

DE TOQUES SUTIS A VOADORAS: POR UMA ÉTICA EDUCACIONAL A PARTIR DOS CORPOS

André Bocchetti¹

Resumo: O texto propõe um olhar sobre a ideia de uma ética educacional desde os corpos, aproximando filósofos da diferença e aulas de Biodanza, uma prática corporal, na universidade. A noção de ética em Foucault pressupõe um vínculo estreito entre as mensagens trazidas pelo indivíduo ao mundo e seus modos de ser. Com Gil tal vínculo pode ser lido em corpos paradoxais e com possibilidades de abertura. O que se pode, então, dizer de uma ética que tenha como base um corpo sempre permeável? Como fazer educação a partir dela? Pensamos uma ética educacional a partir da condição responsiva do corpo, que suspende sua suposta estabilidade; de sua condição aglutinadora, nos contatos que estabelece; e de sua condição de comum, que sustenta a força política da intempestividade do corpo.

Palavras-chave: Biodanza; Corpo e Educação; Ética educacional e corporeidade; Educação somática.

DE LOS TOQUES SUTILES A LAS PATADAS VOLADORAS: POR UNA ÉTICA EDUCACIONAL DESDE LOS CUERPOS

Resumen: El texto propone una mirada sobre la idea de una ética educacional desde los cuerpos, aproximando filósofos de la diferencia y clases de Biodanza, una práctica corporal, en la universidad. La noción de ética en Foucault presupone un vínculo estrecho entre los mensajes traídas por el individuo al mundo y sus modos de ser. Con Gil tal vínculo puede ser leído en cuerpos paradójales y con posibilidades de apertura. ¿Qué se puede, entonces, decir de una ética que tenga como base un cuerpo siempre permeable? ¿Cómo hacer educación desde ella? Pensamos entonces en una ética educacional desde la condición responsiva del cuerpo, que suspende su supuesta estabilidad; de su condición aglutinadora, en los contactos que establece; y de su condición de común, que sostiene la fuerza política de la intempestividad del cuerpo.

Palabras-clave: Biodanza; Cuerpo y Educación; Ética educacional y corporalidad; Educación somática.

O condenado à morte que é obrigado a andar para a guilhotina é um ser que já está morto, apegando-se à vida até o fim. (...) O homem que não anda mais, mas se faz andar, o homem que não está morto, mas se faz morrer... Nessa passividade perfeita, apesar de tudo, deve aparecer, paradoxalmente, uma vitalidade original da natureza humana. (...) Esse estado é exatamente o protótipo da dança e meu trabalho consiste em criar esse estado em cena.



O que é isso que surge nesse estado de quase-morte do qual fala Hijkata Tatsumi, o criador do Butô? O que faz caminhar e morrer o homem que segue até seu fim, e que é tão importante nessa dança pela qual é *um cadáver que se põe em pé, colocando em risco sua própria vida*, como diz o próprio dançarino (TATSUMI apud UNO, 2018, p. 73)?

Em princípio, se trata de um intervalo entre o corpo como percebido e o mundo. Um intervalo que faz fazer, tomando para si mesmo a existência que muito pouco pode fazer contra ele. Em outra imagem bem mais conhecida, é talvez do mesmo intervalo, mas de uma forma diversa de relação com o mundo que se trate: outro corpo se põe, dessa vez, diante de tanques de guerra. Nos famosos manifestos da Praça Celestial de Pequim em 1989, é toda a fragilidade corporal que se converte em força. Os quatro tanques se aproximam. O homem carrega duas sacolas e desafia os veículos com a simples presença do corpo físico que teima ante as máquinas. Impede sua passagem. O tanque que está à frente dos outros procura desviar daquela existência recalcitrante que, uma vez e outra, se coloca em seu percurso. Depois de finalmente parar os veículos de guerra, o homem com as sacolas sobe no primeiro deles e conversa com seu piloto. Duas pessoas vestidas de azul se achegam, rendem-no e o levam.

Até hoje não se tem claro o que aconteceu com aquele corpo teimoso que desapareceu levado por aqueles que eram, provavelmente, agentes da polícia secreta chinesa. Mas talvez se possa dizer algo sobre essa teimosia, capaz de nos colocar diante dos tanques, das guilhotinas, das polícias nos espaços públicos de reivindicação. Sobre essa obstinação que, por um belo paradoxo, pode ser considerada o centro mesmo da possibilidade do vivo, uma vez que nela se situa esse algo *“forte demais”* que há na própria vida, que é *como um risco que faz com que já não nos atenhamos à nossa vida no que ela tem de pessoal, mas ao impessoal que ela permite atingir, ver, criar, sentir através dela* (LAPOUJADE, 2015, p. 23).

