de Paul Klee (ARAÚJO, 2006, p. 317).

De acordo com Gumbrecht, apenas recentemente temos entendido que o presente percebido enquanto o momento que “deixa o passado para trás” e “entra no futuro”, percepção fundamental ao cronótopo *tempo histórico*, não corresponde mais a algumas das necessidades contemporâneas.

A cultura histórica contemporânea, ou o que o autor chama de cronótopo *presente amplo*, surgiu em razão de que nossa experiência tem sido a de um futuro que nos parece inacessível e, ao mesmo tempo, temos nos sentido mais ansiosos do que nunca para preencher o presente com artefatos do passado e reproduções fundadas nesse artefatos; isto é, estamos em meio a uma inacessibilidade de futuros e estamos preenchidos por novos passados que já não queremos deixar para trás, fazendo com que o tempo passe cada vez mais devagar, e que sintamos o presente cada vez mais alargado, um presente amplo. Segundo o autor, há uma ânsia

pelo preenchimento do presente com artefatos do passado; por tocar, ouvir ou cheirar o passado, e essa vontade é o que o autor chama de desejo de presentificação.

Esse desejo de presentificação pode estar associado à estrutura de um presente amplo, no qual já não sentimos que estamos “deixando o passado para trás” e o futuro está bloqueado. Um presente assim amplo acabaria por acumular diferentes mundos passados e os seus artefatos numa esfera de simultaneidade (GUMBRECHT, 2014, p. 152).

O diagnóstico de Gumbrecht aponta para o surgimento do cronótopo *presente amplo* como um fator que nos coloca a necessidade de imaginarmos outras relações possíveis com o passado e a história. Seguindo a dualidade supracitada dos efeitos de presença e efeitos de sentido, o cronótopo moderno *tempo histórico* está essencialmente conectado ao campo hermenêutico e ao sentido, enquanto o *presente amplo* nos demanda outras formas de relação ligada às culturas de presença. Por fim, há outro desejo que subjaz o fascínio pelo passado, que alimenta a necessidade da cultura contemporânea de presentificar passados em busca de simultaneidade e materialidade: o desejo existencial de atravessar a fronteira do nascimento em direção ao passado, de viver no passado, de interagir com os mortos. Assim, o “desejo de viver no passado, em grande parte sufocado pela obsessão com o futuro e com os projetos utópicos da modernidade, é liberado quando o futuro é esvaziado de seu caráter emancipador” (ARAUJO, 2006, p. 322).

A primazia do presente nas formas das temporalidades contemporâneas é apontada também por François Hartog a partir do desenvolvimento do conceito de regime de historicidade presentista; quer dizer, o diagnóstico é similar ao de Gumbrecht quando ele afirma que os passados se fazem presentes, e quando investiga as maneiras pelas quais os passados permeiam o presente. A leitura que Simon faz do presentismo de Hartog é a de que a mudança de um regime orientado para o futuro a um presentista não fez com que o futuro desaparecesse, apenas fez com que parecesse opaco e ameaçador (SIMÓN, 2019, p. 73), nesse sentido, apenas o presente tem uma extensão em direção ao passado e ao futuro. Ao mesmo tempo, o presentismo em Gumbrecht nos parece abalar qualquer ideia de futuro, quer dizer, sua tese nos parece demonstrar que futuros mais inéditos seriam inacessíveis.

A história, enquanto disciplina acadêmica, tem permanecido majoritariamente no cronótopo *tempo histórico*, ou seja, seu projeto tem sido interpretar e reconceitualizar o conhecimento sobre o passado ou tem sido “aprender com a história”. Ao passo que um presente ampliado, que acumula diversos passados e artefatos passados numa esfera de simultaneidade, necessita concomitantemente de uma historiografia da presença, como nomeou Valdeci Araújo. Desta forma,

não há razão para que os romances históricos ou os filmes de época que permitem efeitos de presentificação sejam menos complexos que romances e filmes que procurem demonstrar que é possível aprender com a história. Mas de que modos gerais as técnicas que usamos para presentificar o passado são diferentes, por exemplo, das técnicas de aprender com o passado? (GUMBRECHT, 2014, p. 153 e 154).

De igual maneira, não há razão para que uma historiografia da presença seja menos complexa que uma historiografia que busque aprender com a história, a questão é: quais as maneiras e técnicas distintas que utilizamos para alcançar qualquer que seja nosso objetivo. Ao passo que a historiografia ligada às culturas de sentido tem um caráter mais diacrônico e de distanciamento, a historiografia da presença tem uma perspectiva mais sincrônica própria da busca pela simultaneidade, fazendo com que o espaço seja um fator imprescindível - afinal é no espaço que nosso corpo entra em contato com objeto que associamos ao passado.

Gumbrecht nos convida, enquanto historiadores e historiadoras, a desenvolver uma dupla-capacidade,

primeiro, descobrir objetos nos seus próprios mundos cotidianos que não tenham uso prático evidente neste contexto (...) e, segundo, estar disposto a refrear-se, tanto de encontrar para esses objetos uma função prática, quanto de desviar nossa atenção deles (deixando-os “presentes à mão”) (GUMBRECHT, 2014, p. 154).

Ao mesmo tempo que nos perguntarmos o que esses objetos históricos “querem dizer” ou perguntarmos por um sentido, a presentificação nos levaria a pensar como teríamos nos relacionado com tais objetos, como nossos corpos entrariam em contato com determinados objetos se tivéssemos encontrado com eles em seus mundos cotidianos passados; é a maneira pela qual interagimos com as coisas do passado como se estivessem em nosso mundo. Para o autor, uma das vantagens de nos deixarmos atrair pelo passado nessas condições “está na circunstância de que, ao atravessarmos o limiar de mundo-da-vida que é o nosso nascimento, damos as costas ao futuro sempre-ameaçador e sempre-presente da nossa morte” (GUMBRECHT, 2014, p. 155).

Uma das maneiras clássicas de produzir presenças passadas no presente é o contato físico com papiros, manuscritos em pergaminho ou livros visivelmente antigos,

isto acontece com grande intensidade sempre que o meio em questão estiver materialmente danificado seja porque, em primeiro lugar, por exemplo, a parte que falta de um papiro, ou seja, sua ausência, ativa nossa imaginação, seja porque, segundo o rastro de um ato violento ou de uma deterioração física completa (metaforicamente falando, sua “cicatriz”) pode disparar uma reação corpórea no observador (GUMBRECHT, 2009, p. 18).

Isto explica, de alguma maneira, o fascínio da maioria dos historiadores e historiadoras com as horas no arquivo, com o ritual de entrada em um mundo passado – o colocar das luvas, da

máscara - e com o toque delicado e atencioso ao objeto passado. Entretanto, há outra possibilidade de presentificação que são as impressões produzidas por estilos e formas de linguagem antigas, “como acontece com os leitores contemporâneos do alemão com as frases perfeitamente construídas e muitas vezes sintaticamente exuberantes da prosa de Thomas Mann” (GUMBRECHT, 2009, p. 18), ou como ocorre na escrita de Guimarães Rosa, através da criação de neologismos explorando as qualidades visuais e sonoras da linguagem. Não poderíamos dizer o que os sons da escrita de Guimarães ou o ritmo da prosa de Mann “significam”, mas não há dúvidas de que são componentes materiais próprios, que constituem ambientes passados da vida humana e que também são capazes de nos provocar determinada experiência.

A historiografia da presença nos levaria a um investimento significativo nos efeitos de presença tendo em vista o excesso de sentido. Se há uma demanda contemporânea por presença, é importante que a historiografia disciplinar saiba responder a essa procura. Marcelo Rangel nos auxilia com categorias para entender esta dinâmica, para ele,

há algo próprio à temporalidade contemporânea que também tem tornado possível esse desinteresse pela história, pelo ensino de história, pela tematização e discussão mais cuidadosa de passados. Eu diria que há certa apatia e mesmo antipatia pelo(s) passado(s) ao menos no que diz respeito a um modo de relação com o passado que está na base da nossa atividade (da nossa disciplina): o modo epistemológico-crítico-pragmático (RANGEL, 2021, p. )

Quer dizer, por um lado há um excesso de sentido e um desejo por presença, por outro há um desinteresse ou antipatia por um modelo específico de relação com passados, o epistemológico-crítico-pragmático. Uma historiografia da presença não abandonaria o modo epistemológico-crítico-pragmático, mas a partir da busca por efeitos de presença, retornaria como uma historiografia que tensiona presença e sentido, que valoriza a dimensão epistemológico-crítico-pragmática e seus afetos como paciência, constância, tenacidade, modéstia, atenção, certo ceticismo (crítico) ou desconfiança, ira/fúria (justa ira) e o amor (RANGEL, 2021). Assim, o modo epistemológico-crítico-pragmático estaria em tensão constante com a dimensão estética e seus afetos.

