Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Mário Gastão Cipriano Netto

Corpo microscópico: perspectivas e mobilidades

Rio de Janeiro

2020

Mário Gastão Cipriano Netto

Corpo microscópico: perspectivas e mobilidades

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Maria Helena Lisboa da Cunha

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

C577 Cipriano Netto, Mário Gastão.
Corpo microscópico: perspectivas e mobilidades / Mário Gastão Cipriano Netto. – 2020.
81 f.

Orientadora: Maria Helena Lisboa da Cunha.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Dança – Filosofia – Teses. 2. Corpo humano (Filosofia) – Teses. 3. Filosofia – Teses. I. Cunha, Maria Helena Lisboa da. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1:793.3

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Mário Gastão Cipriano Netto

Corpo microscópico: perspectivas e mobilidades

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em: 26 de novembro de 2020.

Banca examinadora:

_____

Prof.ª Dr.ª Maria Helena Lisboa da Cunha (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____

Prof. Dr. James Bastos Arêas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____

Prof. Dr. Marcus Vinícius Machado de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2020

DEDICATÓRIA

À minha mãe, sempre. Se cheguei até aqui e se ainda vou mais longe é por você também.

AGRADECIMENTOS

Agradeço àqueles que vieram antes, aos corpos que abriram caminhos, que lutaram e que sedimentam um chão possível para minhas [an]danças neste mundo;

À minha mãe Goret agradeço pela vida; minha vó Cida agradeço pela força; à D. Etélcar agradeço pelo apoio desde sempre;

Minha eterna gratidão à cidade do Rio de Janeiro por ser o lar que eu escolhi e por tudo aquilo que a Guanabara representa na minha trajetória. À ilha do Fundão agradeço especialmente pelas belas tardes e por ser um território catalizador das minhas histórias;

Agradeço ao carnaval, à festa, à rua, à carne, ao corpo e à dança por sempre adiarem o fim de mim;

Aos governos Lula e Dilma um agradecimento fundamental pelas políticas de democratização do ensino superior que permitiram que eu e meus pares chegássemos na universidade pública. Agradeço aos programas de financiamento e assistência estudantil que permitiram que mundos como estes pudessem ser mobilizados;

À professora Maria Helena por ter confiado nesta jornada no PPGFIL – UERJ. Estendo estes agradecimentos também aos professores, técnicos e colegas com quem multipliquei possibilidades. Um duplo agradecimento à professora Rosa Dias, pelo que construímos juntos; e ao professor James Arêas, por aceitar compor a banca;

Ao professor Marcus Vinícius e à professora Ignez Calfa um agradecimento simultâneo pela sensibilidade, cuidado e contribuições em meus processos por tanto tempo. Me sinto honrado em poder contar [com] vocês nas minhas histórias;

À minha terapeuta, Edna, obrigado por guardar minha esperança. Isso jamais seria possível sem sua disponibilidade;

Vanessa Tozetto muito obrigado por acreditar nesta pesquisa desde quando ela já era começo e ainda não tinha consciência disso. Agradeço pelo tempo que compartilhamos nas ladeiras de pedra das nas minas gerais;

Leonardo, agradeço por toda matéria e memória, pelo diálogo-dança e por tantas mortes em Veneza;

Rodrigo Patriota, por todo carinho especial. Ao fim, sei que não ficaremos sozinhos porque estaremos sozinhos juntos; Bruno Damião obrigado por dividir tanto

as noites de climão como os dias de prantos; Rafael Garcia agradeço pelas indas e vindas, pelas terapias noturnas e pelo compartilhamento dos tantos planos de vida; Agradeço a parceria de @patfudyda nas aventuras paulistanas, nos verões no Leme e nos amanheceres derretidos nos terraços da Gamboa;

Isso tudo aqui [que sou eu] é um pouco de vocês também. O fim é o começo. O começo é o fim.

Não me iludo
Tudo permanecerá do jeito que tem sido
Transcorrendo
Transformando

Gilberto Gil

RESUMO

CIPRIANO NETTO, M. G. **Corpo microscópico:** perspectivas sobre mobilidades. 2020. 81 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Este trabalho se dedica a questão da espacialização da experiência do corpo com a mobilidade. Com o suporte de Bergson (2010), Whitrow (2005) e Cherman e Vieira (2008), investigamos os processos de espacialização na experiência perceptiva e seus desdobramentos na experiência social do tempo. Krenak (2019) e Kilomba (2019) além de permitir que pensemos a espacialização como um modo de agir colonial, endossam a crítica sobre as epistemologias filosóficas colocada Bergson (2006). Numa realidade móvel em que a experiência é especializada, com a ajuda de autores como Lepecki (2011), Katz e Greiner (1998), Bardet (2014), Neuprath (2014), Eugênio e Fiadeiro (2013), e Gil (2001) apostamos na dança como uma estratégia metodológica de experimentação encarnada da mobilidade e no estado de dança como uma experiência vivida por um corpo-microcósmico. Nancy (2000) possibilita que pensemos a criação como um evento ontológico e a duração como uma experiência de alteridade que leva em conta não somente o ser e os outros corpos, mas que considera também todas as temporalidades. A experiência duracional de um corpo que em simultaneidade consciente expõe outra coisa senão o próprio movimento da existência.

Palavras-chave: Mobilidade; Corpo; Dança; Filosofia.

ABSTRACT

CIPRIANO NETTO, M. G. **Microscopic body**: perspectives about mobility. 2020. 81 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

This work is dedicated to the question of the spatialization of the body's experience with mobility. With the support of Bergson (2010), Whitrow (2005) and Cherman and Vieira (2008), we investigated the processes of spatialization in the perceptual experience and its consequences in the social experience of time. Krenak (2019) and Kilomba (2019) in addition to allowing us to think of spatialization as a colonial way of acting, endorse the criticism of the philosophical epistemologies put forward by Bergson (2006). In a mobile reality in which an experience is specialized, with the help of authors like Lepecki (2011), Katz and Greiner (1998), Bardet (2014), Neuprath (2014), Eugênio e Fiadeiro (2013) and Gil (2001), we bet on dance as a methodological strategy of incarnated experimentation of mobility and in the dance state as an experience lived by a microcosmic body. Nancy (2000) allows us to think of creation as an ontological event and duration as an experience of otherness that takes into account not only the being and the other bodies, but also considers all the temporalities. The durational experience of a body in a conscious simultaneity exposes the very movement of existence.

Key-words: Mobility; Body; Dance; Philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 10
1 **CONSTELAÇÃO 01: CORPO, MOVIMENTO E PERCEPÇÃO** 14
1.1 **Tempo, movimento e mobilidade: uma distinção necessária** 14
1.2 **Corpos, razões e percepções** 15
1.3 **O tempo como um evento social** 23
1.3.1 Ciclos e framentas de medição 27
1.3.1.1 Movimentos astrológicos 28
1.3.1.1.1 Rotação 28
1.3.1.1.2 Revolução 29
1.3.1.1.3 Lunação 30
1.3.1.2 Os calendários 30
1.3.1.2.1 O calendário maia 31
1.3.1.2.2 O calendário gregoriano 33
1.3.1.3 O relógio mecânico 36
1.4 **A concepção linear do tempo** 37
2 **CONSTELAÇÃO 02: CORPO, CONCEITO E COLONIALISMO** 39
2.1 **A espacialização como um modo de agir colonial** 40
2.1.1 Performance legisladora de imobilidade 41
2.1.2 A filosofia como uma ciência imóvel 42
2.1.2.1 O conceito 44
2.2 **A filosofia e a questão do corpo móvel** 45
2.3 **Perspectivas coceituais do corpo móvel** 49
3 **CONSTELAÇÃO 03: CORPO, DANÇA, COSMOS** 55
3.1 **A perspectiva espiritual do corpo bergsoniano** 56
3.2 **Uma escrita móvel do tempo** 58
3.2.1 A dança como uma estratégia de dissenso e o corpo em estado de dança 59
3.2.1.1 Arte, cosmogonias e a criação de um mundo compartilhado 64
3.3 **A dança e o corpo que dura [e o duração como a transversalidade simultânea de mundos]** 69
3.3.1 Corpo microcósmico: início e [adiamento do] fim 74
CONCLUSÕES DE UM CORPO MICROCÓSMICO 77
REFERÊNCIAS 80

INTRODUÇÃO

O que se materializa nas páginas a seguir é uma configuração definida de uma investigação que se estende. As palavras que tomam forma no espaço, trazem à exposição uma leitura determinada, uma perspectiva única que representa uma experiência que extrapola qualquer contorno a ela condicionado. Cada linha nos parágrafos a seguir, representam um novelo de memórias de uma pesquisa que remonta à minha graduação em Licenciatura em Dança na Universidade Federal do Rio de Janeiro e se configurou como o trabalho de conclusão do curso, defendida no ano de 2017. Embora desde o onde o ano de 2014 investigue de forma consciente seus enigmas, o desenvolvimento da pesquisa permitiu que um resgate de memórias fosse mobilizado e que o tempo como uma questão se marcasse presente em momentos anteriores.

O interesse latente nas questões da mobilidade e o desejo de continuidade me encaminham para o Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Embora este corpo aqui, apresente um fim específico, o que apresentamos são indicações de começos, rasgos que abrem a realidade e se colocam como um convite à ação. Um gesto que intenta colocar os corpos em relação e levantar mundos possíveis de interação.

No mundo que vivemos e onde me inscrevo as coisas precisam de um nome para que sua existência se afirme. Ocupar espaços é necessário e um ato político. Esta pesquisa que por conveniência nomeia-se filosófica, tem como principal objetivo considerar o corpo e a mobilidade, observando as implicações práticas de sua órbita em conjuntos determinados de constelações situadas num universo compartilhado. A dissertação que se segue pretende apresentar prismas da experiência temporal dos corpos no mundo.

Convido o leitor a experimentar uma incursão por três movimentos que, embora distintos e colocados sucessivamente na materialidade, compartilham um presente simultâneo. O que proponho não são decomposições do tempo, mas abordagens possíveis sobre a mobilidade e a construção de perspectivas determinadas. Chamo estes movimentos de constelações porque a partir da relação do corpo móvel desenho diagramas conectando conceitos e experiências práticas. Todas as constelações figuram um universo complexo, uma experiência completa de um corpo que ainda se

constitua de estruturas e categorias enumeráveis, é um corpo completo e móvel, um todo de sentido.

A dificuldade em conseguir organizar as palavras de forma a dar conta da mobilidade é um problema que me parece familiar. Ao discorrer sobre o tempo, a maior parte da energia é gasta tentando fazê-lo do que conseguindo. Percebo que a dimensão temporal, por atravessar todas dimensões da nossa existência, nos envolve de tal forma que sendo ele objeto de estudo, encontramos severas dificuldades para ter algum afastamento considerável ou dissociá-lo de qualquer apreensão daquelas que já temos construídas.

Por tal razão, começo me concentrando na experiência humana com o tempo. Na primeira constelação, com o aporte de Bergson (2010), partimos da perspectiva do corpo como uma imagem em atuação no universo movente, buscando compreender como as estruturas sensoriais se organizam e nos oferecem uma perspectiva espacial da realidade móvel. A própria experiência com o tempo incluída. Whitrow (2005) e Cherman e Vieira (2008) nos ajudam a compreender os desdobramentos do processo de espacialização desencadeado pela percepção em nossa vida prática, destacando diversos eventos e ferramentas criadas que tem por objetivo organizar a experiência social do tempo. Como seres dotados de memória, a percepção da passagem do tempo permitiu que evoluíssemos enquanto espécie. Observando o movimento dos astros na esfera celeste descobrimos as estações do ano e conseguimos desenvolver a agricultura, uma habilidade que foi fundamental para alterar nosso modo de viver e consequentemente de se relacionar com o tempo. As exigências da vida que se tornava cada vez mais complexa solicitou que uma série ferramentas fossem desenvolvidas para resolver as demandas sociais. Analiso processo de construção do calendário e eventos relevantes como a invenção do relógio e a instituição da crucificação de Jesus como um evento único, para compreender as consequências em nossa concepção moderna da mobilidade.

Na segunda constelação, o exercício consiste em investigar como as prerrogativas imóveis da percepção configuram estruturas que operam sobre as realidades operando o que propus chamar de *performances legisladoras de imobilidade.* Instâncias que nas mais diferentes intensidades vão operar uma ação na realidade, a configuração prática de uma estrutura que intervém diretamente sobre a mobilidade dos corpos do real tomando como condição primária a imobilidade. Recorremos a Krenak (2019) e Kilomba (2019) buscando colocar em questão a

necessidade territorial imobilizante, relacionado a um modo de agir no mundo segundo perspectivas coloniais. Nos dedicamos também a analisar como as performances legisladoras de imobilidade realizam intervenções nas epistemologias da mobilidade. Com o suporte de Bergson (2006), tomando a filosofia como uma ciência, o conceito filosófico, investigado a partir de suas bases platônicas, é compreendido como uma abstração espacial que imobiliza a experiência epistemológica da mobilidade. Me transportando para as fronteiras da linguagem pretendo criar caminhos para emancipar movimentos.

Por considerar a urgência de experimentar o corpo que dura, proponho uma ocupação da duração bergsoniana, operada por um corpo que [se] experimenta em mobilidades numa plataforma conceitual. Na tentativa de realizar uma conceituação em mobilidade, assumo a consciência do compromisso e a responsabilidade de possibilitar autonomia dos movimentos dos corpos no mundo. Diante de uma realidade onde a experiência da mobilidade está em diversas intensidades e instâncias decalcada no espaço e o corpo afastado de uma consciência móvel, aposta na hipótese aqui de que a dança enquanto uma prática estética, ao se edificar num corpo móvel, possibilita a experiência real da duração e da mobilidade.

Apesar de realizar uma crítica marcada ao logocentrismo colonial, ao compreender as prerrogativas espaciais da realidade onde existimos, retorno ao pensamento bergsoniano que já sugere uma possível inversão de hábitos que tomam como partida a mudança e o movimento. Tais contradições metodológicas são sustentadas na ideia daquilo que Gil (2001) chama de corpo paradoxal.

Neste sentido, na terceira constelação compreendemos que todas as questões que envolvem a mobilidade dos corpos se sobrepõe num plano de composição exposto pela coreografia dos corpos no chão da cidade. Lepecki (2011) ao levar em conta o mover crítico possibilitado pelo corpo que dança, nos oferece um amparo metodológico para considerarmos a dança como uma estratégia de produção de dissenso, uma prática capaz de colocar em questão não somente a ordem social como também a própria filosofia. A dança como linguagem artística autônoma se estrutura e se orienta a partir de princípios próprios e particulares. É tão complexa que não basta apenas o movimento do corpo, a dança também se vê, se lê, se vivencia, se pensa e solicita, principalmente de quem a executa, níveis profundos de consciência. Katz e Greiner (1998) destacam as capacidades indissociáveis do corpo enquanto Bardet (2014) no oferece recursos para considerar a dança como uma

experimentação encarnada do pensamento. Autores do campo da dança como Tiburi e Rocha (2012) e Neuprath (2014), nos oferecem subsídios para estabelecer relações entre o corpo, o movimento e o espaço.

Decido recorrer a Nancy (2000) por me permitir compreender a experiência duracional do corpo como um acontecimento ontológico por se consumar num estado de derivação indefinido que expõe o próprio movimento da existência. Endossado por Eugênio e Fiadeiro (2013), consigo considerar a experiência da duração como uma abertura para o encontro, uma experiência de mundo que se consolida na alteridade e na relação. Uma relação que não leva em conta apenas as materialidades, mas que abre o corpo para outras dimensões do próprio tempo.