O que Hijkata e os movimentos de Pequim nos mostram é que há uma estranheza desde o ponto de vista do corpo que é condição *sine qua non* para sua própria existência. Se autores como Deleuze e Foucault puderam defini-lo, de algum modo, por meio da noção de *“Fora”*², outros tantos, como Jean Luc-Nancy e José Gil, ampliaram mais e mais sua relação com a produção da própria corporeidade – esse processo pelo qual aquilo que chamamos *“corpo”* pode emergir como ente e campo problemático³. É Kuniichi Uno, ainda imerso no pensamento e obra de Tatsumi, que afirma:

O corpo é constantemente invadido pelos outros e perde seus contornos, penetrado e devorado pela luz, pelo vapor, pela sombra, pelos medicamentos, pelos insetos, pelos animais, pela fumaça, pelos fantasmas, pelo tatame, pela divisória de papel (*shoji*), pelos doces. E todos penetrando-se uns nos outros (p. 53).

Uma ética acontecimental

Se há de fato alguma importância maior em se conceber o corpo sempre como uma espécie de ente viabilizado por outros tantos corpos e forças que permitem dele falar é em parte porque tais “invasões” de que trata o criador do Butô solicitam do próprio corpo uma responsividade; em termos tomados de Gilles Deleuze, tais elementos produzem algo capaz de “*violentar*” a existência (DELEUZE, 2005), de algum modo obrigando o sujeito – ou, antes, o próprio agenciamento⁴ que permite que dele falemos – a transformar-se em resposta a tal violência. Queremos, pois, chamar ao modo como tal “violência” é manejada pela própria subjetividade – na mesma medida em que esta se funda naquela – de atitude ética. Cremos que ao menos desde Foucault a questão ética se coloca indubitavelmente nesse intervalo entre a produção de si mesmo e o espaço do fora do acontecimento no qual está imerso e pelo qual está sendo produzido o corpo – o homem com as sacolas de Pequim, por exemplo; e é desde aí que é possível se colocar, fundamentalmente, tal questão enquanto conectada à produção de uma estética da existência (FOUCAULT, 2006a).

A construção do conceito de ética – com todas as derivações que isso implica – tem valor fundamental nos estudos de Foucault, a ponto de ser localizada, por alguns autores, como um dos eixos de análise que demarcariam três momentos de sua obra: o primeiro dedicado à arqueologia do saber, o segundo à genealogia do poder e o terceiro à própria ética (VEIGA-NETO, 2004). Ela emerge sobretudo do modo como o autor investiga as relações entre a moral e a elaboração do sujeito por si mesmo. Nas análises que se avultam, sobretudo, nos anos 80 – nos anos finais de sua vida, portanto⁵ –, o historiador francês se debruçará intensamente sobre um vasto conjunto de textos gregos e greco-romanos. Na ambiência dessa investigação, Foucault pensa a moral tanto do lado da prescrição e do doutrinamento – aquilo a que chama “*código moral*” (FOUCAULT, 2006b, p. 26) – como principalmente daquilo que se materializa nas práticas dos indivíduos em relação a tal regramento: a “*moralidade dos comportamentos*” (p. 26). É somente junto estas últimas práticas que se pode localizar a “*substância ética*” (p. 27) de tais relações, compreendida como *a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral* (FOUCAULT, 2006b, p. 27).
Revista Interinstitucional Artes de Educar. Rio de Janeiro, V. 5, N.3- pág. 475-490 set-dez de 2019: “Educação: Corpo em movimento.” – DOI: 10.12957/riae.2019.45745

(p. 27). Há, portanto, uma tomada de si mesmo como cerne que caracteriza toda e qualquer ação ética no pensamento foucaultiano.

Tomando como mote a prática da fidelidade, Foucault traz alguns exemplos dessa substância ética, que merecem aqui especial atenção: o *“respeito às interdições”*, *“a força com a qual se sabe resistir às tentações”*, *“os movimentos contraditórios da alma”* (FOUCAULT, 2006b, p. 27) e a qualidade dos sentimentos compartilhados pelos cônjuges são tomados como elementos possíveis em uma análise que pode se fazer em três movimentos analíticos: aquele que se dá em torno do *“modo de sujeição”* (p. 27) pelo qual se estabelecem, pelo próprio indivíduo, suas relações com tais regras; o que se debruça sobre as *“formas da elaboração do trabalho ético”* que tal ou tais indivíduos realizam sobre si mesmos; e o que leva em conta certa *“teleologia do sujeito moral”* (p. 28), que analisa o lugar de determinada ação no conjunto de um tipo de conduta que realiza a subjetividade. Tais motes analíticos materializam a ética como o domínio prático do vergar-se sobre si mesmo ou, para ser mais exato, da *“reflexão sobre si, para o conhecimento, o exame, a decifração de si por si mesmo, as transformações que se procura efetuar sobre si”* (p. 29) ante uma produção codificadora potencialmente moral. É nesse contexto analítico que Foucault, em seus estudos sobre a antiguidade, compreende que as reflexões morais greco-romanas estão, sobretudo, orientadas pelas questões éticas, isto é, aquelas que tomam como referência as práticas de si.