Ao mesmo tempo, como aponta Marcelo Rangel, levando em consideração o excesso de sentido e o desinteresse pela historiografia, temos que ter cuidado com o tipo de relação estética com a história que estamos buscando. Há um risco de nos aproximarmos de relações de presença que não desafiem pressupostos, que não causem estranhamento, que não busquem contatos com as diferenças. A hipótese de Rangel é a de que

quanto mais nos afastamos de uma relação epistemológico-crítico-pragmática mais cuidadosa e confiante em passados e futuros, mais vamos perdendo as companhias

ideais à experiência do tempo e nos empobrecendo, nos distanciando dos afetos, experiências, dramas, orientações e sonhos que podem dar suporte e estimular uma relação crítico-criativa com a história (com o tempo, especialmente no que diz respeito à participação em seu movimento de transformação, de diferenciação) (RANGEL, 2021).

Aqui, o movimento de diferenciação é central, seja na relação epistemológico-crítico-pragmática proposta por Rangel ou na relação estética. Isto é, há grande demanda por presença, mas não é qualquer presença que nos interessa. É necessário que esta relação estética com a história não exista apenas para uma mera e constate atualização de nós mesmos, num círculo identitário vicioso.

Para Gumbrecht, há uma situação privilegiada na experiência estética que pode acontecer a partir da oscilação entre presença e sentido, no que o autor chama de *epifania*.

Com “epifania” não quero dizer, de novo, simultaneidade, tensão e oscilação entre sentido e presença; quero dizer, sobretudo, a sensação, citada e teorizada por Jean-Luc Nancy, de que não conseguimos agarrar os efeitos de presença, de que eles – e, com eles, a simultaneidade da presença e do sentido – são efêmeros (GUMBRECHT, 2010, p. 140).

São três elementos que compõem a epifania: 1) a ocorrência da tensão entre sentido e presença surge do nada; quer dizer, o componente da presença que constitui a experiência estética nunca pode ser estabilizado, ele simplesmente acontece; do nada e produzindo intensidade, e da mesma maneira se esvai. 2) a tensão entre sentido e presença possui articulação espacial, isto é, é um surgimento substancial em si mesmo e em todas as coisas; o exemplo heideggeriano do templo volta a nos auxiliar aqui,

o seu [do templo] seguro erguer-se torna assim visível o espaço invisível do ar. A imperturbabilidade da obra contrasta com a ondulação das vagas do mar e faz aparecer, a partir da quietude que é a sua, como ele está bravo. A árvore, a erva, a águia e o touro, a serpente e a cigarra adquirem uma saliência da sua forma, e desse modo aparecem como o que são (HEIDEGGER, 1977, p. 33).

Se a tensão surge do nada, numa emergência, podemos afirmar que é uma emergência do espaço. 3) por fim, a oscilação entre sentido e presença ocorre como um evento, numa temporalidade kairológica; isto é, o acontecer da tensão é inesperado, nunca sabemos quando a intensidade surgirá. Igualmente, não sabemos qual será a sua intensidade, qual será a sua força. E logo que o inesperado acontece, ele desacontece, some, desaparece.

Como num drible perto de área do adversário, ou um passe rompendo as linhas defensivas, a epifania é sempre um evento,

jamais poderemos prever se surgirá, ou quando; se surgir, não saberemos como será (mesmo se, retrospectivamente, formos capazes de descobrir semelhanças com outras belas jogadas que tivermos visto antes); desfaz-se, literalmente, à medida que surge. Não há fotografia que consiga captar uma bela jogada (GUMBRECHT, 2010, p. 143).



Desta forma, a epifania funciona como um momento favorável, uma situação que estimula a tensão entre efeitos de presença e de sentido, a tensão entre a dimensão estética e a dimensão epistemológico-crítico-pragmática das experiências e conhecimentos históricos. A epifania é um momento de plenitude, de serenidade e é também um gesto; conforme Marcelo de Andrade Pereira, “o gesto gesta uma plethora de sentidos, dados (pela sensação, como materialidade) e produzidos (pelo signo) (PEREIRA, 2010, p. 556), o gesto é então tomado como *forma-força* expressiva.

Como mencionamos anteriormente, a proposta gumbrechtiana não pretende uma substituição de culturas de sentido – campo hermenêutico, metafísica – por culturas de presença. Quer dizer, evidente que é possível comparar em seus significados certas formas de versos, ou tentar explicar certa cadência rítmica de uma prosa, mas, ao fazê-lo, nós estamos transitando da presentificação de passados para a sua interpretação, na terminologia de Gumbrecht: dos efeitos de presença aos efeitos de sentido. O autor nos apresenta um ótimo exemplo da oscilação entre eventos de presença e de sentido:

supostamente, na Argentina não se deve dançar tangos que tenham letra – mesmo se a surpreendente qualidade literária das letras de tango tenha sido sempre motivo de legítimo orgulho nacional. A razão por trás dessa convenção parece ser que, numa situação desequilibrada de simultaneidade entre efeitos de sentido e efeitos de presença, prestar atenção à letra de um tango tornaria muito difícil seguir com o corpo o ritmo da música; e a atenção assim dividida provavelmente tornaria quase impossível o deixar-se ir, aquele – literal – “deixar cair” o corpo no ritmo dessa música (GUMBRECHT, 2010, p. 138 e 139).

Não há complementariedade entre efeitos de presença e efeitos de sentido ou um momento no qual as tensões terminam e uma estruturação harmônica acontece; quem tentar encontrar a complexidade de significações das melancólicas letras de tango, por exemplo, deixará de encontrar a fusão dos movimentos do tango em seu corpo. Nesse sentido, a dinâmica presença/sentido é sempre uma relação instável, uma tensão, um desassossego, uma oscilação.

Quando dançamos uma roda de *caxambu*<sup>11</sup> – uma festa intermediária entre “cerimônia religiosa e diversão secular” (SLENES, 1992), quando recitamos os poemas de Ana Cristina Cesar ou falamos uma frase impactante de Angela Davis, estamos convocando esses artefatos históricos para uma nova vida,

os sons e os ritmos das palavras são atirados contra nossos corpos do mesmo modo que eram atirados aos corpos dos espectadores naquele tempo. Aí reside um encontro

---

<sup>11</sup> Caracterizada por ser uma dança em forma de roda, em que os participantes escravizados se movimentavam em sentido contrário ao do relógio (SLENES, 1995).

– uma imediatez, uma objetividade do passado-feito-presente – que não pode ser minado por nenhum ceticismo (GUMBRECHT, 2014, p. 24).

Uma escrita da história pautada na produção de presença não tem como objetivo uma verdade da racionalidade científica (*Wahrheit*), mas antes momentos de desvelamento (*Unverborgenheit*) da verdade (*Alétheia*), isto é, a presença de certos passados como parte da vida do presente. O que importa, sob a ótica da cultura de presença, é relacionar-se com os artefatos do passado de modo corporal.

#### **4. UMA AUTOESCRITA DA HISTÓRIA: HISTORIOGRAFIA DO CORPO E CORPOGRAFIA DA HISTÓRIA**

Neste capítulo, meu objetivo é produzir uma escrita que mostre coisas além das que aparecem neste momento em que você atenciosamente passa os olhos por estas palavras e letras. Estou aos poucos explicando que a proposta é formar – dar forma – às palavras, ao sentido e aos corpos que aparecerão nestas páginas virtuais de fundo branco de maneira diferente da que fiz nos capítulos anteriores. Se agora estou introduzindo, de maneira manifesta, a proposta e seus objetivos, o resto do capítulo pretende fazer com que outras partes do corpo que não apenas a consciência – sempre em busca de coerência e síntese - seja afetada. Em outros termos, poderia dizer que a intenção é produzir uma anti-narrativa e uma outra narrativa; uma escrita anti-historiográfica e uma outra historiografia.