O estado de dança mobiliza nos corpos suas dimensões sociohistóricas, cognitivas, estéticas e biológicas. Desde suas estruturas microscópicas, às memórias subjetivas, extrapolando os limites do tempo e o próprio espaço cósmico. O corpo microcósmico.

1. CONSTELAÇÃO 01: CORPO, MOVIMENTO E PERCEPÇÃO

> Como vivi e mudei, o passado mudou também [...] A gente cresce sempre, sem saber para onde.
>
> *Guimarães Rosa*

O que tem início aqui, com essas palavras, não é nada mais do que a representação concreta de uma investigação que dura. Mesmo que fosse possível precisar um instante no tempo que marcasse seu início, ainda precisaria de palavras para dizê-lo. Essa investigação se inicia antes de que minhas palavras são capazes de representar. O que temos aqui é uma discussão que se desenvolve numa perspectiva sucessiva e que responde também à determinada demanda acadêmica que me obriga a projetar em uma superfície plana a materialidade daquilo que socialmente poderíamos conceber como conhecimento. Enquanto discorro, meu raciocínio insiste em desenhar uma linha, onde os pontos se dispõe sucessivamente e os elementos do pensamento se encadeiam. No texto, a cronologia sucessiva das letras constrói palavras, que se desenrolam em frases, constituem parágrafos e capítulos até alcançarem, se assim pudéssemos dizer, a totalidade de uma obra. Os olhos de você que lê desenham uma trajetória definida, marcada por um início, por um meio e por um final. A necessidade humana de colocar aquilo que produz materialmente na realidade é um forte indicativo de que nossa percepção se organiza em função do espaço. É, paradoxalmente, me debruçando sobre o aporte material oferecido pela escrita, tentando reconhecer e contornar os limites que a percepção oferece que essa investigação se propõe a tratar do Tempo.

1.1 Tempo, movimento e mobilidade: uma distinção necessária

Antes de avançar sugiro uma intervenção que pretende justificar a escolha de alguns termos do vocabulário móvel que usamos na construção deste argumento. Ao usar *tempo* refiro-me àquele experimentado pela espécie humana enquanto sociedade. A experiência ordinária, do senso comum onde a transformação é posta como uma progressão de sucessividades na linha do tempo da vida. Quando usar *movimento*, penso numa ação que desenha uma trajetória no espaço e está condicionalmente decalcada em uma materialidade móvel. *Mobilidade* nomeia uma irrevogável condição da existência. O movimento que emancipado do corpo mas que

representa o próprio fluxo existencial entre as materialidades do real. A *mobilidade* é uma circulação que expõe a criação de mundos.

1.2 **Corpos, razões e percepções**

Desde a antiguidade a filosofia tem exaustivamente se ocupado em discutir a concepção de tempo e sua relação com a mobilidade. Segundo Fialho (1990), a meditação sobre a natureza e a força do tempo eram, desde a lírica arcaica, um dos centros de interesse e cuidado do cidadão grego. É no diálogo platônico do Timeu que encontramos a primeira formulação filosófica sistematizada que chega até nós. Uma série de refutações filosóficas foram desenvolvidas na tentativa de dar conta de uma representação intelectual da mobilidade.

Mesmo o Tempo não tendo natureza material, no Timeu, Platão (2011) tenta dar conta de oferecer uma imagem representativa do tempo – *eikôn* – como eternidade. Para tal, utiliza a imagem do céu, no sentido da abóboda celeste com todos os seus astros como um caráter icônico: “[...] uma imagem móvel da eternidade, e, quando ordenou o céu, construiu, a partir da eternidade que permanece uma unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número; é aquilo a que chamamos tempo” (PLATÃO, 2011, p. 109).

O escoamento ininterrupto e o estado de dissolução que sujeita as coisas e a si mesmo, é responsável pela desilusão que me deparo quando tento desenvolver algum pensamento sobre o tempo. Em uma de suas confissões, Santo Agostinho (354 d.C. - 430 d.C.) disserta acerca da dificuldade de compreensão envolvendo o tempo:

> Que é, pois, o tempo? Quem o poderá explicar facilmente e com brevidade? Quem poderá apreendê-lo, mesmo com o pensamento, para proferir uma palavra acerca dele? Que realidade mais familiar e conhecida do que o tempo evocamos na nossa conversação? E quando falamos dele, sem dúvida compreendemos, e também compreendemos, quando ouvimos alguém falar dele. O que é, pois, o tempo? Se ninguém me pergunta, sei o que é; mas se quero explicá-lo a quem me pergunta, não sei: no entanto, digo com segurança que sei que, se nada passasse, não existiria o tempo passado, e, se nada adviesse, não existiria o tempo futuro, e, se nada existisse, não existiria o tempo presente. De que modo existem, pois, esses dois tempos, o passado e o futuro, uma vez que, por um lado, o passado já não existe, por outro, o futuro ainda não existe? Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse a passado, já não seria tempo, mas eternidade. Logo, se o presente, para ser tempo, só passa a existir porque se torna passado, como é que dizemos que existe também este, cuja causa de existir é aquela porque não existirá, ou seja, não podemos dizer com verdade que o tempo existe senão porque ele tende para o não existir? (AGOSTINHO, Confissões, Livros VII, X e XI, 2008, p. 111-112).

O tempo existe, isso é fato. O que Santo Agostinho já sinalizava era a problemática envolvida em conseguir encontrar uma definição mais precisa daquilo de que trataria o Tempo. Defini-lo torna-se então uma dificuldade. Ao falarmos sobre tempo a primeira dificuldade encontrada é justamente esta: falar sobre o tempo. Sabemos do que se trata, o percebemos enquanto existimos, mas não conseguimos explicar quando precisamos. Sem muito sucesso, algumas frases sem sentido são agrupadas na esperança de que o discurso se torne inteligível. Por esta razão é fundamental que se tenha em mente que, ao se propor a realizar qualquer discussão sobre o tempo, devemos considerá-la que ela é aberta. Considero ainda que tal processo precise ser tomado como uma abertura de caminhos, uma possibilidade de criar possibilidades.

Como se aqui, enquanto meu cérebro envia um estímulo para a ponta de meus dedos, no ponto preciso entre o cursor piscando na tela e minha ação de apertar uma tecla, entre uma palavra e outra que escrevo, pudesse interpor quantas outras fossem possíveis, poderia ainda inserir orações completas ou até mesmo contextos e universos inteiros. De nada nos serviria procurar parte do sentido em cada uma das letras, supusemos que entre cada letra e a seguinte se alojasse o fragmento do sentido misterioso! (BERGSON, 2006, p. 211).

As complicações incutidas à nossa razão pelo tempo não têm relação com a habilidade humana de construir algum tipo de raciocínio. Nós, seres humanos, certamente somos capazes de desenvolver estruturas complexas que não se resumem somente àquelas do pensamento; num rápido olhar para a história da humanidade, facilmente podemos notar que fomos capazes de nos organizar em sociedade e alcançamos níveis complexos de conhecimento, fomos capazes ainda de desenvolver um extenso volume de produção das mais diversas naturezas. A dificuldade apontada por Santo Agostinho não diz respeito, portanto, à insuficiência da nossa capacidade de desenvolver algum raciocínio elaborado, mas é anterior e mais profunda. Tem origem justamente naquilo que, na modernidade, com o desenvolvimento dos estudos da medicina, da psicologia e até mesmo da filosofia, seria apresentado como os limites que a percepção humana oferece à nossa compreensão de mundo. O avanço de tais estudos possibilitou que fôssemos capazes não só de compreender os fenômenos envolvidos no processo de apreensão de mundo como também as reações desencadeadas nos canais aferentes pelos estímulos sensoriais, por onde o mundo nos penetra.

Todos os aportes físicos que nossa inteligência recorre para sua consumação responde à necessidade de nossa percepção de se orientar em função do espaço desenhado pela materialidade do corpo. A forma como apreendemos o mundo é determinada pelos mecanismos que a percepção opera e identificar os limites espaciais que ela infere à nossa leitura da realidade é fundamental no processo de investigação do tempo. É por tal razão que, antes de nos debruçarmos sobre o desenvolvimento da nossa noção de tempo propriamente dita e para que seja minimamente possível reconhecer e tentar contornar os limites que nos forem apresentados, precisamos entender como nossa percepção funciona.

> Abandonando-se qualquer discussão sobre a realidade ou idealidade do mundo exterior, enquanto mantenho meus sentidos abertos o que percebo no mundo é a presença de uma série de imagens, em seu sentido mais amplo. Enquanto as percebo, as imagens reagem indefinidamente uma sobre as outras, mas há uma dentre todas elas, no entanto, que conheço não somente de fora, enquanto percepções, mas a percebo também de dentro, como afecções. Essa imagem é meu corpo (BERGSON, 2010, p.11).

As estruturas sensoriais que constituem o corpo humano são determinantes na forma como o mundo é percebido, a percepção é resultado de um esquema físico do corpo que consegue de alguma forma filtrar as afecções que se apresentam ao meu corpo. Os nervos aferentes saem da periferia e vão em direção ao cérebro e são responsáveis por conduzir ao centro as sensações que a troca com o mundo oferece em sua extremidade externa. Essas sensações recebidas por meu centro nervoso não são nada mais que uma síntese de todos os estímulos que meu corpo recebe; através da pele, dos órgãos, as sensações que penetram meus orifícios, os cheiros, os sons, os sabores e tudo aquilo mais que sinto e que se dissolve até o interior da matéria que é meu corpo:

> Examino as condições em que as afecções se produzem: descubro que vêm sempre se intercalar entre estímulos que recebo de fora e movimentos que vou executar, como se elas devessem exercer uma influência maldeterminada sobre o procedimento final. Passo em revista minhas diversas afecções: parece-me que cada uma delas contém, à sua maneira, um convite ao agir, ao mesmo tempo com a autorização de esperar ou mesmo de nada fazer (BERGSON, 2010, p.11-12).

Quando atravessam meu corpo, as afecções são confrontadas com a faculdade de se mover que é concedida aos seres vivos pela natureza. Essa faculdade, a capacidade de escolher, aqui colocada como consciência, assiste todas as iniciativas que julgo tomar e é responsável por analisar a intensidade das afecções recebidas e

regular a intensidade em que se convertem em reações motoras. Em suma, num movimento centrífugo, o estímulo chega até o cérebro e pode, movendo-se no sentido oposto, provocar o deslocamento do corpo como um todo ou de suas partes. As afecções desencadeadas pela relação com o mundo não são sempre totalmente convertidas em reação motora. Quando não é transformada em ação, a energia da parte que não se converte em movimento propriamente dito não é perdida, mas é, de alguma forma absorvida e promove o nascimento da representação do mundo exterior. Quando a energia promovida pelas afecções do mundo concreto não se dissipam mas, pelo contrário, se convertem em energia motora ou de representação o que se tem nada mais é do que a confirmação prática do célebre enunciado desenvolvido pelo químico Lavoisier no século XVIII: na natureza nada se perde, nada se cria, tudo se transforma.

Há pouco mencionei que os estímulos provenientes do mundo exterior chegam até meu centro nervoso e ali são decifrados, para então se converterem em ação possível. Tal afirmação não é de todo equivocada, mas neste ponto se faz necessária uma pequena correção: meu corpo, os nervos aferentes, o cérebro, bem como os próprios estímulos transmitidos pelos nervos a meu centro nervoso não passam de imagens que integram a complexidade do universo. Não é, de forma alguma, o estímulo sensorial determinado que contém o restante das imagens exteriores e que as conduz até meu centro nervoso, mas antes disso, é o estímulo sensorial, bem como a complexidade de meu sistema nervoso, elementos que compõem o universo onde existo:

> É o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro. Suprima a imagem que leva o nome de mundo material, você aniquilará de uma só vez o cérebro e o estímulo cerebral que fazem parte dele. Suponha, ao contrário, que essas duas imagens, o cérebro e o estímulo cerebral, desapareçam: por hipótese, somente elas irão se apagar, ou seja, muito pouca coisa, um detalhe insignificante nesse imenso quadro (BERGSON, 2010, p. 13).

Meu corpo e as estruturas que o constituem compõe esse quadro, um grupo mais amplo e mais complexo de imagens que subsiste integralmente num conjunto que posso chamar de universo. Ao passo que o cérebro representa apenas uma dentre todas as demais partes que constituem essa imagem, ele não poderia jamais contê-la em sua totalidade. Condicioná-lo a acomodar a existência total seria minimamente contraditório. Em síntese, meu corpo desempenha, dois papéis no universo: o primeiro deles, diz respeito à percepção que tenho do mundo e de mim

mesmo: numa perspectiva que parte do meu interior, percebo as imagens externas enquanto percebo a mim mesmo de dentro, a experiência encarnada de percepção do universo; o segundo é aquele onde meu corpo ocupa apenas uma posição dentre as muitas imagens que compõem o conjunto do universo material e que, por hora, iremos deixar de lado.

Escolho enveredar pelo corpo e seus processos de percepção não por abandonar a ideia de sua constituição como uma imagem dentre outras qualquer. O que me proponho a fazer aqui não é determinar um sentido ou direção para onde ou por onde o pensamento se desenrola, o deslocamento provocado me é mais valioso que o sentido que ele toma. Não determino nada. Apenas sugiro um ângulo de incisão, uma erupção que desencadeia uma agitação, sabendo que em alguns momentos no decorrer deste fluxo certamente precisarei recorrer à ideia do corpo como imagem a fim de escapar de emboscadas que porventura depare. Caso me propusesse o oposto, a ideia do corpo como um centro de indeterminação seria absolutamente necessária para que a imagem do corpo pudesse ser construída no universo.

No processo onde, em geral, qualquer imagem tem influência sobre as outras de uma maneira determinada, o que minha percepção faz não é nada mais que eleger meu próprio corpo como uma zona de privilégio onde as reações às imagens externas encontram uma superfície onde são rebatidas. Meu corpo é uma das imagens que atua num conjunto, e assim como as outras, recebe e devolve movimentos, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em certa medida, como devolver o que recebe. “Em outras palavras, o cérebro nos parece um instrumento de análise com relação ao movimento recolhido e um instrumento de seleção com relação ao movimento executado” (BERGSON, 2010, p. 27).

Uma análise de determinada realidade só se efetiva justamente quando os critérios utilizados para determinar essa intensidade de realização são declarados. Quando meu corpo, portanto, consegue autonomamente escolher e selecionar como reagir às afecções que recebe, é fundamental que busquemos compreender quais os critérios estabelecidos por minha percepção enquanto avalia os estímulos que recebe:

> O estímulo periférico, em vez de propagar-se diretamente para a célula motora da medula e de imprimir ao músculo uma contração necessária, remonta em primeiro lugar ao encéfalo, tornando depois a descer para as mesmas células motoras da medula que intervêm no movimento reflexo (BERGSON, 2010, p. 25).

Como vimos, o complexo do universo material é constituído por uma série de imagens que coexistem integralmente. Essas imagens, entretanto, não se encerram em si mesmas, mas encontram-se em plena articulação com todas as outras, se solidarizam à totalidade das demais que constituem o universo na medida em que uma imagem conserva a anterior e prolonga-se na que segue. “As linhas de força emitidas em todos os sentidos por todos os centros dirigem a cada centro as influências do mundo material inteiro” (BERGSON, 2010, p. 36). O que a percepção me oferece é a indicação de um ponto preciso de acesso a esse espectro completo e complexo onde tudo reage sobre tudo. Uma perspectiva possível de experimentação de um mundo.