Ainda que o conceito de ética tome de largada essa demarcação mais geral no pensamento foucaultiano, é importante assinalar que os caminhos analíticos do filósofo francês abrem ainda um outro conjunto de importantes reflexões acerca do tema. Ao se debruçar sobre documentos de origem estoica, Foucault notará que neles não se poderia assinalar qualquer normalização apriorística (DREYFUS; RABINOW, 1995). Nos exercícios propostos entre os estoicos não se trata, como na discursividade cristã da confissão, de uma *“objetivação de si mesmo em um discurso de verdade”* (p. 401) – isto é, da elaboração pessoal que se dá frente a uma mensagem universalizante –, mas de uma *“subjetivação de um discurso (que se faz) verdadeiro”* (p. 400) por meio da experiência mesma da subjetividade. Os estudos de Foucault passam a elaborar a questão ética em sua aproximação com um estilo de liberdade (FOUCAULT, 2006c, p. 289), o que dá sentido à pergunta: *“(...) pois o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade?”* (p. 267). É nesse ponto que a analítica foucaultiana sobre a ética passa a se dedicar ao estudo das práticas do sujeito em meio à *“elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal”* (p. 290). Ao aproxima-la, então, da noção de estética, de uma *“estética da existência”*, as discussões do

historiador francês imprimem à natureza ética um sentido de aperfeiçoamento mediado por exercícios espirituais subjetivos, sempre realizados no interior de uma escolha pessoal sobre os discursos que se deseja encarnar.

Sob tais olhares, a noção de ética se afasta de uma vez por todas de qualquer modelo universalista de comportamento e moralidade, apontando para o entendimento do vivido como a afirmação de uma mensagem singular que se constrói em um caminho que é também o de relação com a natureza acontecimental do mundo. Não há que se confundir a ética com um projeto de afirmação de um indivíduo previamente estabelecido, e é nesse sentido que nos parece possível afirmar que toda atitude ética nasce, em verdade, do caráter de formulação de si mesmo que subsiste virtualmente no bojo de qualquer experiência – que, também em Foucault, é sempre um *“arriscar-se a não ser mais si mesmo”* (FOUCAULT, 2018, p. 29).

A aproximação da discussão sobre ética àquela da experiência em Foucault se faz, aqui, particularmente relevante. Tome-se por exemplo suas análises sobre aquilo que teria animado a Revolução Iraniana; segundo o historiador, no bojo dos movimentos revolucionários está aquilo a que ele chama *“vontade”*, um *“ato puro do sujeito”* pelo qual para ele se fixa *“a sua própria posição”* – nos termos que temos pensado até aqui, portanto, um ato ético por princípio. Ação particularmente reconhecível frente a situações como aquelas de uma revolução, no Irã ou em Pequim:

(...) eu diria que a vontade é talvez precisamente essa coisa que, além de todo cálculo de interesse e mais além, se assim preferir, da imediatividade do desejo, do que há de imediato no desejo, a vontade é o que pode dizer *“eu prefiro meu fim”*. É isso. Eis aí a prova da morte (FOUCAULT, 2018, p. 84).

A vontade é então o ato (ético) que sustenta a revolta – e o próprio sujeito, na medida em que ele *“é fixado e determinado por um ato de vontade”* (FOUCAULT, 2018, p. 85). A sustentação da vontade é o próprio nascimento do sujeito, aqui; e integra, pois, a afirmação de uma mensagem no bojo de uma experiência que, como tal, aponta sempre para uma linha limítrofe. De fato, Foucault comumente se refere à experiência como aquilo *“que ultrapassa o limite, sob o risco da dissolução do que somos e do que fizemos de nós”* (LAVAL, 2018, p. 109). Toda experiência carrega consigo o signo do desaparecimento de um ser em si mesmo, razão pela qual está pautada, diria Foucault, em *“chegar a um certo ponto da vida que seja o mais próximo possível do impossível de ser vivido”* (FOUCAULT, 2010, p. 291).

Se pensamos o sujeito ético movido pela vontade que o funda ante a experiência que vivencia, vemos emergir uma integração possível, e diríamos necessária, entre a atitude ética e o caráter intempestivo da própria vida. É como se a vontade, proveniente do próprio acontecimento em sua implanejabilidade, forjasse a existência. Donde podemos afirmar que qualquer movimento ético que aponte para uma estética singular tem uma dupla exigência: por um lado, a de manter diante do estatuto (sempre provisório) do si mesmo um fora, uma relação com a estrangeiridade; por outro, a de se mover de algum modo diante de tal relação. É por isso mesmo que não nos parece adequada qualquer aproximação da questão ético-estética em Foucault que esteja baseada em um sujeito apriorístico. O ponto de inflexão ética está sempre mais além daquilo que já está dado. É sempre frente ao novo que se produz a atitude ética, motivada pela verdade encarnada e produtora daquele que o vive.

Toda a teorização que aproxima a ética da natureza do acontecimento, como até aqui rapidamente esboçada, tem derivações importantes para os estudos da corporeidade. Se a atitude ética se baseia em uma espécie de fronteira do vivente com o estranho, o corpo, em suas diversas traduções e níveis, opera como uma plataforma pela qual toda a materialidade da produção ética se faz possível. Nesse contexto vale a lembrança de Christian Laval que, apoiado nas discussões de Foucault sobre a questão da experiência e o lugar das heterotopias, pensa a “*experiência corporal*” como “*a experiência da incorporação de outro mundo e do contramundo, como vemos no domínio do sagrado ou da dança*” (LAVAL, 2018, p. 121).