##### **4.1. ANTIMANUAL DO USUÁRIO PARA UMA AUTOESCRITA DA HISTÓRIA**

Escrever sobre es(ins)crever o corpo, eis a pretensão destas últimas páginas. Colocar o corpo para escrever de outra forma, um gesto que produza uma escrita-fragmento, uma escrita como aparição e desaparecimento de um corpo-fantasma que não cessa de nos assombrar. Tal escrita poderia ser descrita (ou inscrita) como uma escrita ensaística; ensaio, aquela palavra que usamos sempre que tentamos escrever da forma como gostaríamos de escrever; ensaio, palavra que usamos para que nos permitam arriscar mais. Na escrita acadêmica, o texto-ensaio é por excelência um espaço de experimentação e de fuga. Dito isso, de maneira alguma há originalidade - no sentido de que é possível haver uma - na tentativa de escrever de outra forma, eu mesmo trago aqui duas referências. Nesse sentido, a vontade de uma escrita outra não é a vontade de fazer algo novo, mas de fazer algo diferente do que em geral se faz, algo diferente

do que eu mesmo venho fazendo, inclusive nesta dissertação. É sobretudo uma vontade de diferir, de mim, dos outros e dos outros eus.

Hans Ulrich Gumbrecht, em seu livro *1926: vivendo no limite do tempo* (1999), produz uma escrita historiográfica muito diferente daquela que estamos acostumados. Ele escolheu um ano em que aparentemente nada de importante (em certo sentido, histórico) aconteceu, e com base no que parece uma seleção de fatos apenas curiosos, ele produziu uma narrativa; ou escrita. Com a proposta explícita de que não há somente um início, Gumbrecht nos permite ir e vir no texto de maneira bastante aberta e livre; é um livro que ficamos confortáveis em abrir no meio, ou em ler um pequeno trecho e fechá-lo.<sup>12</sup> Estruturado em verbetes, o livro possui sessões que tentam ser mais descritivas, tentando alcançar tons de concretude e superficialidade como pensadas na produção de presença. Se deleitando no que seria o pecado original da historiografia, o anacronismo, Gumbrecht tenta fazer com que seus leitores também sejam seduzidos quando afirma que a intenção é justamente “fazer pelo menos alguns leitores esquecerem, durante o processo de leitura, que eles não estão vivendo em 1926. Em outras palavras: evocar alguns dos mundos de 1926, re-presentá-los, no sentido de torná-los novamente presentes” (GUMBRECHT, 1999, p. 10).<sup>13</sup>

Jean Luc Nancy é minha segunda referência em termos de escrita, especificamente o ensaio *58 indícios sobre o corpo* (2012), em que o autor produz um texto ensaístico e filosófico acerca da questão do corpo. Seu texto é dividido em 58 pequenos textos, 58 indícios que são fragmentos, espécie de aforismos, que nos mostram a força do pequeno, do menor, do pouco e do escasso, ao mesmo tempo que a força de sua escrita parece nos levar ao infinito na medida que caminhamos por cada letra, frase e palavra.

A proposta deste capítulo não é fazer uma historiografia do corpo, ou contar a história de um corpo, o que já apresentamos de alguma forma no primeiro capítulo, mas de produzir uma corpografia da história; apenas uma, dentre as infinitas possibilidades e impossibilidades. Ao mesmo tempo, busco tensionar essa separação inicial para produzir limites e misturas: da

---

<sup>12</sup> Em sua crítica ao realismo historiográfico, Hayden White busca na literatura modernista alternativas possíveis para a escrita da história, uma delas é justamente “o uso de novas técnicas para a representação da experiência de tempo e temporalidade. Exemplo: o uso da “ocasião de chance” para a liberação de “processos de consciência” que permanecem não conectados a um “tema específico”; obliteração da distinção entre tempo “interior e exterior” e representação de “eventos”, não como “episódios sucessivos de uma estória”, mas como ocorrências do acaso” (WHITE, 2006, p. 205).

<sup>13</sup> Mais recentemente, Gumbrecht escreveu sobre essa relação de proximidade corporal com certos passados quando, por exemplo, falou de sua relação com a sua ancestralidade e a experiência nazista na Alemanha, em que disse: “Sempre que sinto os solavancos de uma aeronave ao fim de um voo de San Francisco a Frankfurt ocorre-me um pensamento, ou talvez apenas um vislumbre dele, segundo o qual sou assombrado por um passado que de fato aconteceu lá – e é óbvio que existe um sem número de equivalentes subjetivos para o espaço assombrado da Alemanha” (GUMBRECHT, 2021, p. 127).

história, do corpo e da escrita. Além disso, poderia dizer que essas palavras são um exercício de autoescrita; em certo sentido, uma biocorpografia, um corpo (o meu corpo) que conta uma história e está inserido na sua história, que compõe: como algo que é composto por e composto de.

A intenção dessas palavras que vão aparecendo aos poucos nesta folha é certamente, em uma primeira camada, mostrar que toda historiografia, toda escrita, todo conhecimento é produzido por um corpo: masculino/feminino/os dois/nenhum dos dois, branco/negro/e além, lgbtqiap+, ricos/pobres, indígenas/não-indígenas, surdos/ouvintes etc. Entretanto, se os corpos são tão diversos, porque escrevemos de maneira tão parecida? Por qual razão nossas consciências ao se movimentarem em direção às páginas, letras e folhas tendem a esquecer que são corpos e que diferem? Não pretendo responder esta pergunta da mesma maneira que estou formulando ela, com ênfase no sentido e na objetividade, mas buscando outros sentidos e afetações da escrita; e essa é a resposta mais importante pois faz aparecer outros tantos corpos-camadas.

Luiz Simas (2019) fala em nanohistória, uma história que invoca a miudeza como ponto de partida, uma escrita das irrelevâncias, dos pequenos ou ainda, pensando com Benjamin, uma escrita da história dos vencidos e um gosto pelas historicidades esquecidas. Neste caso, o que me interessa é justamente a historicidade esquecida da própria pessoa que escreve, das pesquisadoras, dos historiadores. Vejam bem, algumas historicidades são forçosamente e estruturalmente esquecidas, mas há também um movimento relativamente geral de autoesquecimento, de encobrimento: no universal, na terceira pessoa e na autoridade da disciplina; Hayden White se utiliza da crítica da literatura modernista à literatura realista em busca de alternativas a esses esquecimentos, são elas: o “desaparecimento do “escritor” como narrador de fatos objetivos; quase tudo afirmado aparece na forma de reflexão na consciência da “dramatis personae”” (WHITE, 2006, p. 205), que coloca em xeque justamente a separação radical entre narração e fato narrado; e a “predominância de um “tom de dúvida e interrogação” na interpretação do narrador desses eventos aparentemente descrita de uma maneira “objetiva”” (WHITE, 2006, p. 205), que acaba produzindo uma ambiguidade na autoridade da fala.

Neste sentido, a miudeza e as irrelevâncias ou o que tomamos como miúdo e irrelevante me parecem interessantes ao pensar os gestos corporais que estão implicados na escrita, na leitura e na pesquisa; os pequenos corpos que nos acompanham e também fazem parte do processo e da criação. A mesa, as teclas, os cafés, os dias de chuva, as discussões, as palavras as quais nos afeiçoamos e sutilmente trocamos carícias; corpos, acontecimentos, coisas, pessoas que nos afetam e que afetamos durante a produção de conhecimento. É uma hipótese

radicalmente fenomenológica: voltar às coisas mesmas (corpos) e deixar que elas apareçam (também no/através do texto).

Deixar que os corpos apareçam é também deixar que o mal dito seja dito e que a boca suja possa falar, é liberar a carne “que deseja diferente, estranho, bizarro, distinto” (DE ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 214). Escrever e inscrever a vida é deixar que a língua e a linguagem dançam uma dança erótica. “Vida, infindável busca com a língua por novas sensações, novos prazeres, novos gozos, novos saberes, novos sabores e odores. A vida como a exploração da e na língua, como o roçar na e da língua, como língua e linguagem vivas” (DE ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 215).