A materialização concreta deste ponto por onde as linhas de força emitidas pela reação entre as imagens nada mais é do que meu próprio corpo. Ele se coloca como um anteparo material onde a luz emitida pelas imagens do mundo é rebatida e encontra significação.

> Há um sistema de imagens que chamo minha percepção do universo, e que se conturba de alto a baixo por leves variações de uma certa imagem privilegiada, meu corpo. Esta imagem ocupa o centro; sobre ela regulam-se todas as outras; **a cada um de seus movimentos tudo muda**, como se girássemos um caleidoscópio (BERGSON, 2010, p. 20, grifos nossos).

Os pontos do universo material emitem sua própria luz independente da minha percepção delas, as coisas são independentes de mim. O que acontece quando este movimento luminoso das coisas da realidade atinge meu corpo, chegam até meu centro nervoso e se converterem em graus distintos de ação? Quando incide sobre meu corpo parte da luz dos objetos realizam dois movimentos distintos de forma simultaneamente: Reflexão e refração. Parte da luz que incide sobre mim é devolvida ao mundo das imagens que assim se acende diante de meus sentidos. Como durante esse processo, parte da luz emitida pela realidade muda de meio e é absorvida por meu corpo, quando refletida não tem mais intensidade suficiente para iluminar a imagem em todas as suas faces e atinge somente aquelas que estão voltadas para mim. A superfície do corpo que aqui chamo de *eu*, é agitada, uma perturbação material que desvia os vetores de luz que se acendem diante de mim não apenas no mesmo ângulo em que foram emitidos. O feixe de luz é refletido em direções difusas e conseguem iluminar algumas regiões além da imagem de origem. A intensidade de reflexão dessa luz que chega até as imagens do mundo exterior tem a exata medida da minha ação possível sobre elas e enquanto desenha o contorno das coisas o faz

conforme o desenho das minhas próprias possibilidades de interação com elas. “Meu corpo se conduz, portanto como uma imagem que refletiria outras imagens, analisando-as do ponto de vista das diversas ações a exercer sobre elas” (BERGSON, 2010, p. 48).

Às custas de conseguir obter a medida da ação possível que pode exercer sobre o mundo, minha percepção extrai a imagem da relação de solidariedade que estabelecia com as demais e interrompe o encadeamento existem umas nas outras. Ao prosseguir desta forma, a fim de possibilitar que eu conheça a imagem - no sentido mais usual da palavra - minha percepção desenha um contorno que a isola num invólucro e, criando projeções no espaço virtual, desenha exatamente a intensidade de minhas ações sobre ela. Quando as imagens do mundo material atingem meu corpo, revelam mais sobre mim do que sobre si mesmas.

> Nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira geral, nossas funções. [...] a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material, enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados. A consciência - no caso da percepção exterior - consiste precisamente nessa escolha (BERGSON, 2010, p. 35-36).

Uma imagem qualquer no universo material não tem sua natureza modificada ao ser percebida por meus sentidos. Meu corpo e suas estruturas, como imagens que são, não tem capacidade de realizar tal operação de transformação. A única capacidade que minha percepção tem é aquela de regular a intensidade da imagem quando a mim se apresenta, aquilo que tenho dela é apenas um grau distinto daquilo que é. Entre a existência de um conjunto de imagens e minha capacidade de percepção dela persiste, portanto, apenas uma diferença de grau e não de natureza:

> [...] há na matéria algo além, mas não algo diferente, daquilo que é atualmente dado. Sem dúvida a percepção consciente alcança a totalidade da matéria, já que ela consiste, enquanto consciente, na separação ou no ‘discernimento’ daquilo que, nessa matéria, interessa nossas diversas necessidades [...] Isso significa que a matéria não pode exercer poderes de um tipo diferente daqueles que nós percebemos (BERGSON, 2010, p. 74).

Minha percepção busca conhecer as coisas numa lógica que se volta para a ação e inscreve meu corpo numa realidade que toma a si mesmo como perspectiva para essa análise. A faculdade prática de agir sobre a realidade tentando extrair dela sempre algum proveito prático permitiu que, por um lado, nossa espécie sobrevivesse

às intempéries da vida até hoje, mas por outro lado que tivéssemos nossa capacidade de integração com o mundo reduzida. A realidade pura, aquela onde minha percepção não interrompe a relação de solidariedade entre as imagens, é muito mais intensa do que minha cognição habitual é capaz de decifrar. Há níveis mais distendidos da realidade daqueles que meus sentidos são capazes de compreender. No momento em que uma imagem é apresentada a meus sentidos e minha percepção é capaz de concebê-la como tal, interrompo instantaneamente relação que ela estabelecia com o restante das imagens do universo inteiro. O que minha inteligência captura da realidade não é uma parte, mas um elemento de uma complexidade menos extensa e mais fluida.

Minha percepção, ou ainda minha consciência, a que poderia também chamar de razão, edita minha compreensão da realidade. Isso é facilmente notável se elejo algum de meus sentidos de maneira isolada: se tomo a visão por exemplo, não sou capaz de ver aquilo que se encontra atrás de mim, se fecho meus olhos nada vejo e existem ainda comprimentos de ondas de luz que não são capazes de sensibilizar o olho humano. O mesmo acontece com a audição: existem frequências que são inaudíveis a nossos ouvidos. Existem forças de interação de diversas intensidades, fluxos energéticos e movimentos de imanência que a operação rotineira de meus sentidos não é capaz de decifrar.

Para que uma ação de qualquer natureza se efetive é indispensável que se pressuponha um corpo capaz de exercê-la ou recebê-la. Minha percepção, ao se orientar segundo a ação, inegavelmente precisa de meu corpo para que se realize. Quando digo que existe um *eu* que agora escreve ou que ainda exista um *você* que lê, só sou capaz de fazê-lo porque nossa existência é concebida a partir de corpo que nos torna *nós*. Todo corpo existe e desempenha ações espacialmente, o *eu* quando escreve o faz sobre um suporte material, cravado em algum solo, num espaço determinado em algum lugar preciso dentre todos os possíveis em todo o universo e ainda em interação com tantos outros corpos diferentes que se possam imaginar. *Você,* que neste instante também está rodeado de tantos outros corpos, em algum tempo futuro diferente daquele que agora um *outro eu* esteve, lê em um objeto concreto um registro material nada mais do que aquilo que um *eu* foi por um instante. O que *você* tem do *eu* e de tudo aquilo que ele mobiliza é apenas a marca deixada pela percepção enquanto escolhia qual tecla pressionar no teclado no momento que escrevia. Cada letra que aqui escrevi, ao preço de chegar até você em algum

momento, aprisiona meu pensamento à materialidade do mundo no instante em que o estímulo sai de meu cérebro e se converte em forma na tela.

1.3 **O tempo como um evento social**

A dimensão prática e espacial necessárias à operação da percepção revelam um forte indicativo de que nossa noção de tempo se desenvolveu segundo essa perspectiva. A questão do tempo não pode, entretanto, ser tratada somente a partir de uma perspectiva da percepção e em certa parte da biologia humana. Como seres sociais, nós humanos, no decorrer da história nos inserimos nos contextos mais diversos, cada um deles apresentando questões específicas que são, ao mesmo tempo, reflexos de uma conjuntura social em que a humanidade se insere e também determinantes na configuração destas estruturas. A noção de tempo é primordial ao nosso processo evolutivo, ela não só possibilitou nosso desenvolvimento enquanto espécie como foi fundamental para que fossemos capazes de evoluir enquanto sociedade. Ao ser colocada como um estopim evolutivo, a noção de tempo passa a se desenvolver paralelamente ao pensamento humano, as questões vigentes e o contexto histórico, o modelo social da época e o ritmo de vida tem implicações diretas sobre a relação estabelecida com o tempo e sua percepção.

Proponho agora que façamos um exercício que nos será útil: imaginemos o planeta em um estado onde não há qualquer manifestação daquilo que convencionalmente colocaríamos como traços materiais de “humanidade”. Regredimos no tempo o suficiente para nos confrontarmos com um mundo sem nenhuma intervenção humana, apenas a vida se desenrolando. Por um esforço de nosso pensamento imaginemos que habitam sobre este mundo hipoteticamente puro e natural alguns de nossos ancestrais. A experiência de relação com mundo era mediada pela única ferramenta da qual eles dispunham: o próprio corpo. Em algum instante no decorrer do processo evolutivo estes ancestrais desenvolveram uma capacidade que foi fundamental tanto para sua sobrevivência e para o desenvolvimento da espécie, eles se tornaram capazes de perceber as transformações que a passagem do tempo oferecia à sua vida.

O processo de espacialização do tempo tem seu início marcado no instante em que o ser humano passa não só a perceber a passagem do tempo em si mesmo, mas consegue observá-lo na realidade que o rodeava. Em sua experiência com o mundo

material ele tinha a fluidez da vida acontecendo diante de si e tornou-se capaz de constatar o movimento do desenrolar do tempo na natureza: os rios fluindo por entre as pedras, o balanço das folhas pela força do vento. Para prosseguirmos, é necessário neste ponto que façamos uma elucidação: quando nossos ancestrais observavam os movimentos na realidade, o que eles faziam acreditando ser a percepção do tempo não era nada mais do que sua representação espacial através do movimento. Esta crença equivocada tem início neste momento e sustenta até hoje o senso comum da percepção do tempo.

> Mas reflitamos um pouco a esse respeito. Como poderia o movimento aplicar-se sobre o espaço que percorre? Como haveria o movente de coincidir com o imóvel? Como haveria o objeto que se move de estar num ponto de seu trajeto? O objeto passa pelo ponto, ou, em outros termos, poderia estar nele. Estaria nele, caso nele parasse mas, já não seria mais com o mesmo movimento que lidaríamos (BERGSON, 2006, p. 164-165).

Em sua experiência de apreensão da vida, o ser humano percebeu seu próprio envelhecimento, com a iminência de sua morte e a descoberta de que “[...] toda criatura viva nasce e morre, incluindo ele próprio, deve tê-lo levado a buscar intuitivamente alguma forma de escape do inexorável fluxo do tempo” (WHITROW, 2005, p. 18). Ao ser assombrado pela ideia da morte, o ser humano se dá conta da irredutível e impiedosa força do tempo, ele não consegue controlá-lo, pará-lo jamais. Seu poder de transformação rege a existência das coisas na realidade. Existir, para o ser humano se torna uma infindável luta contra o implacável escoar do tempo e, na falha tentativa de vencê-lo, começamos a buscar algum conhecimento prático que nos ajudasse a compreender o tempo e sua natureza.

Uma das formas mais tradicionais de se obter o conhecimento de uma coisa está nas bases constitutivas do pensamento científico é aquela onde, a partir de uma infinidade de pontos de vista tomados de fora do objeto, pretende-se recompor sua totalidade. Dar voltas ao redor dele e traduzi-lo em símbolos é uma operação que remonta à nossa necessidade perceptiva de extrair as imagens da continuidade da realidade a fim de conseguir decifrá-la. Ao invés de experimentá-lo de dentro e em si mesmo, a ciência escolhe observar um objeto de fora, a partir das mais diversas perspectivas que se pode tomar dele. Ela se ocupa exaustivamente em multiplicar as perspectivas de análise que oferece ao objeto de seu interesse acreditando que ao sintetizar os inúmeros dados que obtém, seria supostamente capaz de recompor o

objeto em sua totalidade. O que ela obtém, no entanto, é apenas uma representação artificial dele que não é capaz jamais de reconstruir a continuidade.

> Caso a ciência seja por inteira obra de análise ou de representação conceitual, caso a experiência só deva lhe servir de verificação para 'ideias claras', caso pretenda ser uma imensa matemática, um sistema único de relações que aprisiona a totalidade do real numa rede armada antecipadamente, ao invés de partir de intuições múltiplas, diversas, que se inserem no movimento próprio de cada realidade, mas nem sempre se encaixam umas nas outras, então a ciência se torna um conhecimento puramente relativo ao conhecimento humano (BERGSON, 2006, p. 229).

O método analítico no qual a ciência se apoia para conhecer a realidade remete à pontos de referência tomados fora da coisa que se deseja apreender. Quando observamos um objeto qualquer, o percebemos diferente conforme o ponto de vista no qual nos posicionamos para observá-lo e tal atitude vai, no entanto, sempre nos deter no relativo. "E chamo-o de relativo por essa dupla razão: num caso como no outro, coloco-me fora do próprio objeto" (BERGSON, 2006, p. 184).

Em nossa experiência nos tornamos capazes de perceber que um *agora* estava compreendido entre um *antes* e um *depois*. Olhando para o céu e para o movimento do Sol conseguimos diferenciar que o *hoje* era diferente do *ontem* e que um *amanhã* viria, nos desprendemos assim da noção eterna de presente e nos tornamos capazes de fazer previsões. A capacidade de predição do futuro modificou drasticamente nossa vida prática, conseguimos nos organizar e encontrar outros arranjos para viver. A noção da passagem do tempo permitiu que fossem estabelecidas relações diferentes com a natureza e com a terra, aprendemos que se plantássemos hoje, haveria colheita amanhã. O desenvolvimento de habilidades como a agricultura foi fundamental para que a transição do modelo nômade para sedentário se tornasse possível. O ser humano conseguiu se fixar, se reuniu em agrupamentos, construiu aldeias e teve seu modelo de vida radicalmente transformado.

> O maior avanço para a civilização em seus primórdios talvez tenha sido o conhecimento do ciclo das estações. Uma vez que as épocas de seca e cheia, frio e calor passaram a ser previstas com certa precisão, as atividades agrícolas tornaram-se mais eficientes, liberando a mão-de-obra do campo, que logo rumou para as cidades ainda em formação em busca de novas oportunidades (CHERMAN; VIEIRA, 2008, p.51).

A compreensão do tempo alterou nosso modelo de vida e permitiu que ela se tornasse mais complexa. Na medida em que isso aconteceu, a relação com o tempo que já estava estabelecida não era mais suficiente para dar conta da vida prática que

estava instaurada. Com o desenvolvimento de atividades sociais mais elaboradas, a humanidade intuitivamente buscou formas de se relacionar com o tempo que respondessem às necessidades da realidade em que se vivia. Para isso foi preciso que referenciais de contagem temporal fossem estabelecidos para assim resolver a demanda de organização da vida comunitária. Quando se objetiva consolidar uma orientação temporal comum que tenha funcionalidade prática na vida de determinada comunidade, ele não pode ser dada arbitrariamente ou a partir das experiências subjetivas de um sujeito único. Quando não havia qualquer ferramenta confiavelmente segura para medir o tempo de forma homogênea o ser humano precisou construí-las e para tal foi preciso que encontrassem em sua realidade um referencial para realizar essa medição. É, então, na observação de sua vida prática que esses referenciais foram encontrados. “Medir o tempo é criar padrões confiáveis a partir de movimentos, de preferência cíclicos. Melhor ainda se pudermos observar movimentos que não dependam de nós” (CHERMAN; VIEIRA, 2008, p.25).