Por que Laval assinala, ao lado da vivência sagrada, aquela da dança como a de relação com outros mundos? Talvez seja porque ela é pródiga em colocar juntos o corpo e a intempestividade do movimento – e quem nos diz isso dessa vez, e de maneira particularmente poética, é José Gil (2001):

No começo era o movimento.

Não havia repouso, porque não havia paragem do movimento. O repouso era apenas uma imagem demasiado vasta daquilo que se movia (...).

No começo era o movimento porque o começo era o homem de pé, na Terra. Erguera-se sobre os dois pés oscilando, visando o equilíbrio. O corpo não era mais que um campo de forças atravessado por mil correntes, tensões, movimentos. Buscava um ponto de apoio. Uma espécie de parapeito contra esse tumulto que abalava os seus ossos e a sua carne.

(...)

O bailarino (...) por meio do movimento domará o movimento: com um gesto libertará a velocidade que arrebatará o seu corpo traçando uma forma de espaço. Uma forma de espaço-corpo efêmero, por cima do abismo. (p. 13)

O bailarino é aquele, como nos diz o filósofo português, em que a força do movimento “retoma o seu corpo nesse momento preciso em que perde o seu equilíbrio e se arrisca a cair no vazio” (GIL, 2001, p. 14). Todo o movimento da dança flerta com o risco inerente à relação com aquilo que o corpo ainda desconhece.

A ética dos corpos a educar

É justamente desde uma proposta de dança que nos parece possível pensar, um pouco mais detidamente, nas questões éticas que emergem da experiência capaz de educar a partir do movimento corporal. Há alguns anos realizamos um curso de extensão universitária na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) que inclui a prática da Biodanza, uma abordagem corporal em saúde e educação – reconhecida como Prática Integrativa e Complementar (PIC) em saúde⁶ e, por centrar-se na ampliação do reconhecimento e produção de si a partir do movimento, aqui posicionada no domínio da educação somática⁷ – que se propõe a colocar os participantes em situações intempestivas de encontro com a alteridade por meio, sobretudo, da música, do movimento, do contato e da constituição de um grupo regular de trabalho. Ao longo de trinta e dois encontros, os participantes são convidados a experienciar a Biodanza, unindo a sua vivência à escrita de um diário e à leitura de alguns textos que abordam a questão da corporeidade na educação e além dela. No início de cada uma das aulas há um momento de troca de experiências vivenciadas que, reunidas como bases analíticas nessas investigações, têm nos permitido realizar algumas observações no âmbito daquilo que poderíamos chamar de uma educação a partir do corpo, compreendida como um processo de produção de si mesmo e do mundo que se desenvolva desde a atenção às corporeidades e aos regimes de afetos, representações e disposições que as produzem.

No centro desse processo está, nos parece, a questão da ética e de sua visibilidade desde a educação dos corpos. Mas não de qualquer educação. Se considerarmos o ato educativo, como o fez por exemplo Silvio Gallo (2002), em uma lógica “menor”, deleuziana, nos encontraremos não com os currículos universalistas, nem tampouco com os grandes sistemas nacionais de avaliação, mas sim com um processo que é desde seu início “*um ato de singularização e de militância*” (p. 173). Recordemos que a noção de singularidade carrega consigo a potência do acontecimento, anterior à fixação identitária⁸ – o que não nos permite confundir-la com a ideia de indivíduo; e que a militância tem relação direta com aquilo que Gallo chama de uma “*comunidade minoritária*” (p. 175). Baseados nessas duas lembranças,

falamos de uma educação que tem como condição o devir-outro do próprio sujeito e das agências que nele se compõem.

É a partir de uma educação menor que parece possível falar em práticas como a Biodanza. Ante a presença dos corpos numa aula envolvendo a abordagem e dos acontecimentos que ali se passam, podemos pensar em ao menos três condições essenciais para a produção de uma condição ético-estética de uma educação desde os corpos. Elas se tornam visíveis por meio de três situações diversas vivenciadas nas aulas dessa prática somática. A primeira delas aconteceu com Paola, participante do primeiro grupo de extensão em questão, desenvolvido no âmbito da UFRJ. Fazíamos uma aula dedicada à natureza criativa do movimento e, para isso, propusemos exercícios de caminhada livre, rodas de danças entre as quais passeávamos de acordo com nosso interesse, uma dança espontânea feita em duplas e algumas experimentações de movimentos fluidos. No final da aula fizemos uma roda única na qual todos se tomaram pela cintura, vivenciando um embalo conduzido pela imersão dos corpos em uma específica semântica musical – essa força dos signos que emergem da música, de sua melodia e de seus ritmos, cuja potência no encontro com os corpos é um dos elementos mais importantes da prática. Em um ambiente de muita introspecção, Paola começa a chorar intensamente, e todos os presentes voltam sua atenção para ela. A roda, então, se reverte em um agrupamento que circunda Paola, com todos se aproximando mais dela. Em um movimento contínuo, a estudante começa a gargalhar. A gargalhada se mantém até o final do encontro e, como se costuma solicitar nas orientações sobre a sessão, ninguém diz nada até o encontro seguinte. Alguns dias depois do ocorrido, me encontro com Paola. Sobre suas escritas acerca de tal experiência ela me diz tão somente: “Não pude escrever nada porque não posso definir em palavras o que aconteceu” (NOTAS_27_03_17)⁹. Na sessão seguinte da prática, ela diz a todo o grupo: “(...) não vou tentar compreender, mas apenas pensar nisso. Eu ainda estou vivendo essa dificuldade que é a de interpretar a esquisitice que é a do corpo mesmo, essa loucura, essa abertura para fora. Na mesma “voadora” – ela usa essa analogia com a luta, como em um golpe de *kung-fu* – “em que veio o choro veio a gargalhada. Esse choro não foi um choro de dor, não sei de onde saiu, mas foi uma delícia” (NOTAS_28_03_17).