Se meus dois capítulos anteriores procuraram falar de presença, em sua forma eles se expressaram majoritariamente através do sentido; a intenção deste terceiro é justamente tensionar isso que parece ser uma contradição. Não se trata de abandonar o sentido, afinal não é um abandono possível, mas de trazer mais visualidade para as letras, palavras e páginas, para que elas também façam ainda mais sentidos, sentidos de outras formas, para que façam sentido e façam presença.

Para finalizar esta narrativa-síntese, ainda bastante coerente acerca deste quarto capítulo, quero dizer que uma das minhas propostas é, digamos, me avizinhar em relação a alguns limites. Um deles: o tempo passado. Não é minha intenção, nesse momento, pensar um passado específico, datado, temporalizável como estamos acostumados a temporalizar. Os tempos que se farão presentes abaixo são incertos, às vezes passado, às vezes presente que se faz passado enquanto escrevo, às vezes futuro-imaginado. Passados longos, ancestrais, passados recentes e breves, passados que não passaram. Presentes presentes, presentes passados, presentes fugidios, presentes cheios e vazios. Futuros incertos, não-futuros, futuros impossíveis. Presentes-futuros-passados que nem conhecemos, que estão só invisíveis, salivando por um olhar. Talvez alguns nem se identifiquem com estas palavras-conceitos. Há vários tempos possíveis, todos passíveis de investigação historiográfica, de teorização, de visualidade e de ação, de muitos tipos de retomadas que no fundo não me parecem exatamente contraditórias.

Um segundo limite que tocarei é o da fonte histórica, porque a fonte analisada nesta parte da dissertação é o meu próprio corpo e os corpos que estão em contato comigo. É uma tentativa de ir além do “todo conhecimento vem de um corpo”, em seu sentido mais brando e evidente, e adentrar numa espécie de radicalização dessa afirmação. Ademais, me parece interessante inverter a lógica: todo conhecimento é feito por corpos, toda historiografia é produzida por corpos que analisam fontes, mas esse é o fim? E se os corpos que analisam e

produzem fossem analisados e produzidos? Ou melhor, e se os corpos fossem radicalmente visualizados, fossem presentificados, tomassem forma no corpo do texto e aparecessem como corpos cheios de sentido e sentidos cheios de corpos? Novamente, não pretendo responder a estas questões, ou melhor, as respostas estarão dispostas, mas não da mesma forma que as perguntas se dispuseram.

#### 4.2. CORPOS QUE FAZEM SENTIDO: INDÍCIOS, PEDAÇOS, PRESENÇAS

##### **Sonho que sonha o corpo**

Se eu começo com o sonho, é porque o sonho me fez começar. A inspiração, a ideia, ou o devaneio que me permitiu começar esta escrita aconteceu num sonho. Poderia pensar o sonho como um lugar pouco corporal, tendo em vista que o corpo permaneceria parado, enquanto a mente estaria trabalhando. Sabemos que corpo é mente e mente é corpo, então meu gesto é outro. Afirmo: o sonho é um lugar privilegiado para a produção de presença, pois é um espaço em que o sentido faz *pouco (ou menos ou mais) sentido*. O corpo que sonha transpira, treme, luta, grita, geme, goza, sorri, conversa. Corpo que sonha é corpo-criação, é corpo em constante movimento.

##### **Corpo penetrado**

Pensar corpo e dildo não é apenas pensar um objeto sem vida que penetra um corpo, mas pensar corpos em contato, corpos que se encontram. Penetrar é apenas um dos acontecimentos possíveis quando dois corpos se afetam. Nem o dildo é apenas dildo. O corpo inteiro pode ser uma experiência dildológica, pois todo o corpo é artifício e lugar de artesanaria de prazeres antes ocultados. Na língua, no dedão, no cu, na perna. Se a pele é o maior órgão do corpo, a pele é a maior zona erógena do corpo. Dildo é corpo, dildo é cenoura, dildo é látex, dildo é borracha, dildo é dedo, dildo é desodorante. Tudo cabe no cu, no gozo proibido do corpo branco e masculino. O “ânus é o centro erógeno universal situado além dos limites anatômicos impostos pela diferença sexual, onde os papéis e os registros aparecem como universalmente reversíveis (quem não tem um ânus?)” (PRECIADO, 2014, p. 32). Nesse sentido, uma política anal seria uma política sexual da multidão, e uma fenomenologia do cu seria antes uma cumenologia do fenômeno. Os cus se abrem para os dildos e para as diversas formas de erotizar os encontros entre corpos.

## técno corpo

Em 2022, todo corpo é um NFT (non-fungible token), token não fungível. Algo único, insubstituível, específico, individual. Cada dedo é um dedo, cada axie é um axie<sup>14</sup>, cada pêlo de cabelo branco é um, cada gota de suor é única. Tokens não fungíveis possuem criptografias digitais verificáveis, assim como um corpo possui suas próprias criptografias, como o DNA e as digitais. Linhas de código nos blocos virtuais da Blockchain<sup>15</sup>, linhas de pele nos dedos de cada ser humano: únicos, não intercambiáveis, exclusivos.

Em 1926, Gumbrecht diria que todo corpo é um avião, biplanos e monoplanos, hélices de madeira. “Juntos, o avião e o piloto parecem um centauro, com uma cabeça minúscula e um corpo imenso” (GUMBRECHT, 1999, p. 53). Corpo-máquina, códigos secretos, número de identificação, fabricação do corpo.

Corpo-busto:

processo no qual algumas de suas partes se perdem, sendo substituídas pelo corpo do avião. O que resta do piloto se integra ao corpo da máquina, e a vida do piloto depende justamente da capacidade do avião de aderir a ele como numa engrenagem de peças mecânicas (GUMBRECHT, 1999, p. 53).

c o r p o desintegrado

O “corpo humano que se desintegrou por completo” (GUMBRECHT, 1999, p. 53). Em 1926, corpo desintegrado significa: um corpo que é máquina (assim como o avião) + uma mente humana, um cérebro que controla essa máquina; tudo do corpo que não é mente é carne inútil. Então joga-se fora a carne inútil e: máximo potencial.

<sup>14</sup> Personagem do Axie Infinity, um jogo online baseado em NFT, com o lastro na criptomoeda Ethereum. Há cerca de 2 milhões de usuários, jogadores/investidores.

<sup>15</sup> “A blockchain (também conhecido como “o protocolo da confiança”) é uma tecnologia de registro distribuído que visa a descentralização como medida de segurança. São bases de registros e dados distribuídos e compartilhados que têm a função de criar um índice global para todas as transações que ocorrem em um determinado mercado. Funciona como um livro-razão, só que de forma pública, compartilhada e universal, que cria consenso e confiança na comunicação direta entre duas partes, ou seja, sem o intermédio de terceiros. Está constantemente crescendo à medida que novos blocos completos são adicionados a ela por um novo conjunto de registros. Os blocos são adicionados à blockchain de modo linear e cronológico. Cada nó - qualquer computador que conectado a essa rede tem a tarefa de validar e repassar transações - obtém uma cópia da blockchain após o ingresso na rede. A blockchain possui informação completa sobre endereços e saldos diretamente do bloco gênese até o bloco mais recentemente concluído” ver mais em BLOCKCHAIN, 2022.

Em 2022, prefiro pensar: técncorpo como técndiversidade (HUI, 2020): o avião é tecnologia e os espíritos também são; o corpo pelado é tão tecnológico quanto o corpo vestido. A carne do corpo não é peso morto, a não ser que pensemos outra lógica da vida /morte. A mente é carne, não esqueçamos. Em 2022: máximo potencial = diversidade de técnicas e de corpos.