Uma infinidade de movimentos podia ser observada por nossos ancestrais em sua experiência rotineira, qual critério poderia ter orientado essa escolha? Sem muito esforço, se ainda hoje, com todos os avanços que nossa sociedade já foi capaz de desenvolver, olharmos para o nosso cotidiano, há um entre os muitos movimentos da natureza que é absolutamente fundamental à vida no planeta. O primeiro e mais importante referencial temporal que a humanidade dispõe desde que se tornou capaz de perceber a passagem do tempo é o movimento do Sol. Ele se levanta toda manhãs ao leste e se põe no oeste trazendo a noite. As palavras *nascer* e *pôr* que marcam a alvorada e o repouso do sol no horizonte derivam da crença dos povos antigos que, antes de compreenderem a estrutura do sistema solar, acreditavam que a cada dia um novo sol nascia e que ao final da tarde ele se punha no horizonte para morrer. A observação solar faz todo sentido não apenas por ser mais fácil, mas por ser o sol o grande regulador da vida em nosso planeta. Os ciclos circadianos de cada espécie acompanham o sol e não o movimento de outros. Na observação do Sol no espaço notamos que seu movimento parecia se repetir em intervalos constantes no céu. A constatação de que ciclos aparentemente regulares existiam na natureza permitiu que o conceito de dia fosse construído. A instituição do movimento do Sol como parâmetro e ferramenta de medida é um marco duplo no processo daquilo que considero uma experiência social do tempo: é o início da construção de uma noção coletiva e comum

de tempo; e o momento preciso em que deixamos de nos orientar por uma experiência do próprio corpo com o tempo para realizá-la orientada pelo espaço.

Como vimos, nossa percepção é suficientemente capaz de sozinha nos oferecer uma perspectiva temporal que se apoie espacialmente. O que fazemos quando deixamos de ter uma experiência direta com o tempo a partir de nós mesmos e passamos a observar sua passagem espacialmente na realidade que nos rodeava não é nada mais do responder à necessidade do suporte espacial de que a percepção necessita. Na tentativa de encontrar um entendimento maior sobre a força do tempo, na ânsia de conhecê-lo e de estabelecer com ele uma relação prática, passamos a nos orientar segundo o movimento que percebemos ao observar o Sol. Tal natureza móvel vai ser questionada por Bergson:

> O que é o 'móvel' ao qual nosso olho vincula o movimento, como que a um veículo? Simplesmente uma mancha colorida, que sabemos bem que se reduz, em si mesma, a uma série de oscilações extremamente rápidas. Esse pretenso movimento de uma coisa não é na realidade mais que um movimento de movimentos (BERGSON, 2006, p. 171).

A experiência humana com o tempo está intimamente ligada à nossa relação com o universo, com o ciclo do Sol aprendemos que olhando para o céu outros movimentos dessa natureza poderiam ser encontrados. Tomamos consciência do ciclo da lua e com o avanço de nossas habilidades nos tornamos capazes de observar movimentos até de distantes planetas. Ao tomar as posições que astros ocupam no céu o que fazemos é desenhar uma régua na esfera celeste que nossos ancestrais acreditavam ser capaz de oferecer a medida da passagem do tempo. Aí reside, entretanto, a perigosa ilusão: os pontos dessa régua oferecem apenas a medida espacial do movimento do tempo. Mesmo que entre os pontos já existentes intercalarmos quantos outros nos fossem necessários, eles jamais conseguiram restituir o movimento de passagem que o astro faz entre um ponto e outro.

1.3.1 Ciclos e ferramentas de medição

Voltados ao conhecimento, instituímos uma relação com o espaço que vai colocar a humanidade numa direção cada vez mais intensa da experiência relativa do tempo, essa natureza de conhecimento é aquela vai orientar a construção de nossa noção de tempo. Depois de observar o ciclo do dia, conseguimos identificar ciclos

maiores. Marcamos os solstícios e equinócios e com o ciclo da lua descobrimos outro marcador. Combinando os dados obtidos nessa medição espacial desenvolvemos uma ferramenta sócio-temporal: o calendário.

Os calendários não passam de “[...] um conjunto arbitrário de regras que nos ajudam a marcar a passagem do tempo” (CHERMAN; VIEIRA, 2008, p.45). Essas regras são importantes, pois se tratam de convenções coletivas criadas pela necessidade do ser humano de se relacionar. Caso nosso calendário atual não existisse, [...] não poderíamos nem mesmo dizer que vivemos tantos anos e tantos dias, pois anos e dias, assim como horas e minutos, são, na verdade, convenções sociais e culturais, adotadas para não nos sentirmos excluídos de um tempo vivido socialmente (PUENTE, 2010, p.13). O calendário marca uma sistematização da experiência com o tempo relatada em diferentes configurações nas mais diversas civilizações, ele é o registro concreto das marcas do tempo na complexidade da vida de uma sociedade inteira. Um calendário é a materialização de uma experiência de medição do tempo, o modelo que convencionalmente utilizamos hoje é resultado de um processo de aperfeiçoamento que se desenvolveu por milênios.

1.3.1.1 Movimentos astrológicos

Como mencionei acima, nossa relação com o tempo e a construção do calendário estão intimamente ligados ao nosso conhecimento do universo. Compreender a configuração dos movimentos da Terra e de outros astros é fundamental para entendermos determinadas questões que que envolvem a construção da noção de tempo e do calendário. É nessa empreitada que nos debruçamos agora. Daqueles que se referem à Terra, iremos considerar apenas dois, os mais conhecidos e relevantes para este entendimento: rotação e translação (ou revolução).

1.3.1.1.1 Rotação

A rotação é o de mais fácil percepção, ele é responsável pelo nascer dos astros no horizonte leste. Ela se realiza em torno de um eixo imaginário que liga os polos Norte e Sul geográficos do planeta. Um período de rotação completa em torno deste eixo dura 23h56min: este período é chamado de *dia sideral* e “pode ser medido por

meio da observação de um astro distante que não tenha um movimento perceptível (por exemplo, qualquer estrela que vemos a noite)" (CHERMAN, VIEIRA, 2008, p.28). Entretanto, se usarmos o Sol como referência para esta medida, notaremos que o tempo total é, em média, 24h. Esta diferença de 4min é fundamental para entendermos a estrutura e a construção de nosso calendário. A facilidade de observação também faz com que até hoje usemos o conceito de dia solar. Em relação ao uso da palavra *dia*, a empregamos coloquialmente em nosso cotidiano, sem nunca nos preocuparmos se estamos falando em dia solar ou dia sideral. Em geral nos referimos ao dia solar, ou seja, a um período de 24 horas. Mas é importante saber que este período não é o tempo de rotação da Terra (CHERMAN, VIEIRA, 2008).

1.3.1.1.2 Revolução

O segundo movimento da Terra que mencionaremos agora é o de revolução, popularmente conhecido como translação. Translação é um termo equivocado, considerando que na dinâmica e na cinemática (as áreas da física que estudam a movimentação dos corpos), é um movimento paralelo a um determinado eixo. A órbita da Terra, por ser uma curva fechada, não é paralela à reta alguma! (CHERMAN; VIEIRA, 2008). A revolução descreve o movimento que nosso planeta realiza em torno do Sol, o tempo necessário para uma volta completa é de 365,256363 dias solares, ou 365 dias, 6 horas, 9 minutos e 9,8 segundos. Quando a Terra completa uma volta em torno do sol, temos o chamado ano sideral. Novamente, por ser de mais fácil observação, os primeiros astrônomos se basearam na observação do sol para constatação de um novo ciclo: o ano solar dura 365,24219 dias solares, ou 365 dias, 5 horas, 48 minutos e 45,2 segundos, portanto, cerca de 20 minutos mais curto que o ano sideral. Esta é a duração que utilizamos na construção do nosso calendário e estas diferenças entre dias e anos siderais e solares são fundamentais para compreendermos como o calendário foi se construindo ao longo dos séculos.

Obviamente, os movimentos de rotação e revolução não acontecem dissociados e, justamente por acontecerem de forma simultânea, é que possuímos essa pequena diferença entre o dia sideral e o dia solar. Isso acontece porque enquanto realiza o movimento de rotação em torno do próprio eixo a Terra também avança um pouco em sua trajetória em torno do Sol. O movimento de revolução dá

origem aos ciclos das estações do ano (CHERMAN; VIERA, 2008). Mas, “Assim, para que tenhamos duas culminações sucessivas do Sol, precisaremos esperar mais. Justamente os quatro minutos de diferença entre os dias sideral e solar” (CHERMAN; VIERA, 2008, p.34).

1.3.1.1.3 Lunação

Ainda há outro movimento que é importante para a construção do nosso calendário chamado de lunação, que, evidentemente, trata-se do movimento realizado pela lua. Assim como a terra, a lua realiza o movimento de rotação e de revolução (ao redor da Terra). O período desses dois movimentos é o mesmo: esta sincronicidade “[...] é a razão pela qual só temos acesso a uma face da Lua” (CHERMAN; VIEIRA, 2008, p.42). Com o movimento de revolução ao redor da terra a lua recebe a luz do sol em diversas orientações. Um observador na terra vê o satélite de diferentes aspectos, que chamamos fases e quatro delas possuem nome próprio: lua cheia, quarto minguante, lua nova e quarto crescente. Um mês sideral, ou o tempo que a lua demora a completar uma revolução em torno da terra, dura 27 dias e 8 horas. O tempo entre duas fases iguais e consequentes, chamado de lunação ou mês sinódico, é de aproximadamente 29,5 dias. A discrepância entre o mês sideral e o mês sinódico ocorre por conta do movimento de revolução da terra. Uma vez que a fase da Lua nada mais é do que um ângulo medido entre a lua e o sol e a terra no vértice, o movimento do nosso planeta há de contribuir para esta medição (CHERMAN; VIERA, 2008).

1.3.1.2 Os calendários

A partir desses movimentos astrológicos desenvolvemos basicamente três tipos de calendário. O calendário lunar segue as fases da Lua, tendo como unidade de referência o mês; um ano lunar tem 12 meses lunares e duração de 354 dias, 11 dias defasado em relação ao tempo de revolução da terra. O calendário solar tem como base primordial o movimento aparente do Sol e o ciclo das estações. O calendário lunissolar é mais complexo do que os dois anteriores: ele acompanha as fases da lua, contudo, reconhece a importância das estações do ano: em certo

momento da história, os 11 dias que faltam para completar um ano solar eram guardados e usados em um esquema de intercalação que fazia com que alguns anos possuíssem 13 meses ao invés de 12.

Certamente nem sempre a humanidade dispôs de ferramentas precisas o suficiente que fossem capazes de lhes oferecer esses dados exatos. A construção dessas sistematizações são produtos da experiência humana com o tempo, ela se aprimorou na medida que nosso processo de desenvolvimento acontece. Ainda que os marcadores fossem outros, sua funcionalidade de organizar a vida social se conservava. A diferença desses marcadores de temporalidade que pode ser estudada a partir dos registros dessas ferramentas evidencia que a concepção de tempo se constitui a partir de um ponto de vista específico. Diferentes sociedades apresentam diferentes níveis de organização social ao longo de sua própria história e proponho uma abordagem sócio-temporal por compreender que o conceito de tempo é inerente à uma circunstância específica e precisa ser experimentado em sua contextualização histórica.

1.3.1.2.1 O calendário maia

Todo grande império que se consolidou na história da humanidade precisou construir ferramentas práticas capazes de mediar sua relação com o tempo, a civilização maia é certamente uma das sociedades onde essa relação se torna mais evidente. Suas monumentais construções ou a complexa cultura religiosa envolvendo rituais de sacrifício não mobilizam o nosso imaginário quanto sua obsessão com o tempo. Após o genocídio promovido pela colonização espanhola, se hoje temos notícias da obsessão maia com o tempo, é a partir dos registros deixados por seu calendário complexo e engenhoso desenvolvido há mais de mil anos. “[...] precisamos entender que os maias possuíam três formas independentes de contar o tempo, as quais muitas vezes eram usadas sobrepostas umas às outras” (CHERMAN; VIEIRA, 2008, p. 115). O de mais fácil compreensão é o longo ciclo, uma contagem de dias corridos num ciclo composto por 2.880.000 dias. “A unidade básica do calendário dos maias era, é claro, o dia (*kin)*. Vinte *kins* perfaziam um *uinal*; 18 *uinals*, um *tun*; 20 *tuns*, um *katun*; 20 *katuns* eram um *baktun*; e, por fim, 20 *baktuns* formavam um *pictun*. Ou seja, um *pictun* tinha 2.880.000 *kins*” (CHERMAN; VIEIRA, 2008, p. 115).

Além do calendário de dias corridos os maias também acompanhavam com atenção ao movimento do sol, o ano chamado *haab* era dividido em 18 meses de 20 dias totalizando 360 dias. Os cinco dias restantes para que se completasse 365 dias eram agrupados ao final, esta é uma solução aplicada à diversos calendários em diferentes momentos da história. Outro calendário que funcionava simultaneamente era o ritual:

> O ano ritual dos maias durava 260 dias e era conhecido como *tzolkin*. Este ano também era dividido em períodos (13 ao todo) de 20 dias, mas agora tais períodos tem relação com nossa semana, e não mais com os nossos meses. Isso porque os *uinals* [agrupamentos de 20 dias no calendário maia] do *tzolkin* não possuíam nomes próprios (CHERMAN; VIEIRA, 2008, p.117).

Neste calendário os 20 dias possuíam nome próprio e apenas 13 números para contagem que avançam simultaneamente, isso possibilita 260 combinações diferentes que constituem o próprio *tzolkin.* A cosmologia maia tem grandes implicações na construção de sua ferramenta, todo dia era por si só considerado divino e por essa razão cada um deles tinha um nome diferente. A crença de que os eventos significativos de cada ciclo são fruto da conservação da carga divina e que se repetiriam em um padrão pré-ordenado, os leva a dedicarem mais ao passado que ao futuro.

Para realizar a articulação entre os ciclos do *haab* e do *tzolkin*, a civilização maia desenvolveu um dispositivo que continha 3 engrenagens: a maior delas enumerava cada um dos 365 dias do ano solar do *haab*; a engrenagem intermediária continha os nomes dos ciclos de 20 dias e a menor delas continha os 13 números que eram combinados a eles.

> A localização de um dia específico dentro de um *haab* e de um *tzolkin* era complementar, do mesmo modo que poderíamos descrever o primeiro dia de um ano como sendo 1º de janeiro (um número e um nome de mês) ou, domingo da semana 1 (um número e um nome de dia) (CHERMAN; VIEIRA, 2008, p. 117).

A organização temporal encontrada nos registros do calendário maia evidencia que nossa experiência com o tempo é também construída socialmente. Apesar de ciclos semanais, mensais e até mesmo anuais serem encontrados no calendário vigente atualmente, não existe nessa repetição qualquer relação com o divino. Em algum momento da história que destacarei mais a frente, a ideia do tempo mágico deixou de ser difundida e o tempo cíclico foi substituído pelo tempo linear.

1.3.1.2.2 O calendário gregoriano

As origens do calendário que usamos hoje remonta à cidade de Roma. Os a história dos primeiros esboços daquele que se tornaria nosso calendário está intimamente ligada à história da capital do Império Romano. Por volta de 753 a.C., após a morte do irmão Remo, causada por um desentendimento sobre onde a cidade deveria ser fundada, Rômulo tornou-se o fundador e primeiro rei de Roma. Além de dedicar sua cidade a um deus específico, como era comum naqueles tempos, Rômulo teve o cuidado de criar uma moeda e também um dispositivo prático para contar o tempo (CHERMAN; VIEIRA, 2008, p.60).