De que corpo nos fala o corpo de Paola quando imerso nesse acontecimento? Em sua narrativa parece emergir a possibilidade primeira dessa ética educacional desde os corpos: sua *condição responsiva*. Mas tal condição não tem ligação necessária com uma capacidade de representação da realidade – Paola não foi capaz de compreender até hoje o que aconteceu

com ela naquela situação. Se seu corpo responde às forças acontecimentais, por um lado recebendo suas intensidades – o que toma a forma da “voadora” em suas palavras – e por outro convertendo em gozo os seus efeitos, é porque há um saber do corpo que não se limita, nesse caso, à consciência representacional. É José Gil (2001) quem argumenta que, ao contrário do que advoga uma grande parte da filosofia ocidental, é possível compreender a consciência como “*um sistema de energia*” (p. 180), de um dinamismo capaz de conectar imediatamente – ou seja, sem mediação – o movimento e o pensamento. Ele nos lembra, por exemplo, que *é necessário que o pensamento faça uma cambalhota para aprender a cambalhota; é necessário que a direita e a esquerda sejam dimensões do pensamento para que possamos compreender o que quer dizer ‘virar à esquerda’* (GIL, 2001, p. 180).

O que acontece é que a relação incorporada com o movimento é aqui condição, ou a própria natureza, da possibilidade de pensamento. Paola pensa sua vivência ao descobrir na experiência suas intensidades. Nesse sentido, antes de lhes dar qualquer resposta, Paola encontra uma legibilidade no movimento, em um processo que inclui, na leitura de Gil, “*a apreensão de seu sentido por um devir-corpo*”, a “*tradução desse movimento no movimento do pensamento*” e, por fim, o retorno possível (em alguns casos) “*do sentido da ação ao sentido falado*” (GIL, 2001, p. 235).

Haveria muito mais a dizer sobre a conversão do movimento em pensamento na vivência de Paola e em outras tantas na Biodanza. Mas importa atentar, no caso desta discussão, para a materialidade intensiva da capacidade responsiva dos corpos, que nos aparece como condição primeira da possibilidade de uma ética que é também e sobretudo corporal. Para além da consciência representacional, à qual se submeteram muitas das discussões filosóficas sobre a questão da ética, há que se ter e manter um corpo aberto à experiência. E José Gil (2001) mostra que há aqui também um gesto intencional por parte do sujeito que entra, ou não, em condição de contato com as forças do mundo. Trata-se, de fato, de “*abrir o corpo*”,

Porque este pode encontrar-se fechado, insensível às pequenas percepções, educado para as tarefas mais exigentes e rígidas da realidade. Abrir o corpo é torna-lo hipersensível, despertar nele todos os seus poderes de hiperpercepção, e transformá-lo em máquina de pensar (...) (p. 212).

Mas há também uma espécie de *condição aglutinadora* que se soma à responsividade intensiva como base de tal atitude ética como aqui discutida. Uma mensagem de *What’sApp*

enviada por uma das participantes da primeira versão do curso de extensão de que falamos aqui pode nos ajudar a pensar tal condição. Diz a estudante:

Eu tocaria aquelas mãos por mais cinco horas. Em cada mão, uma vida inteira. Quantas histórias cabem numa mão? Por mim se atravessaram temperaturas e texturas. Muitas energias em cada par de 10 dedos. Nada mais me importa agora. Só o toque. Só as mãos. (...) Que Eu feliz se fez hoje. Hoje, fui todas aquelas mãos. (MENSAGEM, 07_02_2017)

Poderíamos tomar essas linhas e pensa-las como uma poesia feita para mãos que se apaixonam. Mas esse desejo de permanência (ou de repulsa em outros casos), essa sensação de que as temperaturas e texturas falam, essa focalização da consciência pelo toque é também comum em outras narrativas desses participantes e fala de algo que José Gil chama “*envolvência*”, uma captura de intensidades na comunicação entre corpos que comumente é deixada de lado em nossas análises, ainda que com muita frequência tenha grande valor nas produções subjetivas. Ao falar da consciência do corpo, Gil (2018) a traduz também como a responsável pela captação de movimento mais ínfimos, invisíveis, pelos quais somos invadidos pelos movimentos de outros corpos. Olhamos alguém e somos tomados por um magnetismo, uma raiva ou uma inquietude. Uma pessoa chega a um espaço onde estamos e algo nela – ou o lemos assim – faz com que sintamos o ambiente um tanto mais pesado. Tais situações, argumenta Gil, são possíveis porque os corpos têm relações de *envolvência* específicas e se unem de modos singulares.