### **a “vozcidade”<sup>16</sup> do vírus, ou o meu corpo como atmosfera da pandemia**

p. Faz três semanas que não leio um parágrafo. O aniversário de não-leitura é uma angústia, mas não aquela angústia sufocante dos momentos de ansiedade ou pânico, aquela dor no peito fulminante. Funciona, sim, como um incômodo; diz uma amiga querida referindo-se à cólica menstrual, a do início de seu ciclo, “não dói muito, mas é constante, é uma companheira fiel e está sempre andando comigo”. A ocorrência de que não leio um parágrafo há três semanas seria pouco relevante à exceção do fato de que sou um pesquisador inserido na área das humanidades, isto é, como poderia minha existência não depender do ato de ler?

p. Ir ao mercado deixou de ser um momento rotineiro e mecânico, aquele tipo de tarefa que eu fazia mais por necessidade do que qualquer outra coisa. Aquela tarefa em que, para fazê-la, eu encontrava um tempinho no meio de tantas outras, essas sim importantes. Ir ao mercado tornou-se o único, ou um dos únicos momentos semanais em que, eu, pessoa em isolamento social, saio de casa, o único evento social possível. Caminhar, tomar um sol e enxergar o horizonte marianense que se forma no encontro dos céus com as montanhas. Entrar em contato com a rua, com as pessoas, com a cidade. Agora existe um dia semanal para tudo isso.

p. Às vezes me pego imaginando estar em espaços que até ontem eram banais: um bar, relativamente pequeno, que toca choro nas terças-feiras e jazz nas quintas-feiras. Um café-livraria, que servia como uma fuga de casa e a oportunidade de criar novos espaços de leitura. O restaurante vegetariano da esquina, com buffet livre de R\$ 15,00. Me imagino brincando nos espaços abertos, visitando ou conhecendo novas cidades, caminhando por ruas desconhecidas

---

<sup>16</sup> A palavra “vozcidade” é uma das possíveis traduções para a palavra *Stimmung*, tão cara à Gumbrecht. Segundo Thamara Rodrigues, “poderíamos traduzi-la como humor, aquele estado de espírito interior, difícil de descrever, precisamente solitário. Pode-se também traduzir a palavra por atmosfera, algo que está no nosso entorno, exerce influência sobre nossos corpos, pode ser intuída coletivamente, mas não pode ser posicionada de forma objetiva. Em alemão, o termo reúne as palavras *Stimme* (voz) e *Stimmen* (afinar um instrumento musical). Gumbrecht nos convoca a um exercício que desafia nosso poder de discernimento, a ocupar aquele abismo no qual a linguagem e sentidos plenos não são capazes de nos confortar. Mas, no qual estamos profundamente afinados com a vida e, por algum ângulo, sendo observados pela morte (RODRIGUES, 2019).



e visualizando o mesmo horizonte de uma outra maneira. Passam os dias e alguns espaços pedem minha presença. Eu também sinto saudade.

p. Dentro da grande crise do covid-19, há outras tantas crises, cada qual com suas peculiaridades, mas todas elas articulam uma mesma característica especialmente maligna: a pandemia é de um vírus respiratório, que implica em isolamento social, portanto temos necessariamente que lidar com esse momento da maneira mais solitária possível. A própria crise nos impede de lidarmos com ela através de afetos, do toque, do calor dos corpos e das relações humanas intimamente conectadas pela proximidade.

p. Os bons dias, em geral, estão relacionados a algum acontecimento-diferença, isto é, um momento que ocorre e nos translada dos automatismos, da falta de presença, do autodistanciamento. Momento em que voltamos a ter certa atitude criativa perante o mundo; que através de sua capacidade de diferir—de todos os outros momentos da quarentena, da rotina, da vida—, possui uma potência fundamental para transformar. Nesse caso específico, transformar um dia qualquer, triste, tedioso em um dia bom de ser vivido. Três acontecimentos desse estilo vieram até mim nos últimos dias: conversar de olhos fechados, fazer um certo movimento ao contrário pela primeira vez e, por último, perceber o lado oposto da janela do banheiro, que no fim era a própria varanda do apartamento em que estamos vivendo. Momentos que podem ser lidos como triviais ou mesmo banais, mas que acabam proporcionando um deslocamento intenso. O ato de conversar de olhos fechados, por exemplo, algo que não lembrava a última vez que havia feito, me fez sentir a maneira como o escuro enraíza o instante enquanto os sons saem dos meus lábios recém redescobertos. Eu falava e, junto do falar, imagens iam surgindo dentro das minhas pálpebras, a escuridão tinha forma e textura em bordas, fazendo com que um novo tipo de imagem surgisse. A ação de realizar um movimento usual ao contrário pela primeira vez também surge como uma diferença criativa no meio de uma quarentena que fortalece a mesmice. Um movimento bobo, como o de juntar as pontas dos dedos e levá-los à boca, para um leve beijo sonoro e posterior abertura da mão em direção ao alto, como fazemos quando queremos afirmar a delícia de um prato de comida, feito pela primeira vez de maneira contrária, de trás pra frente, surge como um ato criativo que inaugura novos movimentos corporais, uma certa confusão de si e um desajeito cômico. Por sua vez, a descoberta de uma conexão entre dois espaços da casa que antes só eram vividos enquanto lugares separados, também traz alegria, isto é, a descoberta veio seguida de boas risadas que afirmavam: “estamos aqui há semanas e não sabíamos que a janela do banheiro dava na varanda?”. Todos esses acontecimentos trazem elementos que atualizam a experiência do

momento, criando uma ruptura com a sucessão vazia do tempo linear, reforçada pela quarentena, e instaurando um momento oportuno capaz de novas possibilidades.

### **Corpos mortos presentes**

Gosto de pensar que cada vez que coloco o blusão velho, marrom escuro e cheio de bolinhas que pertenceu a minha vó, seu corpo aparece de alguma forma; igualmente, quando uso as camisas velhas, de cores estranhas e sem alguns botões do meu vô. Recentemente, descobri casualmente uma bicicleta antiga, que estava há décadas sem uso na casa em que meu vô vivia, fui buscar, pedi que trocassem os pneus e verificassem os freios e logo estava andando com ela diariamente. Me contaram que era uma paixão do meu vô, o corpo-bicicleta, um xodó; adorava reformá-la e a mantinha viva. Sinto que agora também estou mantendo seu corpo vivo. Às vezes, quando atravesso a sala em direção à cozinha da casa onde vivo, a casa dos meus pais, vejo de relance minha vó sentada, no meio do sofá grande em que seu corpo gostava de ficar; sem se escorar, com as pernas juntas, olhando em direção à televisão – mesmo que estivesse desligada -, ela frequentemente pedia que eu ligasse a televisão ou aumentasse o volume. Vó Lúcia não gostava muito de nos visitar, não porque não desfrutava nossa companhia, mas porque não ficava à vontade quando ficava muito tempo fora de sua casa. Cada vez mais sinto uma proximidade com os desconfortos dela, a necessidade de um espaço, de uma casa que seja casa-canto. Acho que gosto de usar seus blusões marrons, velhos e com bolinhas pra sentir meus desconfortos abraçados por ela. “Os mortos são gente como os outros”, afirma Philippe, interlocutor de pesquisa de Vinciane Despret (DESPRET, 2021); para ele, médium, a afirmação é óbvia, pensar a comunicação com os mortos é algo tão comum quanto pensar a comunicação com os vivos. Os cheiros, toques, sons e imagens dos mortos acontecem, assim como dos vivos. O que faz Philippe, e o que fazem médiuns em geral, através de técnicas específicas, é de reduzir a distância entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos e construir maneiras de aproximação entre corpos vivos e corpos mortos. O que fazem os médiuns é produzir a presença dos mortos.

### **corpo ininteligível invisível silencioso**

**corpo**

O eu-tímido entra na nova sala de aula, é seu primeiro dia. Ele não entra com a cabeça cabisbaixa, já aprendeu que esse é um gesto imperdoável. Seu corpo entra com a cabeça erguida e, ao olhar para todas as presentes, não encontra nunca um outro olhar. É seu segredo: olhar todos é olhar ninguém. O perigo de sentir uma vergonha irreparável sempre o acompanha, e o olhar do outro é, ao mesmo tempo, quem julga e quem é julgado. O tímido, refém do olhar, não quer nunca ter seu corpo descoberto, ainda que, evidentemente, não exista nada para descobrir. Ele entra, busca seu lugar, nunca na frente e nunca no meio. As paredes das laterais e do fundo trazem-no segurança. O tempo é outro. O tempo não é cronológico, mas kairológico. A sensação do tímido é um eterno agora, sempre vigilante de si, como se assistindo um filme no qual também atua. Com olhar evitativo, o tímido assiste à aula; ao mesmo tempo, seu corpo anseia sair de si e se desencontrar com outros corpos. Se isolar é, também, permanecer o mesmo. Sua mão quer tocar, seus olhos querem olhar, seu nariz quer cheirar. O corpo que é presença faz sentido e sabe que a potência do reconhecimento, do estar-no-mundo, acontece em um encontro e nunca pode ser feito sozinho. O tímido, então, percebe. O medo de ser completamente transparente, de ser visto nu, é, igualmente, o medo de não ser visto, de não ser reconhecido como outro. A sala de aula torna-se um espaço-paradoxo. Corpo que deseja estar ali, e não deseja, que quer ser visto sem se deixar olhar. Quer ser transparente sem transparecer. O ~~corpo~~ é um impossível.