O ano do primeiro calendário romano tinha cerca de 304 dias, divididos entre 10 meses que duravam entre 16 e 36 dias, e que, posteriormente, passaram a ter 30 ou 31 dias para entrarem em conformidade com o ciclo lunar. Os 61 dias que faltavam para que se completasse um ciclo solar não entravam no calendário, mas não eram ignorados. Isso acontecia porque após o fim do ano, iniciava-se o período invernal. Com as baixas temperaturas e a diminuição das atividades agrícolas e comerciais, a contabilização desses dias não era necessária. O início do novo ano ficava a critério do rei, costume que permaneceu durante muito tempo já que na época os governantes possuíam pleno poder sobre calendário. Por ser um tanto impreciso, o calendário de Rômulo não teve uma vida muito longa, mas deixou como legado os nomes dos meses que usamos até os dias de hoje.

O primeiro mês do calendário de Rômulo era *Martius*, uma homenagem ao deus Marte (supostamente pai de Rômulo e Remo); em seguida vinha *Aprilis*, corruptela de *aperire* que significa “abrir”. É nesta época do ano que as flores se abrem. O terceiro mês era *Maius*, dedicado à divindade Maia, seguido por *Junius*, dedicado à deusa Juno. [...] os outros seis meses tinham nomes pouco inventivos, que indicavam apenas o número de ordem do mês do ano (CHERMAN; VIEIRA, 2008, p.63). O reinado que sucedeu o de Rômulo foi comandado por Numa Pompílio, que fez que os dias do período invernal fossem contabilizados, adicionando mais dois meses ao final do ano.

> Por decreto real, foram introduzidos os meses de *Januarius*, em homenagem a Jano, deus com duas caras, e *Februarius,* em homenagem a Februs, deus das purificações. Ao serem criados, *Februarius* era o 11º mês do ano e *Januarius*, o último (por isso mesmo uma mês dedicado a Jano, deus que

> guardava os portões do Olimpo e podia ver duas direções simultaneamente - no caso do calendário, o passado e o futuro) (CHERMAN; VIEIRA, 2008, p. 63-64).

Por serem muito supersticiosos em relação aos números pares, romanos decidiram abolir os meses com 30 dias, que passaram a ter 29 ou 31 dias. Entretanto, 12 meses com dias ímpares resultariam num total de dias pares e isso também não era bem visto. Então, optou-se por apenas um mês ter dias pares para que o ano tivesse um total de dias ímpares. O escolhido foi *Februarius* que, por ser dedicado ao deus das purificações seria menos propenso a azar. O ano de Numa Pompílio tinha um total de 355 dias, quase 11 dias defasado em relação ao calendário solar. Para correção, eram acrescentados, periodicamente, ao final de cada ano que tinha numeração par, um mês intercalar, que poderia ter 22 ou 23 dias.

Resumindo: o ano de Numa Pompílio tinha, como base, 12 meses, com um total de 355 dias. Quando havia a intercalação, o ano tinha, de maneira alternada, 377 ou 378 dias. Ou seja, num período de quatro anos, tínhamos: 355, 377, 355 e 378 dias, o que resulta em uma duração média de 366, 25 dias por ano. Mas não era só isso. Os ‘anos longos’ nos dois últimos períodos do ciclo de 24 anos tinham, respectivamente, 371 e 372 dias, em vez de 377 e 378. Isso eliminava 24 dias em 24 anos, o que dá um dia por ano. Assim, no ciclo pompiliano de 24 anos, a duração média de um ano era de 365,25 dias. Complicado, mas muito eficiente! (CHERMAN; VIEIRA, 2008, p.65).

Nos anos seguintes, constantes modificações no calendário foram realizadas pela vontade dos governantes. Uma delas foi o início do ano, transferido para o dia 1º de janeiro. Com o passar dos anos, o sistema de intercalação dos anos não foi seguido à risca, perdeu-se o controle e o calendário ficou caótico. Mais de 600 anos depois da criação do calendário de Numa Pompílio, quando Júlio César foi nomeado ao poder de Roma, “[...] o calendário romano já estava defasado em mais de 50 dias em comparação ao ciclo das estações” (CHERMAN; VIEIRA, 2008, p.74). Como imperador, Júlio César tinha autoridade suficiente para fazer as modificações necessárias sobre o calendário a fim de restabelecer a ordem. A primeira delas dizia respeito às estações do ano: elas precisavam voltar a acontecer nas datas de costume. Uma reforma no calendário precisou ser preparada, o ano da confusão como ficou conhecido teve 15 meses com um total de 445 dias.

Com as estações voltando a acontecer alinhadas a contagem prevista no calendário era preciso criar um dispositivo para que esta defasagem não voltasse a acontecer. A solução encontrada foi adicionar a cada quatro anos um dia excedente ao ano de 365 dias. Diferente do que acontece hoje esse dia extra não era um novo dia adicionado, mas a repetição de um dia no mês de *Februarius*. Após o assassinato de Júlio César, o mês *Quintilis* foi alterado para Julius em sua homenagem. Com a morte do imperador uma guerra civil tomou conta de Roma: de um lado estavam as forças de Marco Antônio e, de outro, as de Otávio Augusto, que terminaram vencedoras. Nos anos de guerra civil, obviamente, as regras do calendário não foram seguidas e uma defasagem de 3 dias foi gerada. A solução foi simples: os próximos três anos que deveriam ser bissextos não o foram. Graças ao ajuste do calendário, Augusto foi homenageado ainda em vida e seu nome substituiu *Sextilis*, mês em que nasceu. O novo mês de Augustus teve sua duração aumentada para 31 dias, o mesmo número de Julius, visto que o senado romano julgou que ambos deveriam ter a mesma relevância no calendário. Com o aumento do número de dias de Augustus, o mês de *Februarius* passou a ter 28 dias (ou 29 em anos bissextos) (CHERMAN; VIEIRA, 2008). O calendário juliano, depois das modificações propostas por Otávio Augusto, já se aproximava muito do nosso calendário atual, embora apresentasse pouco mais de 11 minutos de diferença se comparado ao ano trópico. Essa defasagem parece ser insignificante, no entanto, por ser cumulativa, precisava ser corrigida.

Em 325 d.C., Constantino, no Concílio de Nicéia, afirmou sua posição de imperador e pontífice máximo da Igreja, fixando a regra para a celebração da Páscoa, que “[...] deveria ser celebrada sempre no primeiro domingo depois da primeira lua cheia após o equinócio vernal. [...] Desse jeito, casava-se a data lunissolar judaica com a data solar romana” (CHERMAN; VIEIRA, 2008, p.85). Essas alterações ainda não corrigiram a imprecisão do calendário e as reformas foram esquecidas por mais de mil anos. Somente entre 1512 d.C. e 1517 d.C., a Igreja Católica assumiu o compromisso formal de reformar o calendário, o que de fato só foi acontecer em 1582 d.C., pelo papa Gregório XIII, quando o calendário já se encontrava atrasado em 10 dias. Em 24 de fevereiro de 1582 d.C. o papa Gregório XIII editou uma bula papal denominada *Inter Gravissimas*, que “[...] foi batizada com as duas primeiras palavras de seu primeiro parágrafo: ‘*Inter gravíssimas pastoralis officii nostri curas...* ’ (Entre nossas mais sérias obrigações pastorais...). Ela tratava de dois assuntos; um deles era a reforma do calendário” (CHERMAN; VIEIRA, 2008, p.91).

A primeira medida da reforma proposta pela bula papal foi a remoção de 10 dias do calendário. O dia 5 de outubro daquele ano passou a ser 15 de outubro, o que causou muita confusão e por isso foi necessária a autoridade do Papa para que tal mudança fosse implantada. Para que essa diferença não voltasse a acontecer, também foi proposta uma mudança na regra dos anos bissextos: o calendário foi pensado em ciclos de 400 anos e, dentro deste ciclo, três dos anos que seriam bissextos não o seriam. O primeiro ciclo começou em 1600, que foi bissexto; os próximos 3 anos centenários (1700, 1800 e 1900) não foram. O ciclo seguinte começou em 2000, que foi bissexto, e os próximos 3 anos centenários (2100, 2200 e 2300), segundo este sistema de intercalação, não deverão ser. A reforma gregoriana projetava o futuro somente até o ano 2000 e ainda persiste uma pequena diferença de menos de 30 segundos; todavia já existem ideias para corrigi-la no ano de 4000. “Apesar de ter sido implementado por um Papa no distante século XVI, podemos afirmar que o calendário gregoriano pode ser considerado o ‘calendário oficial da Terra’ ” (CHERMAN; VIEIRA, 2008, p.98).

Justamente por ter sido implementado por um Papa, a adesão a este modelo não foi aceita de imediato, principalmente pelos não católicos. A própria Europa conviveu por anos com dois calendários bem semelhantes, o juliano e o gregoriano. Os países que eram colônias europeias adotaram o calendário gregoriano à medida que suas metrópoles o faziam. O último país europeu a adotar o calendário gregoriano foi a Turquia em 1926. Na Ásia, mesmo não contando o tempo como o Ocidente, o Japão adotou o calendário gregoriano por entender que este era o padrão seguido pelo restante do mundo. A China passou a usar o calendário gregoriano a partir de 1929, porém, até hoje, o calendário tradicionalista chinês é uma manifestação popular intensa.

1.3.1.3 O relógio mecânico

Com a construção do calendário abrimos precedentes para que nossa vida social alcançasse níveis complexos de organização e tivemos que, respondendo à necessidade de nossa percepção, encontrar formas de agir nessa realidade que nós mesmos criamos. A experiência humana com o tempo não foi mediada somente pelo calendário, replicamos os pontos da régua que tomamos como medida, acreditamos conseguir capturar o movimento da realidade.

> Trata-se do movimento? A inteligência só guarda dele uma série de posições: um ponto atingido de início, depois um outro, depois outro ainda. Objeta-se ao entendimento que entre esses pontos se passa algo? Rapidamente ele intercala novas posições e assim por diante, indefinidamente. Da transição ele desvia seu olhar. Se insistimos, arranja-se de modo que a mobilidade, repelida para intervalos cada vez mais estreitos à medida que aumenta o número das posições consideradas, recue, se afaste, desapareça no infinitamente pequeno (BERGSON, 2006, p. 8).

No século XII, enumeramos intervalos cada vez menores e construímos um dispositivo mecânico de engrenagens que movimenta regularmente um marcador e nos dava aquilo que acreditávamos ser a medida constante do tempo. Consequentemente a invenção do relógio mecânico que, se bem regulado, podia bater continuamente por anos a fio, influenciou muito a crença na homogeneidade e continuidade quase geométricas do tempo. (WHITROW, 2005, p.79). A invenção do relógio mecânico marca mais uma vez o processo de espacialização de nossa experiência com o tempo. O que o relógio faz quando apresenta um ponteiro que se movimenta por marcadores numéricos não é nada mais do que pegar a régua que traçamos na esfera celeste e que usávamos para medir o movimento dos astros e transferi-la para um objeto construído com a única diferença de que, enquanto ainda usávamos os movimentos dos astros como referência, nossa relação com o tempo conservava algum grau de ligação com o movimento da natureza e da própria vida. Quando passamos a nos orientar segundo o tempo marcado no relógio nossa relação com o tempo enquanto uma força da natureza é desfeita, nossa experiência viva com o tempo agora é determinada pela relação métrica fornecida pelo relógio.

1.4 **A concepção linear do tempo**

As determinações do Cristianismo não só foram apenas responsáveis por alterar o calendário como também por moldar a noção contemporânea de tempo. Com a instituição da crucificação de Jesus Cristo como um evento único pela doutrina cristã, a perspectiva cíclica e a relação mágica com o tempo se perde. O poder de dominação de corpos e subjetividades imposto pelo cristianismo tem implicações diretas sobre a construção da noção de tempo. O conceito linear de tempo passa a ser amplamente disseminado pela classe mercantil durante a Idade Média e como não se repetiria jamais, passa a ser considerado algo valioso que não deveria ser desperdiçado. A partir do século XIV, consequentemente, os relógios públicos das

cidades italianas passaram a bater as 24 horas do dia, era o início da ideia de que tempo é dinheiro e que deveria ser usado de forma econômica (WHITROW, 2005).

Esta nova atitude do ser humano em relação ao Tempo teve, por exemplo, uma consequência importantíssima sobre as artes plásticas na Idade Média e na Renascença. A pintura *a fresco* foi substituída pela pintura *a secco*, o longo tempo gasto no aprendizado da primeira iam na contramão das pressões sociais da época que solicitavam velocidade. Enquanto, anteriormente, um artesão podia demorar a executar sua obra, o pintor que tinha subido na escala social e adquirido novo prestígio devia trabalhar depressa para se desincumbir de todas as encomendas recebidas (WHITROW, 2005).

Como vemos, em diversos aspectos e também pela Arte, a fixidez necessária à nossa inteligência desencadeia um processo de espacialização que transforma nossa relação com o tempo ao mesmo tempo em que molda nossa vida cotidiana. Só conseguimos agir porque o fazemos sobre pontos fixos que nossa inteligência procura (BERGSON, 2006). Com nossa evolução, as ações foram se automatizando e sucumbimos à vida moderna. Nossa realidade tomou novos rumos, o mundo foi tomado por máquinas, a mecanicidade do tempo transformou nossa relação com o trabalho e também a vida. Mais do que apenas operar as máquinas, nós vivemos com elas. Um sistema baseado na capitalização alterava os meios de produção e a humanidade era massacrada por esse novo ritmo da vida. Esta relação métrica e cronológica com o tempo altera por completo nosso modelo de vida: a exploração sensitiva do mundo foi reduzida consideravelmente, o imediatismo e a submissão ao tempo cronológico tomaram conta do cotidiano humano.

2. CONSTELAÇÃO 02: CORPO, CONCEITO E COLONIALISMO

> Eu não sentia nada. Só uma transformação, pesável. Muita coisa importante falta nome.
> *Guimarães Rosa*

Um mundo se constrói porque se realiza na interação entre os corpos que agem numa estrutura operável e que faz sentido segundo uma lógica específica. É essa estrutura de deslocamento entre corpos que torna o mundo um mundo determinado. O mundo que você se debruça neste instante, por exemplo, conquista sentido na estrutura lógica do encadeamento das letras, nos acordos linguísticos, sociais e históricos que consolidam uma estrutura definida e orientam a interlocução entre nós. As letras sobre a superfície do agora aqui são um rastro material de um corpo-acontecimento que, quando posto em interação com outro corpo-acontecimento em derivação permite a mobilização de um universo relacional. Enquanto os olhos de um *você[s]* percorrem esta materialidade, o que se anuncia é o rastro de uma existência inteira, um *eu* outro que se escrevia outrora. Um mundo que se inaugura no confronto de corpos não é um sistema hermético: a energia do confronto com um outra se dissipa por nossas existências e mobiliza os inumeráveis sistemas de relação dos quais nossos corpos são sujeitos e agentes. Quando, ainda no capítulo anterior, nos dedicamos a investigar a estrutura espacial do aparelho perceptivo humano, o papel desempenhado pelo corpo no universo dessa pesquisa começa a conquistar seus primeiros contornos e é anunciado como elemento mediador das experiências.

Um corpo é uma organização material de um universo coerente, é a própria capacidade de provocar deslocamentos. Das menores partículas até as grandes ideias, dos corpos em confronto nas ruas e fora da atmosfera, um corpo é aquilo capaz de mobilizar existências. Enquanto nós, seres humanos, vivemos a experiência do desenrolar de nossas existências em tempo, nossos corpos se posicionam como a encruzilhada de uma série de discursos que se produzem dessa experiência. Eles emergem num mundo construído na interseccionalidade de diversos discursos impositivos além daqueles construídos pela experiência do tempo. A investigação da estrutura sensorial abre precedentes para concebermos a existência material como um ponto resultante de uma série de discursos estruturantes do nosso modo de estar no mundo que condiciona a vida prática orientadas a partir da imobilidade.