Uma ética desde os corpos se funda, portanto, não somente na potência de resposta intensiva do corpo à situação que vivencia, mas também na qualificação da relação estabelecida no interior da agência que coloca tais corporeidades em jogo. Aqui nos aproximamos da filosofia prática de Espinosa, como fez Deleuze (2002), compreendendo que os afetos (de alegria, de tristeza) se definem também por esse fenômeno de *envolvência* explicitado por Gil. A ética corporal é derivada da relação direta com a qualidade do encontro – em termos de implicação subjetiva – pelo qual os corpos se veem unidos. O manejo ético inclui a abertura, a resposta e a elaboração afetiva frente ao acontecimento.

Finalmente, esse corpo responsivo e qualificador das relações que estabelece entre outros corpos é também e necessariamente – diríamos antes de tudo, inclusive – um corpo em uma *condição de comum*, o que põe algumas outras questões à natureza ética de sua existência. Uma das participantes entrevistadas nos caminhos dessas investigações em

Biodanza e educação falara, certa vez, da “obrigação de dançar” que emerge em uma sessão, resultante de “um ambiente que leva a participar”: “lá dentro não tem nem muito como fugir”, diz ela (ENTREVISTA_25_05_15). E por que não há como fugir? Talvez porque o que se constitui em um grupo de Biodanza é uma densidade afetiva que se compõe das forças emergentes de cada um dos corpos que estão ali. Deles se gera algo como um “*turbilhão de pequenas percepções*” (GIL, 2005, p. 26) capaz de produzir uma materialidade sensível. Gil chama “*atmosfera*” a essa composição de intensidades corporais. Na Biodanza, tal potência afetiva é de algum modo colocada em jogo para gerar elementos que se acreditam saudáveis no espaço da prática: ao já citado “manuseio” da semântica musical, se unem sugestões de encontros e exercícios que, embalados por convites à união, cuidado consigo e com o outro e expressão afetiva – para ficarmos apenas em pouquíssimos exemplos –, buscam produzir atmosferas de atenção a si e ao outro ao longo das sessões. Mas tal força é fundante da própria relação em comum. É sobretudo ela, por exemplo, que leva as pessoas a irromperem em gritos durante uma manifestação pública; algo como uma onda que toma nossos corpos imersos na multidão. Torna-se possível então, como o fazem Pierre Dardot e Christian Laval (2016), pensar o comum não como uma estrutura coletiva apriorística em si mesma, mas como um princípio que anima a atividade coletiva. A partir dessa produção intensiva do comum podemos voltar a Foucault. Em seus já citados e polêmicos estudos sobre a revolução iraniana, o autor francês fala de uma potência insurgente presente nas manifestações populares daquele país, a que chama “*espiritualidade política*”:

(...) essa prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito. Não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença (FOUCAULT, 2018, p. 21).

A intempestividade da experiência se reveste de uma forma política aqui. Em Foucault, a noção de espiritualidade carrega ao menos dois elementos: um “*modo de ser*” e “*as transformações que o sujeito deve operar em si mesmo para atingir esse modo de ser*” (FOUCAULT, 2006b, p. 279). Tal espiritualidade é, portanto, ética, ao mesmo tempo que dedicada à experiência mas, também, à incorporação – sem a qual não há “modo de ser” alcançável. Essa incorporação, se pensada a partir da corporeidade intensiva com a qual operamos aqui, ocorre nesse movimento sempre paradoxal que afirma um ente no mundo comum ao mesmo tempo em que se dispõe a ser, pelo mesmo comum, desmanchado.

Retomemos os acontecimentos de Pequim. O que pode ou não tornar ético-estética a condição do homem diante dos tanques é, como já vimos, sua permeabilidade, a valoração singular que emerge das envolvências dos corpos ali presentes – humanos ou não-humanos como os tanques, vale assinalar – e sua implicação ao comum que se delineia naquele acontecimento. A toda atitude que emerge de tais condições nos parece possível chamar *ética*; não somente por sua capacidade de resposta aos condicionamentos históricos de seu tempo – não nos parece ser isso o mais importante dessas discussões levadas a cabo por Michel Foucault –, mas por seu envolvimento com a intempestividade do acontecimento e com a irrupção singular da ação que funda a própria subjetividade que ali passa a existir. O fazer que aí emerge tem, obviamente, elementos representacionais oriundos de formas prévias e individualizadas de se estar no mundo. Mas o que nos importa nessas reflexões é localizar tal movimento desde uma ótica corporal que funciona também e sobretudo para além das simples escolhas ditas racionais feitas pelo indivíduo que vive uma situação dada.