**corpo****c**

a  
i  
n  
d  
o

na bicicleta. ultrapasso o carro parado. logo estou atrás de outro. lá vem o caminhão. na direção contrária. e se meu corpo fosse um pouco mais pro lado. e se eu me jogasse na sua frente. pedalo. pedalo. pedalo. que dia lindo de sol. a luz aquece e ilumina meu corpo. o morro ao fundo em toda sua imensidão. detalhes do ir e vir. e se meu corpo caísse. embaixo do caminhão. das rodas. e se elas passassem violentamente por cima de meu corpo. provavelmente minha bicicleta ficaria amassada. e meu corpo.

\*

se eu estivesse andando de bicicleta no céu, sentiria vertigem e

c  
a  
i  
r  
i  
a

até embaixo do caminhão onde achariam meu corpo. olhos fechados ou estalados? para onde apontariam minhas pernas e braços? o sangue seco é diferente do molhado? a cena visceral causa vertigem. novamente eu

c  
a  
i  
o

e pergunto:

quando vou ficar de pé?

**Um corpo virtual em palavras-imagens**

toda palavra é imagem, toda imagem pode ter um sentido. o corpo-presença aparece virtualmente em forma de letras num fundo branco. as imagens se contaminam. mistura. corpo de sentido. corpo que faz sentido e faz presença.

FIGURA 1 – CORPO #1



FONTE: IMAGEM DO AUTOR

corpo-ecrã: gota que desliza pela tela que é corpo, gota que atravessa o corpo que é outro, gota que é mediação, inevitável

\*

FIGURA 2 – CORPO #2



FONTE: IMAGEM DO AUTOR

tela-ecrã queimada, corpo mediado pelo sol, corpo quente

\*

FIGURA 3 – CORPO #3



FONTE: IMAGEM DO AUTOR

corpo-outro de estrelas mediado pela hipermetropia, ecrã sem foco. disperso. pele distraída que esquece suas pintinhas. céu celular sem âmago pois infinito.

### **corpos referenciados**

meus dedos (1995 – 2022)

gumbrecht (1948 - )

nancy (1940 – 2021)

pão com alho (2022)

café (2020, 2021, 2022)

stengers (1949 - )

miados dos gatos da rua (2022)

mesa branca (2019, 2021, 2022)

débora, minha amiga (1997 - )

viagem para porto alegre (2022)

andré e thamara, relatório de qualificação (2021)

whatsapp (2020, 2021, 2022)

síndrome de impostor (2020, 2021, 2022)

hh magazine (2021, 2022)

sessões com jordana, minha psicóloga (2020, 2021, 2022)

outros tantos, infinitos corpos. Referências invisíveis, mais/menos importantes, centrais, conscientes. tanto faz e fez. são corpos pois existem.

### **Corpo que dança**

Um corpo que dança é sobretudo um corpo vivo, mas não quero falar de dança profissional, ou dança que dança passos e coreografias pré-estabelecidas, não porque estas sejam menos

importantes em contrapartida à dança mais improvisada e, portanto, mais genuína. Essa dicotomia pouco me interessa, ainda mais se pensarmos em termos de hierarquias. Viram? Já estou novamente escrevendo de forma explicativa, procurando significados estabelecidos e sínteses, fixando as palavras e suas possíveis relações. Talvez eu devesse parar de escrever e dançar, aqui nesse quarto de onde escrevo. Quem sabe a única forma de falar em dança seja dançando, mas não quero acreditar nisso; se acreditasse, nem estaria fazendo este trabalho. Me pergunto se as palavras podem dançar, se em alguma parte desta dissertação as palavras dançaram aos olhos de quem as lê, se alcançaram o êxtase e a elevação e não apenas o entendimento das coreografias e o sentido da estrutura do ritmo (GUMBRECHT, 2012). Talvez esteja errado, mas gosto de pensar que enquanto escrevo, minhas mãos dançam uma dança muito particular, uma dança com os botõezinhos, com o computador. Dançam intimamente, se tocando suavemente, às vezes mais devagar, às vezes mais rápido, como se se provocassem. Dançam uma dança erótica, em que os olhos se encontram e dizem tanto, em que dizem páginas e páginas sobre seus encontros furtivos.

\*

Se a dança é movimento, não são apenas os corpos vivos que dançam, os mortos também. Mesmo o corpo mais parado e fixo dança, pois se movimenta. O sangue corre nas veias (ou para de correr), os ossos vão trocando de cor, a pele se degrada até deixar de ser. O movimento do corpo só para quando os ossos terminam num saco preto de lixo na cova onde o corpo morto é enterrado. Mas será que para? Talvez Bataille (2021) estivesse certo e sejamos seres contínuos e o movimento continue, corpos que se transformam em outros corpos: alma, terra, água, planta, minério, poeira. Um corpo que termina mas continua dançando como tantos outros.

### **corposimbióse**

bichos, cianobactérias, ar, água, humanos ancestrais, não-humanos ancestrais, ambientes, fungos, plantas, minerais, espaços, terras, mares, morros, árvores.

De certo modo, todos os corpos se tocam: o mundo é tecido pela contiguidade de todos os corpos, entre os quais o ar, o som, os sensores e aromas, e todas as outras modulações da matéria que tecem incessantemente o tecido cerrado e fino do universo (NANCY, 2015, p. 45).

Simbiose: relações que estabelecem entre si organismos heterogêneos. Comunidade solidária. “É preciso pensar a história natural a partir das simbioses, e não da hereditariedade” (SÜSSEKIND, 2018, p. 173).



Simbiogênese: relações que estabelecem entre si organismos heterogêneos e o surgimento de novos organismos. Origem da vida e dos corpos. Cosmogonia ecológica.

Corpos que formam outros corpos, simbi-entes passeando pela terra, vida multiespécie.

Não existe algo como o indivíduo, a não ser que pensemos indivíduo fora e além do humanismo e do liberalismo. Todo indivíduo é uma comunidade, um agregado, um puxadinho de existências que se encontram para negociar e tomar cerveja.

Corpos humanos são sempre menos-que-humanos e mais-que-humanos (STENGERS, 2010).

### **Depois de depois de depois de aprender com a história**

Depois de depois de depois de aprender com a história:

corporifica-se o tempo

afetiva-se o tempo

sente-se o tempo

e então podemos retemporalizar a história e reaprender a *aprender*. Aprender como o corpo aprende a sentir o sol quente na pele, ou o como o corpo aprende o toque que lhe dá prazer, se é toque leve ou forte, se é voz no ouvido ou olho no olho. Ou se é nenhum. Ou se é tudo isso. Aprender a escutar novamente a “vozcidade” (GUMBRECHT, 2011, p. 41), uma tradução possível na impossibilidade da tradução, da vida e dos climas históricos. “Não sabemos muito bem por quê, mas os corpos são afetados” (GUMBRECHT, 2011, p. 42) afetados pelas vozes, músicas, sons e pelo tempo, o tempo que passa, o tempo que é e o tempo que faz.

## **5. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Nesta dissertação, busquei tematizar as questões do corpo e da temporalidade na historiografia, tendo como preocupação as formas e visualidades da escrita da história. Partindo da fenomenologia, sobretudo de autores que radicalizam a questão do corpo nessa tradição, Hans Ulrich Gumbrecht e Jean-Luc Nancy, prossegui com a intenção de investigar maneiras

possíveis de nos relacionarmos com os passados que não fossem exclusivamente através do conceito e do sentido, buscando perceber formas que afetassem outras partes do corpo. Quero entender os passados, os presentes e os futuros e quero tocá-los; quero aprender sobre tudo isso e também quero cheirar e escutar. Para produzir esta investigação, foi necessário fazer uma crítica a certa concepção de temporalidade presente na história disciplinar, a saber, a que coloca um grande abismo entre passado, presente e futuro, perdendo de vista partes fundamentais da realidade e dos corpos, que existem.