Um mundo é aqui entendido como um conjunto de movimentos que operam estruturas discursivas e que se constituem como tal porque mobilizam um existir além,

outro corpo, um outro mundo que se experimenta segundo si mesmo e suas próprias legislações. O mundo que compartilhamos hoje é resultado de um processo de criação de si mesmo que se inclinou à espacialização:

> Todos os modos de falar, de pensar, de perceber implicam, com efeito, que a imobilidade e a imutabilidade sejam de direito, que o movimento e a mudança venham acrescentar-se, como acidentes, a coisas que, por si mesmas, não se movem e, em si mesmas, não mudam (BERGSON, 2006, p.76).

2.1 **A espacialização como um modo de agir colonial**

Se existe um *eu* capaz de produzir discursos que alcançam alguma significação no mundo, só consegue fazê-lo porque estes discursos são interpelados por um *você[s]* que opera[m] numa estrutura marcada, construída a partir de um conjunto de instituições e de outros tantos discursos que participam dos movimentos dos nossos corpos neste mundo que compartilhamos. Se conseguimos conceber um mundo como tal e pensá-lo desta forma é porque ele se dá na materialidade: quando uma existência se concebe estendida no espaço ela é fixada num território. É essa territorialidade, no entanto, que torna possível a organização de um corpo no/como mundo. Um corpo conquista identidade porque se estabelece na concretude da realidade, tem um contorno, uma película que o aparta do todo e que determina um encerramento para sua existência. Territorializar é uma necessidade inerente à existência dos corpos deste mundo, cada corpo é em si um conjunto de estruturas que lhe são irrevogáveis.

Krenak (2019) e Kilomba (2019) nos permitir pensar a espacialização como uma estratégia colonial que, por estar pautada no domínio territorial do outro impõe por definição, que o imóvel é a única possibilidade legítima de existir. Esta ação sobre os outros corpos está relacionada

> A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, 2019, p. 11).

A humanidade europeia cunhou um espaço que correspondesse ao centro daquilo que eles nomearam como mundo civilizado. Esta não é uma atitude de toda

equivocada visto que você, eu e qualquer outra existência é o centro de seu próprio cosmos: é a partir de nós mesmos e de nossos corpos que somos capazes de perceber o mundo e seus estímulos. O que decorre é que o branco europeu além de usar a si mesmo como régua para medir os contornos do mundo, assume que essas medidas são a precisa definição da existência. O que Aiton Krenak[1] anuncia é que quando a humanidade europeia estabelece sua própria identidade como centro legítimo de mundo, o faz orientada pela ideia de que existe uma verdade única, universal, irredutível e inquestionável. Essa ideia centralizada da verdade, consagrada e difundida pela parcela de mundo responsável por estabelecê-la, vai ser tomada como base de sustentação para a edificação dos distintos modos de operação da nossa realidade. Ao afirmar categoricamente a idealidade de sua perspectiva civilizada de mundo, conduzem um modo de habitá-lo que sustenta a posição de privilégio que eles mesmos elegeram-se dignos de ocupar.

Quando anteriormente nos dedicamos a investigar as implicações práticas da nossa experiência com a mobilidade, o fizemos a fim de identificar os aspectos imóveis presentes na construção corporal da experiência social do tempo. Este imperativo imóvel operado pela percepção se configura na forma de diversas estruturas que, na medida em que nossos corpos, sujeitos mobilizados e mobilizantes de discursos temporais são capazes de fabular sobre estas experiências enquanto as vivem. Neste capítulo, recorremos ao colonialismo não como uma categoria além dessa nossa experiência prática com a mobilidade. Mas buscamos compreendê-lo como um modo de operação das estruturas que vai privilegiar o espaço e agir sobre a mobilidade dos corpos.

2.1.1 Performance legisladora de imobilidade

Entendendo que estar no mundo e viver em tempo é experimentar a superposição dessas diversas camadas imóveis, assumimos nesta pesquisa o compromisso de promover arranjos de criação de mundos na materialidade. Esta pesquisa que por conveniência chamamos de filosófica, se inclina então em promover um debate que articule discursos que se produzem no atrito entre o corpo, o conceito

[1] Ativista do movimento socioambiental e de defesa dos direitos indígenas no Brasil. Nasceu na região do vale do rio Doce, território do povo Krenak, um lugar cuja ecologia se encontra profundamente afetada pela atividade de extração de minérios.

e a mobilidade. A proposta de realizar esta natureza de debate se efetiva num *agora aqui* específico, numa conjuntura cósmica estabelecida, uma teia de relações que [se] sustentam e possibilitam a configuração do mundo em questão. Visto a urgente especificidade do *agora aqui* que compartilhamos, consideramos ser irresponsável elaborar qualquer debate sem que se realize uma crítica epistemológica rigorosa onde buscamos sinalizar o colonialismo seja compreendido como um movimento legislador da mobilidade que toma como máxima e premissa a espacialização. Este modo de compreender o mundo, de dizê-lo e explicá-lo, é marcado pela determinação de um território no espaço e opera uma ação na realidade móvel que vamos escolher chamar de *performance legisladora de imobilidade* - a configuração prática de uma estrutura que opera uma ação que intervém diretamente sobre a mobilidade do real tomando como condição a imobilidade.

Se nos rendermos facilmente à ideia de que as performances legisladoras de imobilidade são categóricas a existência do movimento, iríamos por consequência ter que desconsiderar o movimento que elas próprias realizam. Tais estruturas funcionam como instrumentos de controle do movimento porque tem a capacidade móvel de se relacionar com a mobilidade dos corpos no mundo. É porque são corpos e móveis que a mobilidade pode ser suprimida. Seja sob configuração de uma grande ciência da humanidade, ou ainda na forma de sistemas capitais, os traços coloniais presentes na construção da realidade móvel, operam vetores de forças que por direito, imposição, ameaça, medo ou alienação, vão legislar sobre o movimento da existência dos corpos.

2.1.2 A filosofia como uma ciência imóvel

Nesta seção pretendo sinalizar os movimentos de realização da filosofia que operam sob a disposição colonial e indicar como as performances legisladoras de imobilidade se configuram em determinados processos de construção da razão filosófica. O que pretendo não é considerar a filosofia enquanto uma categoria que opera segundo as disposições de tais performances, mas antes pontuar os movimentos filosóficos que reproduzem lógicas performáticas que legislam segundo a imobilidade. Compreendo que ao situar tais pontos imóveis da conceituação filosófica posso visualizar determinadas armadilhas epistemológicas. Faço essa marcação não porque o que se deseja é evitar as contradições, mas porque acredito na consciência delas como estratégia de continuidade.

. Identificamos que manutenção desta máxima colonizadora se configura quando a filosofia clássica constrói seu método dialético: estabelece ideias que colocadas em relação seriam capazes de elaborar uma síntese da realidade. É notável que se a filosofia é capaz de contrapor ideias é porque certamente é capaz de reconhecer a existência de um outrem, do além de um, da diferença. Neste caso, este outro é dito por um *eu* filosófico que coloca os termos em posições diametralmente opostas e estabelece uma direção única para o deslocamento entre as existências. É na via da relação das existências que a performance legisladora de imobilidade toma seu lugar: ela vai garantir que o fluxo seja sempre direcionado privilegiando a ideia da verdade, descrita pela posição do sujeito branco e desenhada a partir da ideia de humanidade e civilização que ele constrói sobre si mesmo.

A verdade do sujeito branco é sustentada nesta ideia civilizada, conservadora e respeitável que tem de si mesmo, jamais passível à falha ou à crítica que foi responsável por guiar por muito tempo e de muitas formas, os movimentos dos corpos no mundo. O homem branco reconhece um outro, mas o faz numa relação de poder que vai objetificar essas identidades, caçando as subjetividades e as reduzindo a uma existência de objeto, descrito e representado por seu olhar historicamente dominate (KILOMBA, p. 15-16). Objetivar é descrever alguma realidade. A adjetivação de uma outra existência só pode ser realizada a partir dos termos que quem a descreve tem consolidado em seu repertório. Quando a lógica branca se confronta com qualquer imagem que desvie de sua imagem e semelhança, ele então a toma como uma tela de projeção para todos aqueles aspectos desonrosos que temem reconhecer sobre si mesmos. A culpa e a vergonha são projetadas para o exterior como um meio de escapar dos mesmos “[...] permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa” (KILOMBA, 2019, p. 37).

Conscientes que determinada verdade moral é perpetuada pelo colonialismo, nos dedicamos a investigar suas ações na configuração daquilo que chamo de performances legisladoras de imobilidade na prática filosófica. Se a dialética filosófica for considerada um sistema hermeticamente fechado, desencadeada uma estrutura que vai intervir no fluxo da existência, estabelecendo zonas imóveis e determinadas de privilégio conceitual, deslocando desta forma o sentido de ser da existência para o significado.

2.1.2.1 O conceito

Nossa experiência perceptiva do tempo já bastante tendenciosa ao espaço conquista na conceituação filosófica sua extensão máxima. De pensamento em pensamento, de conceito em conceito, a razão filosófica se construiu de abstrações imóveis e extensas acreditando serem suficientemente capazes de oferecer uma via para a reconstrução dos caminhos daquilo que se estabeleceu como conhecimento. Como uma ciência, o que a filosofia fez nos milênios em que se dedicou à discussão do enigma do tempo foi apenas responder ao modelo científico de construção de conhecimento: a realidade móvel da nossa experiência com o tempo é entendida e analisada a partir de uma composição de partes imóveis que, em sequência, recompõe uma linha cronológica de eventos sucessivos. O método científico, seja configurado ele nas ciências humanas, nas matemáticas ou da natureza,

> [...] quando versa sobre o tempo que se desenrola ou que irá se desenrolar, trata-o como se estivesse desenrolado. Aliás, isto é bastante natural. Seu papel é prever. Ela extrai e retém do mundo material aquilo que é suscetível de repetir-se e de ser calculado, por conseguinte aquilo que não dura" (BERGSON, 2006, p. 5).

Este método de conhecimento da realidade remete à pontos de referência tomados fora das coisas que se deseja apreender. Quando observamos um objeto qualquer, o percebemos diferente conforme o ponto de vista no qual nos posicionamos para observá-lo e tal atitude vai, no entanto, sempre nos deter no relativo. "E chamo-o de relativo por essa dupla razão: num caso como no outro, coloco-me fora do próprio objeto" (BERGSON, 2006, p. 184).

Mesmo dizendo respeito à aspectos de uma realidade concreta e concretamente não existindo, o conceito filosófico é mobilizado por um corpo material capaz de conferir ao pensar filosófico todas as coordenadas espaciais de que a percepção precisa. Este processo de desmobilização da realidade configura para a filosofia este significado transcendente, uma estrutura que começa a ser cunhada quando Platão declara a existência de uma realidade fundamental composta de ideias ou formas abstratas. Não me oponho à ideia de que seja concebida uma outra realidade, é a este exercício que também me proponho a cada instante aqui. O que sinalizo é que a espacialização daquilo que seria mais tarde compreendido como conceito filosófico se institui quando toda realidade móvel é remetida à um mundo ideal. Às custas de edificá-lo, a realidade tem sua mobilidade suprimida, as coisas são

encarceradas num território determinado e imutável. O mundo das ideias é o início da construção de um discurso impositivo que tem como mesma orientação a ação colonial: as performances legisladoras de imobilidade.

O sujeito branco e a filosofia por ele construída impõem a necessidade de nomear as coisas da realidade, a performance legisladora de imobilidade configurada na ideia platônica aprisiona uma experiência móvel no terreno da eternidade do conceito. Considerando que formar uma ideia geral é abstrair das coisas diversas e cambiantes um aspecto comum que não muda ou que pelo menos oferece para nossa ação um flaco invariável (BERGSON, 2006) a realidade móvel, neste caso, só conseguiria ser descrita espacialmente.

2.2 **A filosofia e a questão do corpo móvel**

Quando as proposições ontológicas postas pela metafísica ocidental se colocam dogmaticamente como única fonte ou finalidade, origem ou causa de mundo, desencadeiam um processo de espacialização conceitual que cria derivações de uma estrutura de oposições binárias absolutas, onde o fluxo de sentido entre os mundos articulados se polariza e produze uma subordinação hierarquizante entre os conceitos implicados. Ainda no século XVII, a missão à luz da verdade universal desempenhada pela filosofia construía polarizações cada vez mais extremas e com as ciências matemáticas e da natureza sendo consideradas os domínios da precisão, a filosofia busca parâmetros para se equivaler a esse estatuto (KATZ, GREINER, 1998, p. 78). Esse parâmetro de equivalência foi dado pela ênfase na autoridade da razão, postulada por Descartes:

> O seu apoio no pensamento como legislador daquilo que existe (*cogito, ergo sum*) merece ser entendido como uma forma de aproximar a cognição dos objetos da matemática. Por reduzir a verdade ao que pudesse ser apreendido pela mente de forma clara e distinta, fez da matemática e da linguagem da verdade no mundo, pois seus objetos resultam de regras claras e distintas, e que, portanto, não precisam se apoiar no mundo empírico para retirarem de lá a explicação de sua existência. Assim, seu cogito, ergo sum colaborou para consolidar a compreensão, que ainda guia a muitos, de que existe uma essência humana e ela se localiza numa mente (ou alma, ou espírito) separada do corpo [...] O corpo passou a ser entendido como aquilo que tem extensão temporal e espacial (res extensa). Transformado em objeto, o corpo e suas verdades passaram a depender de ciências capazes de desvendá-los, enquanto a mente (res cogitans), apoiada no critério das ideias claras e distintas, apresentava-se como auto-evidente (KATZ; GREINER, 1998, p. 79).

Não afirmo aqui de maneira alguma que a filosofia se negue à experiência do corpo. O que a filosofia fez durante a maior parte de sua história foi antes negar essa experiência como uma experiência suficientemente filosófica. Por mais que se debruce sobre temas como a natureza, a mente e ainda o corpo, quando o faz, a filosofia os considera numa perspectiva que vai inevitavelmente em algum instante privilegiar a mente, a razão e o intelecto. A performance legisladora de imobilidade configurada cartesianamente opera duas ações consequentes que vão intervir na coreografia conceitual: a primeira delas ao declarar e reafirmar a existência de uma essência humana - que como já vimos é uma ideia colonial - para então localizá-la num lugar preciso - neste caso, uma alma sem corpo. Tanto em um caso como no outro, o que percebemos é que as performances legisladoras de imobilidade se ocupam de impedir qualquer possibilidade de diferenciação, seja da essência dita humana ou da posição privilegiada em que a racionalidade é colocada. Norteada pela ideia de verdade universal perpetuada pelo sujeito branco, o pensamento filosófico vai constituir um conjunto de instituições que estruturam o modo de estar no mundo operando diretamente sobre os corpos e a mobilidade.