Que educação é possível a partir de uma ética dos corpos?

Responsividade. Aglutinação. Comum. Os estudos de José Gil, aliados às reflexões feitas desde uma prática como a Biodanza, muito nos ajudam a conceber certa materialidade corpórea à ética como discutida por Michel Foucault. E nos auxiliam, ainda, na construção de pensamentos que se debruçam sobre uma educação atenta às corporeidades, não somente de um ponto de vista do corpo dito “orgânico” ou “objetivo”, como fazem por exemplo muitas das críticas à colonização dos corpos no espaço escolar, mas também partindo de uma corporeidade fundada no e pelo acontecimento.

Em princípio, tal mirada nos ajuda a conceber a educação desde uma prerrogativa que não é a do indivíduo. Pensar em uma educabilidade que surja da ética corporal é viver o ato educativo como elemento emergente das forças que povoam os espaços em geral coletivos nos quais se dão as relações formais de ensino e de aprendizagem, por exemplo. Para além disso: é permitir que atuem as agências dos corpos, produzidas nesses ambientes. As singularidades que surgem em uma sala de aula são também as bases para se pensar a educação nela possível.

Da perspectiva do ensino, há que se colocar em jogo ações que se proponham a provocar bons iniciadores de situações perante as quais se formem agências singulares –

disparadores acontecimentais, talvez possamos dizer aqui. A questão ética nos convida, como professores de qualquer área, a conceber aquilo que fazemos também como instauração de situações pelas quais as existências – nossas e dos estudantes, por sinal – possam ser colocadas em risco, no sentido da perda de referências fixas subjetivas apriorísticas. E o que pode produzir tal risco, já o sabemos, é aquilo que, produzido entre os corpos, coloca em xeque as individualidades às quais estão eles identificados. Há, portanto, que se tomar as forças do encontro e do comum como potências a pôr em movimento no nosso trabalho.

Na perspectiva da aprendizagem, talvez seja interessante que recordemos, uma última vez, o pensamento de Gilles Deleuze (2005): *Nunca se sabe como uma pessoa aprende, diz ele; mas de qualquer forma que aprenda, é sempre por intermédio de signos, perdendo tempo, e não pela assimilação de conteúdos objetivos* (p. 21). De tais signos sabemos ser aquilo “*que nos força a pensar*” (p. 91). Se há felizmente um caráter não planejável inerente à aprendizagem, ele deriva sobretudo de sua possibilidade primeira de tornar o pensamento disponível ao acontecimento que se faz educativo. Nisso reside sua potencialidade estética, a força pela qual a abertura das existências a educar se encontra com o caráter transformador da experiência.

O corpo, portanto, tem muito a dizer da educação. E mais do que isso: a partir dos estudos da corporeidade que levam em conta sua permeabilidade, responsividade e presença em comum, parece possível sairmos em favor de uma teorização ético-afetiva da fundação dos corpos que pode nos ajudar a conceber outros modos de educar e de estar no mundo, sustentados pela compreensão basal de que é frente ao acontecimento que, cotidianamente, nos inventamos e somos, na correspondência com o mundo, inventados – sendo tal noção de correspondência, aqui, tomada da discussão do antropólogo Tim Ingold (2017) que, a partir dos escritos de Dewey, a compreende como um *processo pelo qual seres e coisas literalmente se co-respõem ao longo do tempo* (p. 26); por tratar-se de uma conceituação que, em si, encontra seu sentido no cruzamento de relações de responsividade, tal ideia nos parece particularmente adequada para uma construção teórica dessa natureza.

Se atentarmos bem, portanto, nossos corpos estão sempre a exigir de cada um de nós a relação com uma estranheira. Produzem, e Gil (2001) também nos faz atentar para isso, zonas indiscerníveis em composição com espaços os quais habitamos, mas bem visíveis aos que dançam e também aos que caminham, encontram, educam. Receber tal indiscernibilidade como potência é a condição que inicia as possibilidades de uma educação ética na maneira como aqui a concebemos. Uma educação capaz de exigir para si mesma um Fora, sem o qual

não há singularidade possível, e por meio da qual não há individualidade a se tornar perene. Uma educação outra, transformadora e de corpos irremediavelmente inquietos.

REFERÊNCIAS

BOLSANELLO, D. P. **Em pleno corpo: educação somática, movimento e saúde**. Curitiba: Juruá, 2009.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

LE MOAL, P. **Dictionnaire de la danse**. Paris: Larrousse, 2008.

DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. **Proust e os signos**. Tradução de Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Espinosa: Filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DREYFUS, H; RABINOW, P. **Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow**. In.: _____. Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 251-292.

FOUCAULT, M. **O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana**. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: n-1, 2018.

_____. **Ditos e escritos VI – Repensar a política**. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 289-347.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução de Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006(a).