A partir da fenomenologia e de uma crítica a certa compreensão de temporalidade, pude compreender a questão do corpo como uma demanda ético-política (RANGEL 2019), de Gumbrecht e Nancy, autores que buscaram tematizar a questão do corpo a partir de demandas contemporâneas e a partir de seus próprios corpos. O corpo surge para esses autores como uma urgência do agora e como uma necessidade de busca pela diferenciação: dos corpos, dos sentidos dos corpos e da história. Gumbrecht tematiza a questão da produção de presença, modo de relação com o mundo e com outros seres e existências eminentemente corpórea, ou ainda como uma relação que também afeta outras partes do corpo que não somente a mente e a consciência. Por sua vez, Nancy, através de uma ontologia do corpo, mostra a possibilidade de pensar partes dos corpos que geralmente ficam escondidas nos saberes e nas filosofias, e a própria possibilidade de pensar corpos para além de corpos humanos.

Ambos autores me levaram a pensar sobretudo a questão da escrita historiográfica na medida que em que as palavras, além de significados e sentidos, podem produzir presença e incorporar diferentes gestos. Ao me confrontar com a demanda ético-política dos autores, pude perceber meu próprio confronto com a questão do corpo, assim, tentei eu mesmo radicalizar a questão do corpo, a partir do meu corpo e de corpos que são contemporâneos a mim; a partir daí, outros gestos e outras visualidades surgiram na minha escrita e pude dizer as coisas em formas diferentes.

No segundo capítulo, pude adentrar em uma breve história dos sentidos do corpo, ou ainda em como o corpo apareceu em algumas tradições filosóficas, em certas historiografias e em outras antropologias. Meu esforço foi reforçar que há justamente uma história de concepções, reflexões e aparições da questão do corpo, ao mesmo tempo que fui mostrando algumas lacunas, vazios e espaços em que posteriormente pude mergulhar e produzir outros olhares e outras escutas para o corpo. Também busquei modos de perceber, encarar e sentir o corpo que me pareciam mais produtivos para adentrar com seriedade em uma reflexão teórica acerca do corpo pensando com Jean-Luc Nancy.

No terceiro capítulo, investiguei minuciosamente a noção gumbrechtiana de presença, tendo como lastro a questão do corpo e de que maneira a presença acaba sendo algo radicalmente corporal. Ao mesmo tempo, pude desenvolver reflexões acerca da temporalidade contemporânea também a partir de Hans Ulrich Gumbrecht, e em seguida, ao relacionar corpo, temporalidade e presença, fui capaz de pensar as condições de possibilidade do conhecimento histórico contemporâneo e as formas de escrita da história.

No quarto capítulo, busquei demonstrar como o corpo se apresenta enquanto uma urgência também para mim, enquanto corpo-pesquisador que escreve esta dissertação. Para isso, produzi uma escrita historiográfica experimental, que mantivesse questões de sentido e significado, mas que buscasse sempre seus limites a partir da presença, das visualidades da escrita e do volume da linguagem. Minha intenção foi justamente tentar fazer outras partes do corpo visíveis nas palavras que saíram dessas mãos e dessa cabeça, foi contar uma história com o corpo, ainda que todas as histórias se contem com os corpos.

## 6. REFERÊNCIAS

- ANDRADE JÚNIOR, Gualter de Souza. A liberdade no pensamento de Heidegger e Gadamer. **Revista Eletrônica do Curso de Direito–PUC Minas Serro**, n. 1, p. 51-73, 2010.
- ANKERSMIT, Franklin Rudolf. **Sublime historical experience**. Stanford University Press, 2005.
- ARAÚJO, Valdeí Lopes de. Para além da autoconsciência moderna: a historiografia de Hans Ulrich Gumbrecht. **Vária história**, v. 22, p. 314-328, 2006.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993.
- ARMANI, Carlos Henrique. Reflexões sobre o contexto na História Intelectual: entre a virada linguística e o novo materialismo filosófico. [S.l.]: **Tempos Históricos**, v. 19, 2015.
- ARTAUD, Antonin. **Para acabar com o juízo de Deus**. Editora Moinhos, 2020.
- ASSUNÇÃO, Marcelo FM de. Intelectualidades negras e a escrita da história. **Revista de Teoria da História**, v. 22, n. 2, 2019.
- BARCO, Aron Pilotto. A concepção husserliana de corporeidade: a distinção fenomenológica entre corpo próprio e corpos inanimados. **Synesis**, v. 4, n. 2, p. 1-12, 2012.
- BATAILLE, Georges. **O Erotismo**. Tradução Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- BATISTA, João Bosco. A verdade do ser como aletheia e errância. **Existência e Arte**, v. 1, n. 1, p. 1-5, 2005.

BLOCKCHAIN. In: **Wikipedia, a enciclopédia livre**. Flórida: Wikimedia Foundation, 2022. Disponível em: < <https://pt.wikipedia.org/wiki/Blockchain>>. Acesso em: 16 de abril de 2022.

BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. **Cadernos de leituras**, 1988.

\_\_\_\_\_. **Precarious life**. London: Verso, 2004.

CARR, David. **Experience and history: Phenomenological perspectives on the historical world**. Oxford University Press, 2014.

COELHO JUNIOR, Nelson Ernesto. Consciência, intencionalidade e intercorporeidade. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v. 12, n. 22, p. 97-101, 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103863X2002000100010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103863X2002000100010&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 11 mai. 2021.

CONTINENTINO, Ana Maria Amado. **A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Teologia de Ciências Humanas da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2006.

DA COSTA, Denise Magalhães. Corpordeidade e existência em Heidegger. **Revista Ideação**, v. 1, n. 38, p. 147-158, 2018.

DA SILVA RAMOS, André. Dos Limites da Historiografia Moderna à Abertura de Novos Horizontes: Tempo Histórico, Linguagem e Ética a partir de Berber Bevernage e Hans Ulrich Gumbrecht. **Revista Expedições**, Morrinhos/GO, v.11, Fluxo Contínuo, jan/dez. 2020.

DARDEAU, Denise; RODRIGUES, Carla. “É preciso comer bem” ou o cálculo do sujeito. **Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia**, nº 3. 2018.

DELEUZE, Gilles. **Espinoza e o problema da expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.

\_\_\_\_\_. **Espinoza – filosofia prática**. Tradução: D. e L. Lins. São Paulo: Escuta, 2002, p. 23-24.

DEMETRI, Felipe Dutra. Judith Butler: filósofa da vulnerabilidade. **Lugar Comum–Estudos de mídia, cultura e democracia**, n. 52, p. 175-187, 2018.

DE ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. (MAIS) CULINOS: outras possibilidades de corpos e gêneros para as carnes sexuadas pela presença de um pênis. **Outros Tempos: Pesquisa em Foco-História**, v. 17, n. 29, p. 260-281, 2020.

\_\_\_\_\_. O que quer, o que pode esta língua?: narrativas do corpo na poesia e na prosa de Glauco Mattoso. **Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 7, n. 10, 2013.

DE OLIVEIRA, Fernando Bonadia. Desmortificar o corpo: Deleuze leitor de Espinoza. **Redação - Colunas Tortas**, 2017. Disponível em: [Gilles Deleuze | Colunas Tortas](#). Acesso em: 08 mai. 2021.

DE OLIVEIRA, Maria da Glória. Os sons do silêncio: interpelações feministas decoloniais à história da historiografia. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, v. 11, n. 28, 2018.

DESPRET, Vinciane. Pesquisar junto aos mortos. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 22, n. 1, p. 289-307, 2021.

DINIZ, Ligia Gonçalves. **Imaginação como presença: o corpo e seus afetos na experiência literária**. Curitiba: Editora UFPR, 2020.

DOMANSKA, Ewa. Frank Ankersmit: From narrative to experience. **Rethinking History**, v. 13, n. 2, p. 175-195, 2009.

\_\_\_\_\_. The material presence of the past. **History and theory**, v. 45, n. 3, p. 337-348, 2006.

ESCUADERO, Jesús Adrián. **El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927**. Herder Editorial, 2015.

FERRAZ, Wagner. Estudar o Corpo: do que (não) se trata. In: FERRAZ, Wagner; MOZZINI, Camila (Org). **Estudos do corpo: encontros com arte e educação**. Porto Alegre: INDEPIN, 2013.