Ao se deparar com a questão do corpo e tentar decifrá-lo com as ferramentas, recursos e procedimentos que dispõe, a filosofia percebe que o método que desenvolveu para apreender a realidade não é capaz de dar conta da experiência do corpo. A colonização conceitual no binômio corpo-razão ocorre quando as perspectivas da segunda são responsáveis por desenhar, à medida de sua própria mão, uma escala de legitimação de mundo onde o corpo é considerado numa posição inferior. A demonização dos saberes do corpo desencadeia na coreografia conceitual um processo de privilégio da mente em detrimento das perspectivas dos corpos, uma subordinação conceitual que, quando colocada, legisla diretamente sobre a mobilidade existencial destes. Em sua missão de conhecer a verdade universal, esta filosofia ocidental se ancora nos pressupostos dados pela razão para se tornar objetiva.

Quando percebe que os métodos em que ancora sua prática não são capazes de descrever a experiência móvel do corpo e tentando reduzir este afastamento metodológico, a filosofia chega em alguns momentos recorrer à dança na tentativa de se aproximar do corpo. Em alguns casos, quando é citada, a filosofia vai considera-la apenas como uma ferramenta de ilustração do pensamento através da sublime e

inalcançável imagem metafórica da bailarina. Um uso que fica evidente quando Valery (2005) em a Alma e a Dança recorre à imagem da bailarina ao dizer que “[...] ela nos ensina o que fazemos, mostrando claramente a nossas almas o que nossos corpos obscuramente realizam” (VALERY, 2005, p. 27). Podemos notar que em seu discurso, Valery relega o corpo e as potencialidades de sua matéria um lugar situando sob o véu da escuridão.

Quando remarca a ausência da Dança no pioneiro ‘sistema das artes singulares’ hegeliano, ou ainda a indiferença oferecida à dimensão artística da dança por Kant, Feitosa (2001) sinaliza duas origens para o problema básico de argumentação que a filosofia tem de apreender e integrar a dança em seus sistemas: uma delas diz respeito à um dado histórico: a dança só foi dessacralizada a partir da segunda metade do século XIX e seu entendimento enquanto arte é um fenômeno recente. A mais grave argumentação, entretanto, se sustenta na ideia de que a dança na nossa época não tem mais tanta importância enquanto um elemento formador de um povo e por isso o desinteresse da filosofia. Tal necessidade da filosofia em se ocupar de um eixo central da cultura, ditado por um alguém que é posto em questão, vai ser problematizada:

> Ora, essa suposta ‘centralidade’ é ditada por quem? Quando a filosofia deixa-se submeter às avaliações de sua época sobre o que é central e ou que é periférico, então ela acaba deixando de ser filosofia e se tornando jornalismo da pior espécie [...] é preciso reiterar que o papel de avaliar o que é central ou periférico na cultura pertence à própria filosofia e não às imposições da moda ou da política. Portanto, se for verdade que a dança não desempenha um papel fundamental na nossa época, então é esse fenômeno mesmo que é digno de ser notado e pensado (FEITOSA, 2001, p. 32-33).

O conceito é real e assume desta forma um corpo que mobiliza ações na objetividade. É este mesmo conceito, configurado como um corpo agente no real que vai, em todas as instâncias, detrair as realidades dos corpos e do movimento. A filosofia confere a si mesma uma dura missão: pela verdade da razão depreender a realidade e ser capaz de descrevê-la conceitualmente. Mas quando tenta se debruçar sobre a realidade móvel dos corpos se confronta com uma série de dificuldades em conseguir expor uma representação intelectual do movimento. A consciência deste paradoxo metodológico leva os filósofos antigos e modernos a dedicarem grande parte de seus esforços a realizarem um trabalho de superação intelectual:

> Foi assim que a metafísica foi levada a procurar a realidade das coisas acima do tempo, para além daquilo que se move e que muda, fora, por conseguinte, daquilo que nossos sentidos e nossa consciência percebem. [...] Pretendia ultrapassar a experiência; na verdade, não fazia mais que substituir a experiência movente e plena, suscetível de um aprofundamento crescente e, portanto, prenhe de revelações, por um extrato fixado, ressequido, esvaziado, um sistema de ideias gerais abstratas, retiradas dessa mesma experiência, ou antes, de suas camadas mais superficiais" (BERGSON, 2006, p. 10-11).

A dificuldade em conseguir construir alguma representação intelectual da mobilidade diz respeito a colocação de um problema que a própria filosofia institui e que diz que precisa de resolução. Quando nota que não é capaz de dar conta da experiência da mobilidade e do corpo, ela vai realizar um movimento de autoproclamação de sua superioridade em relação a esses objetos de apreensão.

Como um derivado do aparelho perceptivo humano que, como vimos opera segundo uma lógica espacializante, o dispositivo filosófico vai operar também segundo tais lógicas. A filosofia nega a legitimidade do movimento porque não sabe lidar com a fluidez e, assim como a operação da percepção, invoca o espaço para conseguir apreender e se consumar na realidade:

> Ao longo de toda história da filosofia, tempo e espaço são colocados no mesmo plano e tratados como coisas do mesmo gênero. Estuda-se então o espaço, determina-se sua natureza e função, e depois se transportam para o tempo as conclusões obtidas. Assim, a teoria do espaço e do tempo espelham-se (BERGSON, 2006, p. 7).

A tomada de consciência de que os termos que designam os dados da nossa experiência são tomados de empréstimo à língua do espaço e de que quando evocamos o tempo, é o espaço que responde a nosso chamado (BERGSON, 2006) não pode nos levar a sugerir uma supressão forçosa ou a superação do espaço. Se nos propusermos a proceder desta forma estaríamos realizando além de um suicídio existencial, um movimento de natureza semelhante àquele que a filosofia faz quando percebe o afastamento metodológico do objeto móvel e institui a primazia do espaço.

Assumimos um compromisso em tentar não negar o direito à existência, nada deixa de existir segundo meu desejo. Tão pouco o espaço. Seria uma estupidez egoísta acreditar que minha existência pode determinar qualquer outra. Neste caso e em todos os outros, se posso me atrever a dizê-los porque o espaço está dado, ele é o suporte necessário para que tudo/*eu* neste mundo conquiste sentido. Meu raciocínio agora se faz inteligível - e por inteligível refiro-me àquilo que está decifrável à inteligência humana - porque recorro aqui às materialidades que as formas assumem

sobre uma superfície colocada diante dos olhos de um *você* que lê. A experimentação da mobilidade do tempo ancorada no suporte da escrita que aqui se realiza se torna uma questão premente. É este o exercício que nos dedicamos aqui: construir na objetividade um discurso móvel que tensiona os limites das linguagens dos corpos. A aposta, o compromisso e o lembrete constante é investigar os processos de produção de uma escrita em que a mobilidade seja experimentada em termos móveis.

2.3. **Perspectivas conceituais do corpo móvel**

Acredito que uma intervenção na coreografia conceitual é capaz de desarranjar as tendências espaciais que recaem em nossa experiência com o tempo. Considero urgente *desviciar* os corpos e emancipar os movimentos e o que proponho aqui não é uma reversão de sentido, não precisamos aqui de qualquer direcionamento. Não é tampouco uma substituição. Mesmo que a escrita esteja sustentada no espaço, não se trata de ingenuamente tratar o tempo *antes*, não existe o *antes* no *agora.* Não é sobre quem ocupa um espaço primeiro, é sobre chegar e poder ser aquilo que se é. Pleno e simultaneamente legítimo.

Nos empenhamos em tentar conferir ao pensamento outras formas de operação e para essa isso é urgente e necessário que se contraponha ou em alguns casos que até mesmo abandonemos os modos de existir que operam sob regimes dados por uma única perspectiva de mundo. O que realizo aqui é um processo, contínuo e indeterminado por excelência. Um exercício de atenção ao movimento da realidade e principalmente aos aspectos onde qualquer mobilidade irrevogável é relegada; o que nos interessa são estratégias metodológicas que admitam que *pluralidades indeterminadas de mundos* não são apenas possibilidades legítimas de existência como a própria possibilidade de existir.

O exercício do pensamento que aqui realizamos percebe ação de forças impositivas sobre o corpo e o movimento. Na duração desta investigação, as performances legisladoras de imobilidade, como as escolhemos chamar anteriormente, são percebidas em três estruturas simultâneas, determinadas e semelhantes em suas diferenciações - são elas as estruturas da percepção, do colonialismo e da conceituação filosófica. A primeira delas nos dedicamos a discutir no capítulo anterior diz respeito à experiência do corpo em relação a si mesmo e ao movimento dos corpos outros, a estrutura perceptiva do corpo propriamente dito e que

nos oferece apreensões das formas e contornos do mundo. A segunda é aquela onde sua própria perspectiva é tomada como a única verdadeira condição da realidade, responsável por estabelecer relações de poder e opressão sobre as subjetividades. A terceira, configurada na forma de conhecimento, vai perpetuar os ideais postulados pela segunda e ancorados na primeira.

Cada um dos três casos estruturais apresenta, como vimos, alguma intensidade impositiva que opera a imobilidade. A diferença posta entre eles é portanto, de grau e não de natureza. Quando aqui nos dedicamos a realizar uma discussão conceitual, o que pretendemos não é reafirmar os espaços de performatividade imóvel promovidos por esta estrutura, mas nela considerar o corpo e o movimento numa perspectiva móvel e assim provocar rachaduras na estrutura em que se realiza. Se abandonássemos os conceitos da metafísica ocidental não restaria estrutura para ser rachada e nosso objetivo perderia seu sentido. Destruir a metafísica ou ainda tentar apagá-la não é um gesto existente na operação crítica que realizamos à ocidentalidade.

Com a contemporaneidade se colocando como um campo cada vez mais transdisciplinar é necessário remarcar que a filosofia enquanto campo de conhecimento é capaz de se direcionar esforços dedicados na tentativa de construir significados que admitam perspectivas múltiplas, maleáveis e acima de tudo simultâneas. Este comportamento vai impulsionar os esforços filosóficos que se empenham em colocar sob questão a ideia de um conceito que é a própria definição linear de mundo. Neste sentido, consideramos uma mudança epistemológica que não experimenta o conceito como uma ideia imóvel reguladora do mundo, mas que busque compreendê-lo como uma simultaneidade de mundos. Em Mil Platôs, Deleuze e Guatarri (2000) cunham o conceito de rizoma, na tentativa de estabelecer um modelo não linear de pensamento. O rizoma não privilegia determinada direção do conhecimento, mas constrói uma tridimensionalidade móvel de interações, uma construção de significados que é o contínuo evolutivo entre as multiplicidades.

Por compreender que o exercício investigativo que estamos comprometidos a realizar é configurado como uma forma determinada, um corpo material que é a própria capacidade de mobilizar estruturas, consideramos o rizoma deleuziano uma atmosfera móvel capaz de veicular múltiplas perspectivas epistemológicas entre os corpos. Consideramos ainda a urgente necessidade de abalar as estruturas etnocêntricas e logocêntricas é possibilitada pela própria mobilidade dos corpos no

mundo, uma rachadura estrutural que se torna possível e pensável porque apostamos no perspectivismo ameríndio, uma "[...] concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que apreende segundo pontos de vista distintos" (CASTRO, 2002, p. 225), como uma estratégia cinética de composição de uma atmosfera conceitual.

O que ele nos oferece, por um lado, é a realização prática de revisão às seguranças etnocêntricas já que se apresenta como um referencial de mundos dado fora do eixo colonial. A realidade perspectiva ameríndia inclui o corpo enquanto considera um ponto de vista e nos apresenta uma possibilidade prática de reformulação da estrutura logocêntrica da epistemologia ocidental que, como vimos, insiste em afastar o corpo do conhecimento de si mesmo. A resistência apresentada pelo perspectivismo ameríndio aos termos do debate epistemológico solicita a redistribuição das tantas partições ontológicas que tradicionalmente se opõem na metafísica ocidental - universal e particular, objetivo e subjetivo, corpo e espírito, apenas para citar alguns dos inumeráveis exemplos. A redistribuição das séries pragmáticas é exigida porque os domínios internos das cosmologias não-ocidentais não podem ser descritos utilizando a distinção clássica entre natureza e cultura. Estas duas categorias, no pensamento ameríndio, não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, pontos de vista:

> Esse reembaralhamento das cartas conceituais leva-me a sugerir o termo 'multinaturalismo' para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias 'multiculturalistas' modernas. Enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas - a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado - a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura e o sujeito seriam aqui a forma do universal, e natureza ou o objeto a forma do particular (CASTRO, 2002, p. 226).

O corpo e o movimento são, para nós, no universo que aqui se desenrola conosco, perspectivas por onde a experiência com a realidade é percebida. É na experiência com os corpos em movimento que operações estruturais sobre eles próprios são expostas. Num primeiro momento, atentando-se ao corpo e aos movimentos da estrutura perceptiva que o compõe, investigamos a organização espacial da percepção quando apreende os movimentos dos corpos na realidade.

Vimos também que essa experiência sensorial se desdobra numa estrutura conceito-colonial, configurando um modo de existir no mundo que, relegando o corpo e o movimento, operam aquilo que chamamos de performances legisladoras de imobilidade. As estratégias de reconfiguração aos modos de existir onde há governabilidade sobre a mobilidade dos corpos são propostas aqui através de uma abordagem conceitual por duas razões consecutivas e complementares: a primeira delas diz respeito ao contexto no qual falamos, esta é uma pesquisa fundamentalmente filosófica. E como produto material da filosofia, é conceitualmente que somos capazes de criar um dispositivo que simultaneamente constrói a si mesmo e reestrutura a realidade onde se dá.

Neste sentido, se o perspectivismo ameríndio é apresentado como uma realidade possível de diferenciação ao logocentrismo do corpo, uma outra forma de dizer - e viver - o corpo que coloca sob suspeita nossa estrutura conceitual e tudo aquilo que entendemos como experiência da realidade a partir do corpo, nos faltaria ainda apresentar estratégias de ação que coloquem em questão aquilo que entendemos como experiência com o tempo.

Nossa experiência perceptiva, ao se voltar para ação prática, nos dá uma versão descontínua da realidade, o que conseguimos apreender é apenas uma versão representativa da mobilidade. A representação da experiência com o tempo - assim como o processo de espacialização do conceito - é dada também nas bases daquilo que compreendemos como filosofia ocidental. Se o tempo inteiro não cabe na nossa percepção e o conceito em sua máxima extensão descontínua não consegue dar conta da intensidade da nossa experiência móvel, tratar o tempo conceitualmente pode parecer contraditório aos objetivos onde se deseja provocar rachaduras na estrutura logocêntrica imposta à mobilidade. Acreditamos que esta atmosfera conceitual múltipla, maleável entre os corpos é considerável justamente pois admite simultaneamente na continuidade do real, uma multiplicidade de perspectivas, por vezes contraditórias.

É fundamental, entretanto, lembrar que os conceitos prontos que temos para descrever a experiência com a realidade móvel são dados justamente pelo afastamento do corpo do movimento. Na nossa experiência com o tempo a mobilidade é tratada fora da sua própria mobilidade, um legado colonial de objetificação da realidade. Henri Bergson nos apresenta estratégias para uma abordagem conceitual direta do real:

> Mas se começamos por afastar os conceitos já prontos, se nos brindamos com uma visão direta do real, se subdividimos então essa realidade levando em conta suas articulações, os conceitos novos que de um modo ou de outro teremos de formar para nos exprimir serão talhados na exata medida do objeto: a imprecisão só poderá nascer de sua extensão a outros objetos que eles abarcam igualmente em sua generalidade, mas que deverão ser estudados neles mesmos, fora desses conceitos, quando se quiser conhecê-los por sua vez (BERGSON, 2006, p. 25).