_____. **História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2006(b).

_____. **Ditos e escritos V – Ética, sexualidade, política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006(c).

GALLO, S. **Em torno de uma educação menor**. *Educação e Realidade*, v. 27, n.2, jul./dez. 2002, p. 169-178.

GIL, J. **Caos e Ritmo**. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.

Revista Interinstitucional Artes de Educar. Rio de Janeiro, V. 5, N.3- pág. 475-490 set-dez de 2019: "Educação: Corpo em movimento." – DOI: 10.12957/riae.2019.45745

_____. Pequenas percepções. In: LINS, D. (Org). **Razão Nômade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 19-32.

_____. **Movimento total. O corpo e a dança**. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HANNA, Thomas. **What is Somatics? Somatics**, v. 4, 1986, p. 4-8.

INGOLD, T. **Anthropology and/as Education**. London: Routledge, 2017.

LAPOUJADE, D. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1, 2015.

LAVAL, C. Foucault e a experiência utópica. In:FOUCAULT, M. **O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana**. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: n-1, 2018, p. 102-142.

LEVY, Tatiana Salem. **A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

UNO, K. **Hijikata Tatsumi: Pensar um corpo esgotado**. Tradução de Christine Greiner e Ernesto Filho. São Paulo: n-1, 2018.

VEIGA-NETO, A. **Foucault e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

¹ Professor Adjunto da Faculdade de Educação e docente do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre e Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Desenvolve pesquisas acerca das relações entre corporeidades e educação, a partir de estudos envolvendo autores vinculados à filosofia da diferença e práticas corporais realizadas, sobretudo, em âmbito universitário. E-mail: andreb.ufrj@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9773-4734>

² Acerca da noção de Fora e suas aproximações filosóficas, conferir Levy (2011)

³ De fato, a noção de corporeidade é bastante complexa e devedora de um conjunto expressivo de estudos e conceituações às quais não desejamos referir exaustivamente aqui. Importa ressaltar, no entanto, que quaisquer que sejam tais definições elas surgem, de modo geral, atreladas a um intento: o de colocar em xeque qualquer noção de corpo que lhe imprima uma realidade prévia objetiva e homogênea. O pensamento a partir da corporeidade parte geralmente da afirmação de um corpo em sua dimensão “instável, heterogênea e múltipla”; um ente “modulado pela história individual e coletiva do sujeito, na qual a materialidade corporal, o desejo, a pulsão, a linguagem, o gesto e o imaginário se entrecruzam e se interpenetram” (LE MOAL, 2008, p. 717-178). Neste artigo, os termos “corpo” e “corporeidade” se intercambiam, na medida em que ambos apontam aqui para um pressuposto analítico que considera a ambos a partir dessas características.

⁴Autores como Deleuze e Guattari encontram, na noção de agenciamento, um contraponto à noção de sujeito que, em si, já carrega frequentemente um ente apriorístico a partir do qual muito se enuncia. Preferem falar em “agenciamentos coletivos de enunciação”, na medida em que os processos de subjetivação “não são centrados em agentes individuais (...) nem em agentes grupais”, mas estão relacionados com mecanismos de expressão que “podem ser tanto de natureza extrapessoal, extraindividual (...) quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal” (GUATTARI; ROLNIK, 2011,p. 39). Neste texto, toda referência à subjetividade carrega consigo tal compreensão acerca de sua produção.

⁵ Foucault morre em 1984.

⁶ O campo das Práticas Integrativas e Complementares abrange sistemas terapêuticos oriundos da medicina tradicional e de propostas alternativas de promoção de cuidado. A atual política nacional das PIC foi instituída pela Portaria 971/2006 do Ministério da Saúde; atualmente, são 29 as abordagens reconhecidas como integrativas e complementares no âmbito do SUS.

⁷ O campo da Educação Somática envolve abordagens que, em geral, associam trabalhos que visam a saúde ao movimento do corpo – aqui pensado em termos de “soma”, compreendido como corpo subjetivo (HANNA, 1986). A inclusão de certas práticas, como a Biodanza no rol daquelas especificamente nomeadas como métodos somáticos é controversa; mas se considerarmos, como afirma Bolsanello (2009), que tais abordagens têm o foco comum de “utilizar o movimento do corpo na recuperação e na manutenção da saúde” e “mover-se de forma consciente por uma melhor qualidade de vida” (p. 17), tal aproximação parece, ao autor desta análise, plenamente viável.

⁸ Diz Deleuze (2015, p. 105): “O que não é nem individual nem pessoal, ao contrário, são as emissões de singularidades enquanto se fazem sobre uma superfície inconsciente e gozam de um princípio móvel imanente de auto-unificação por distribuição nômade, que se distingue radicalmente das distribuições fixas e sedentárias como condições das sínteses de consciência”.

⁹ A partir deste ponto, as fontes de pesquisa aqui tomadas como referências serão assinaladas com a notação “(Tipo de fonte Dia Mês Ano)”. Como se verá, são três tipos de materiais os referenciados neste trabalho: notas de diário de campo, mensagens enviadas por meio de aplicativo de comunicação e entrevistas.