FICO, Carlos; POLITO, Ronaldo. **A história no Brasil 1980-1989. Elementos para uma avaliação historiográfica**. Ouro Preto: UFOP, 1992.

GARCÍA, E. A. O corpo vivido e o movimento da vida em M. Merleau-Ponty e R. Barbaras. **Cadernos Espinosanos**, n. 27, 131-158, 2012.

GREINER, Christine. **O corpo: pistas para estudos indisciplinados**. São Paulo: Annablume, 2013.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. A presença realizada na linguagem: com atenção especial para a presença do passado. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, v. 2, n. 3, p. 10-22, 2009.

\_\_\_\_\_. **Atmosfera, ambiência, Stimmung: sobre um potencial oculto da literatura**. Contraponto, 2014.

\_\_\_\_\_. Depois de “Depois de aprender com a história”, o que fazer com o passado agora. **Aprender com a história**, p. 25-42, 2011.

\_\_\_\_\_. **Em 1926: vivendo no limite do tempo**. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Record, 1999.

\_\_\_\_\_. **Graciosidade e Estagnação: Ensaios Escolhidos**. Introdução e organização Luciana Villas Bôas; Tradução Luciana Villas Bôas, Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2012.

\_\_\_\_\_. Pensamento Arriscado: intelectuais como catalisadores de complexidade. **Folha de São Paulo**, Caderno Mais, p. 18-19, 2001.

GUMBRECHT, Hans Ulrich; PINTO BELLIN, Greicy. Um contraponto à comparação: Seis considerações sobre o engajamento com um passado pós-histórico. **rth |**, Goiânia, v. 24, n. 2, p. 119–127, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/69677>. Acesso em: 22 maio. 2022.

GUMBRECHT, Hans Ulrich; SOARES, Ana. **Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir**. Contraponto; PucRio, 2010.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Por uma filosofia das matas. **HH Magazine - Humanidades em rede**, Mariana, dez 2019. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/809-2/>. Acesso em: 27 de fevereiro. 2021.

\_\_\_\_\_. **Por uma Filosofia Popular Brasileira**. Outras Palavras, São Paulo, 04 fev de 2020. Disponível em: <https://outraspalavras.net/descolonizacoes/por-uma-filosofia-popular-brasileira/>. Acesso em: 25 maio de 2021.

HARAWAY, Donna J. **Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene**. Duke University Press, 2016.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Ed.: Edições 70. Tradutora: Maria da Conceição Costa, 1977.

HUI, Yuk. **Tecnodiversidade**. Ubu Editora, 2020.

LEMINSKI, Paulo. **Toda poesia**. Editora Companhia das Letras, 2013.

MALUF, Sônia Weidner. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. **Esboços: histórias em contextos globais**, v. 9, n. 9, p. 87-101, 2001.

MORAIS, Janaina de Araujo. Corpo e corporalidade: a caminho de um estado da arte. **Csonline-revista eletrônica de ciências sociais**, n. 22, 2016.

NANCY, Jean-Luc. 58 indícios sobre o corpo. **Revista da Universidade Federal de Minas Gerais**, v. 19, n. 1 e 2, p. 42-57, 2012.

\_\_\_\_\_. **Corpus**. Tradução de Tomás Maia. Lisboa: Passagens, 2000.

\_\_\_\_\_. **Corpo, fora**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2015.

NASCIMENTO, Kelvis; OLIVEIRA, Rayane (Org). **Práticas sociais contemporâneas: gênero e sexualidade, poder e reconhecimento**. Natal: EDUFRN, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução e notas explicativas da simbólica nietzscheana de Mário Ferreira dos Santos. 6. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

PAZETTO, Debora. Corpo e descolonização na arte brasileira contemporânea. **Artefilosofia**, v. 15, p. 120-132, 2020.

PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. Precisamos falar sobre o lugar epistêmico na Teoria da História. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 88-114, abr/jun. 2018.

PEREIRA, Marcelo de Andrade. A dimensão performativa do gesto na prática docente. **Revista Brasileira de Educação**, v. 15, p. 555-563, 2010.

POCHAPSKI, Gabriel José. O corpo como espaço de inscrição dos acontecimentos: ressonâncias foucaultianas na historiografia brasileira. In: FORTES, Lore; NASCIMENTO, Kelvin; OLIVEIRA, Rayane (Org). **Práticas sociais contemporâneas: gêneros e sexualidade, poder e reconhecimento**. Natal: EDUFRN, 2019.

POCHAPSKI, Gabriel José; BRITO, Fábio Leonardo Castelo Branco. Corpo, acontecimento e diferença: Deleuze e Guattari e a historiografia, uma entrevista com Durval Muniz de Albuquerque Júnior. **História Unisinos**, v. 24, n. 1, p. 149-156, 2020.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Edições n-1, 2014.

RAMÍREZ, Mario Teodoro. Pensar desde el cuerpo: de Merleau-Pünty a Jean-Luc Nancy y el nuevo realismo. **Eidos**, n. 21, p. 221-236, 2014.

RANGEL, Marcelo de Mello. A urgência do ético: o giro ético-político na teoria da história e na história da historiografia. **Ponta de Lança**, São Cristóvão, v. 13, n. 25, p. 27-46, jul./dez. 2019. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/pontadelanca/article/view/12619>>. Acesso em: 03 jul. 2020.

RANGEL, Marcelo de Mello. Ensino de História: temporalidade, pós-verdade e verdade poética. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, p. e0110, 2021. DOI: 10.5965/21751803ne2021e0110. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/21751803ne2021e0110>. Acesso em: 1 set. 2022.

RANGEL, Marcelo de Mello; DE ARAÚJO, Valdei Lopes. Entrevista com Hans Ulrich Gumbrecht. **Artefilosofia**, v. 13, n. 25, p. 19-32, 2018.

RODRIGUES, Tamara. Aprendizado de amor e de morte. **HH Magazine - Humanidades em rede**, Mariana, dez 2019. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/aprendizado-de-amor-e-de-morte/>. Acesso em: 28 abril. 2022.

RUFINO, Luiz. Lajeiro tão grande. Prefácio. In: SIMAS, Luiz Antônio. **Pedrinhas Miudinhas**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

RUNIA, Eelco. **Moved by the Past: Discontinuity and Historical Mutation**. New York: Columbia University Press, 2014.

SÁNCHEZ, Oscar Barrera. La excritura ontológica-social del cuerpo en la obra de Jean-Luc Nancy. Iberofórum. **Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana**, v. 4, n. 8, p. 148-162, 2009.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. Corpo e história. **Cadernos de subjetividade**. Núcleo de estudo e pesquisa da subetividade – Programa de estudo de pós-graduação em psicologia clínica – PUC/SP, 1995 (2), p. 243-266.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; DE CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. 1979.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. Editora José Olympio, 2019.

SIMON, Boldizsár Zoltán. **Crise & Historicidade | Zoltán Boldizsár Simon | Episódio 08, parte 01 [PT-BR-sub | ENG-sub]**. [S. l.: s. n.]. 14 set. 2020. 1 vídeo (21 min). Publicado pelo canal HH Magazine Humanidades em Rede. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=H0Y52Cru4LE&ab\\_channel=HHMagazineHumanidadesemRede](https://www.youtube.com/watch?v=H0Y52Cru4LE&ab_channel=HHMagazineHumanidadesemRede). Acesso em: 24 fev de 2021.

\_\_\_\_\_. **The Transformation of Historical Time. Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism**, 2019.

SLENES, R. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, 28 fev. 1992.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

STRIEDER, Inácio. O homem como ser corporal. **Síntese: Revista de Filosofia**, v. 19, n. 56, 1992.

SÜSSEKIND, Felipe. Sobre a vida multiespécie. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, p. 159-178, 2018.

TAYLOR, Anne Christine; DE CASTRO, Eduardo Viveiros. Um corpo feito de olhares (Amazônia). **Revista de Antropologia**, v. 62, n. 3, p. 769-818, 2019.

TRAPP, Rafael Petry. História, raça e sociedade: Notas sobre descolonização e historiografia brasileira. **rth|**, v. 22, n. 2, p. 52-78, 2019.

WHITE, Hayden. Enredo e verdade na escrita da história. In: MALERBA, Jurandir. **A história escrita: teoria e história da historiografia**. São Paulo: Contexto, p. 191-210, 2006.