É necessário mudarmos algumas direções, buscar outras orientações e redesenhar os limites dos nossos horizontes. Muita energia é gasta pensando uma percepção do movimento, quando o que deveríamos exercitar era uma percepção em movimento. Não seria necessário [ainda que possível] abandonar o conceito se, ao invés de insistirmos numa conceituação da mobilidade, o que buscássemos fosse realizar uma conceituação que aconteça *na mobilidade*. Uma conceituação que compreende que sua construção se dá no movimento estabelecido entre o ponto de vista de quem o inscreve e todas as demais mobilidades com quem compartilha este estar no mundo.

Se “[...] a ordem que encontramos nas coisas seriam aquelas que nós mesmos pomos nelas” (BERGSON, 2006, p. 72), o que desejamos aqui é propor uma nova ordem conceitual para experiência do corpo como mobilidade. Reorganizar nossos entendimentos e construir possibilidades para uma consideração da experiência móvel seja realizada na mobilidade. A essência no fluir dada pela duração bergsoniana nos oferece compõe esta atmosfera conceitual de experiência com a mobilidade. Não é o conceito que reduz a potencialidade da experiência com o tempo, é a própria redução que reduz:

> Quando falamos do tempo, pensamos na medida da duração, e não na própria duração. Mas essa duração, que a ciência elimina, que é difícil de ser concebida e expressa, sentimo-la e vivemo-la. E se investigássemos o que ela é? Como apareceria ela para uma consciência que quisesse apenas vê-la, sem medi-la, que apreenderia sem detê-la, que por fim se tomaria a si como objeto e que, espectadora e atriz, espontânea e refletida, reaproximasse, até fazer com que coincidam, a atenção que se fixa e o tempo que foge? (BERGSON, 2006, p. 6).

Convoco a duração para compor esta atmosfera conceitual não porque ela nos oferece somente outras palavras para descrever a experiência com a mobilidade, mas porque “[...] na duração, considerada como evolução criadora, há criação perpétua de possibilidade e não apenas de realidade” (BERGSON, 2006, p. 15). O que ela anuncia é que a experiência com a mobilidade é vivida por um corpo em vias de criar as

possibilidades de si no mundo. Nesta perspectiva, a mobilidade não é um objeto de relação, mas aquilo que torna a relação entre as existências possível. É uma postura de experimentação do desenrolar do corpo no tempo do mundo. Dizer que uma existência dura é um movimento redundante na nossa linguagem. Qualquer coisa e tudo só existe [e só assim posso dizê-los] porque dura. Experimentar é durar. E é urgente experimentar o corpo que dura.

3. **CONSTELAÇÃO 03: CORPO, DANÇA, COSMOS**

Do (re)início da conversa

No descomeço era o verbo.
Só depois que veio o delírio do verbo.
O delírio do verbo estava no começo, lá onde a criança diz: Eu escuto a cor dos passarinhos.
A criança não sabe que o verbo escutar não funciona para cor, mas para o som.
Então se a criança muda a função de um verbo, ele delira.
E pois.
Em poesia que é voz de poeta, que é a voz de fazer nascimentos –
O verbo tem que pegar delírio.

Manoel de Barros

A escrita que aqui construímos expõe na materialidade do real uma configuração móvel e uma face determinada daquilo que podemos considerar uma experiência. A escrita, a linguagem, o corpo ou ainda outras tantas configurações materiais que coubessem ser citadas, constituem anteparos que revelam em movimento os movimentos na/da realidade, o processo constante e indefinido de invenção de mundos. Como vimos anteriormente, as *performances legisladoras de imobilidade*, orientadas por uma percepção racional que toma como justa medida um ideal de verdade, vão constituir dispositivos que operam sobre o movimento daquilo que existe do mundo. Estas intervenções realizadas sobre a mobilidade dos corpos móveis têm como objetivo soberano assegurar a manutenção de privilégios conceituais. Consideramos que a urgente crítica ao logocentrismo imóvel do corpo se torna possível e pensável quando numa mobilização que coloca os corpos em relação.

Se escolho determinadas abordagens para elaborar o mundo que desejo expor na realidade, o faço não para usá-las como ferramenta ou objeto de um julgamento categórico. Nomear categorias é uma estratégia de convocação ao encontro, é situar na simultaneamente uma articulação possível de mundo. Qualquer coisa que para nós existe, é porque marca um lugar no espaço do mundo. Algo só é para nós porque está remetido à um corpo que, nem sempre é concreto, mas é sempre material e móvel. O que há no [nosso] mundo são corpos móveis capazes de experimentar os movimentos da realidade que compartilham.

Os [nossos] corpos são os agentes mobilizantes e mobilizados através dos quais os regimes logocêntrico-coloniais imóveis são expostos, qualquer deslocamento

discursivo que tem vista a autonomia e emancipação dos movimentos se torna possível construindo arranjos de movimentos destes agentes na realidade. Cada letra exposta diante dos olhos alguém que lê e tudo aquilo mais que mobiliza a percepção, meu próprio corpo em relação a si mesmo, são materialidades capazes de deslocar discursos porque sustentam o movimento de inte[g]ração dos corpos no universo.

O que se desenrola aqui agora diante de um *você* que lê é a exposição de uma materialidade que realiza procedimentos de traição às imposições da linguagem como estratégia para realização de si mesma. O que fazemos é uma criação pontual, indefinida e continuada. Uma caminhada que inventa o chão quando nele pisa, a palavra que só é descoberta quando se tenta escrevê-la. Fazer existir uma obra no mundo certamente envolve algum grau de finalização e acabamento. O que digo é que para qualquer coisa existir - e assim possa ser dita, pensada, vivida e etc - é substancial que uma totalidade seja estabelecida, que algum contorno a defina, a determine, em alguns casos um conceito capaz de explicá-la. A substantivação aqui permite um debate onde o que se faz não é nada mais que a organização de uma forma de dizer um mundo, o sentido é a criação indefinida de materialidades. A continuidade da criação é uma garantia de sobrevivência ao imperativo do apagamento do tempo. Como nada se cria do nada, o que fazemos a cada instante é se tornar um outro sem que abandonemos jamais aquilo que já fomos e que ainda somos. Uma continuidade de si que assegura a luta de tudo aquilo que surge no mundo, a batalha para permanecer (KATZ, GREINER, 1998).

3.1 **A perspectiva espiritual do corpo bergsoniano**

Ainda que numa perspectiva marcadamente epistemológica e tendo em vista a existência de um espírito humano, Bergson (2006) formula questões que, considerando as prerrogativas imóveis que constituem diversas dimensões da experiência humana com a realidade móvel, nos dão pistas para a realização de uma filosofia em movimento:

> Assim, a percepção, o pensamento, a linguagem, todas as atividades individuais ou sociais do espírito conspiram para nos colocar em presença de objetos que podemos tomar por invariáveis e imóveis enquanto os consideramos, assim como também em presença de pessoas, inclusive a nossa, que aos nossos olhos se tornaram objetos e, desse modo, substâncias invariáveis. Como erradicar uma inclinação tão profunda? Como levar o espírito humano a inverter o sentido de sua operação habitual, como levá-lo

> a partir da mudança e do movimento, considerados como a própria realidade, e a não ver mais nas paradas ou nos estados senão instantâneos que são tomados de algo movente? Será preciso mostrar-lhe que, embora a marcha habitual do pensamento seja praticamente útil, cômoda para a conversação, a cooperação, a ação, ela conduz a problemas filosóficos que permanecerão insolúveis, por terem sido postos às avessas (BERGSON, 2006, p. 78).

Mesmo que na maioria das vezes solicitado como uma justificativa consequente à existência de um espírito, a dimensão corporal recebe uma notável atenção na obra bergsoniana. Ainda em nosso primeiro capítulo recorremos à tais perspectivas para desenhar um escopo perceptivo do corpo móvel. Entretanto, antes que nos movamos de encontro às considerações sobre o corpo que fatalmente recorremos mais adiante, faz-se imprescindível marcar que este corpo bergsoniano é concebido aos moldes clássicos da filosofia: uma imagem do corpo que vai no fim das contas servir como justificativa para a existência de um espírito intelectual que anima a substância. Apesar de nos apresentar os subsídios conceituais para a configuração de uma filosofia em movimento, o método bergsoniano sucumbe ao espírito filosófico e relega uma filosofia incorporada.

Ainda que chegue a colocar a condição de que o movimento seja tudo ou não seja nada (BERGSON, 2006) o desejo bergsoniano sustentado em um espírito absoluto indica uma divergência metodológica importante de ser sinalizada. É se apoiando na ideia deste mesmo espírito absoluto e impessoal, uma abstração além do corpo que Bergson acredita conseguir emancipar o tempo do movimento. Sublimar a mobilidade do movimento significaria uma apreensão da ação do tempo que não está edificada no corpo material e que aqui, para nós neste mundo, não seria possível. É porque somos um corpo que podemos viver a experiência com o tempo, uma experiência que vai sempre estar relacionada ao movimento. A mobilidade do tempo é vivida na experiência corporal do movimento.

Enquanto experimentamos o mundo o que recebemos é uma perspectiva organizada da realidade móvel, resultante não apenas das ações das estruturas perceptivas do nosso próprio corpo, como também pelas estratégias de organização conceitual e epistemológica que socialmente tenhamos desenvolvido. Nossos modos de ser e se relacionar concorrem à prerrogativa espacial em nossa experiência com o tempo, em distintas intensidades eles operam sobre a realidade realizando o que chamamos no capítulo anterior de *performances legisladoras de imobilidade.* Configurando dispositivos de controle e coerção do móvel, sua estratégia de realização se dá pela manutenção de um estado de normalidade, conquistado por

ações que garantem que nenhum processo de diferenciação se torne visível na realidade em que opera.

3.2 **Uma escrita móvel do tempo**

Acreditamos num processo de construção de uma escrita temporal que anuncia as estruturas espaciais que condicionam e que viciam nossos próprios movimentos de escrita no mundo. Uma afirmação da consciência de que agir coercitivamente sobre as mobilidades de ser no mundo é realizar um processo imperativo e inquisitório de legitimação daquilo que pode ou não existir. Realizamos um exercício perceptivo direcionado aos vícios espacializantes que constituem a linguagem e os nossos modos de existir neste mundo, ao corpo, ao conceito, ou à qualquer extensão espacial, não para colocá-los como sob a sentença ao móvel, mas para marcar a consciência de que os termos que designam o tempo são tomados de empréstimo à língua do espaço e de que quando evocamos o tempo, é o espaço que responde a nosso chamado (BERGSON, 2006).

Assumimos uma atitude de comprometimento com a realização de uma escrita temporal onde aquilo que se expõe é uma experiência de movimentos e plena de mobilidade. Uma escrita que se realiza em movimentos de autonomia dos corpos com quem compartilhamos o tempo no mundo. É somente deslocando o corpo para a fronteiras das relações e assumindo tal postura desviante que o tensionamento dos limites institucionalizados e que os modos habituais de se compreender o tempo podem ser colocados sob suspeita.

Desde nosso primeiro capítulo apostamos no corpo como um território de concentração de movimentos, o [nosso] corpo não é só o elemento que desenha as questões que perseguimos, mas é também a capacidade mais extensa de provocar perturbações no mundo. Na realidade do aqui agora, o que este corpo expõe é uma forma de viver, um modo de operar estruturas [conceituais, biológicas, socioculturais...]. Mobilizar questões é colocar os corpos em movimentos de ressonância, é levantar um mundo possível. O que fazemos é experimentar as materialidades do real como uma plataforma de projeção e de possibilidade de construção de movimentos.

3.2.1 A dança como uma estratégia de dissenso e o corpo em estado de dança

A questões que tangenciam a mobilidade do corpo, aqui considerado em seus aspectos substanciais, se sobrepõem formando um plano de composição que é exposto pela coreografia dos corpos no chão da cidade. Lepecki (2011), retomando os estudos de coreografia social de Andrew Hewitt, sintetiza a relação não metafórica e materialista desempenhada pela coreografia que, em suma, "[...] nomeia não apenas o modo como a dança reflete, manifesta ou expressa determinada ordem social, mas nomeia igualmente o princípio teórico articulando os elos entre práticas artísticas, sociedade e política" (LEPECKI, 2011, p.46).

Neste sentido, Lepcki (2011) realiza uma abordagem que não só considera a dança uma estratégia cinética de mobilização da ordem social, mas apresenta também a relação coconstitutiva entre arte e política. A construção de um discurso coreográfico que aponta aspectos metodológicos que asseguram a continuidade da investigação que nos dedicamos. Essa relação se dá principalmente pela capacidade que o processo de criação artística tem de promover dissenso na realidade em que se expõe. Expondo um estado de criação sustentado entre o fazer-se presença e apresentar um panorama possível de conhecimento de mundo, a expressão em arte se configura como um agente mobilizador de intensidades que provocam a diferença.

Experimento a dança como uma estratégia metodológica de produção de dissenso porque é mobilizada por um corpo que percebe e vive a transformação consciente da criação da diferença na realidade de si mesmo. É fundamental marcar que, neste caso, a consciência não está situada na mente e nos moldes cartesianos da razão, mas se estende por todo corpo móvel e no chão dos mundos que constrói enquanto existe.

Quando Lepecki (2011) propõe que a dança opera uma política de chão capaz de promover dissenso na ordem social, anuncia a constituição da relação fundamental construída entre o corpo que dança e o chão onde o dançar se desenrola. A relação com o peso estabelecida pelo corpo que dança com solo nos ajuda a pensar o dissenso não apenas em suas dimensões socioculturais como também em suas bases epistemológicas. Este tipo de abordagem prática corrobora neste sentido com as perspectivas ameríndias que investigamos no capítulo anterior e se apresentam como uma possibilidade de questionamento ao logos etnocêntrico ocidental. As perspectivas multinaturais assumidas na experiência do sujeito com a realidade nos

domínios cosmológicos indígenas sul-americanos apontam uma fundamentalidade pautada no corpo capaz de embaralhar as estruturas conceituais dominantes. Justamente porque solicita uma fundamentalidade corporal desta natureza que a dança consegue, mobilizando o corpo em suas dimensões estéticas, ser capaz de promover questionamentos na realidade em que se expõe. O que temos então são camadas e perspectivas de compreensão e experiência com o corpo que nos auxiliam na construção de uma realidade onde é possível experimentar uma prática conceitual que, vislumbrando a mobilidade, ofereça uma experimentação excepcional do tempo.

Nossa percepção, nossa sociedade e a filosofia desenvolvida a partir dela, se movem num sentido de supressão daquilo tudo que assuma o movimento como política de sua própria existência. Para que o conceito de um deus único pudesse se sustentar, por exemplo, a ideia demonizada dos saberes do corpo precisou ser perpetuada pelo cristianismo e a filosofia, ao internalizar essas lógicas à sua estrutura, passa a se ancorar na racionalidade científico-matemática. Embora ciência e religião apresentem ideias irreconciliáveis principalmente com a ascensão de lideranças neopentecostais nas democracias do século XXI, no que diz respeito aos saberes construídos na experiência corporificada ambas operam segundo as mesmas razões. Não podemos, no entanto, nos render à imprudente facilidade de afirmar que o corpo sofreu tentativas recorrentes de negação. O que facilmente se percebe na realidade como um apagamento de determinadas classes, é antes um processo engenhoso e orquestrado que tem por objetivo assegurar a manutenção de uma supremacia epistemológica que não apenas não contempla o corpo em seus próprios princípios mas assegura que o acesso à experiência subjetiva com o corpo não seja um direito. Um processo de colonização que recai sobre as subjetividades, pois “[...] importa particularmente à nossa indústria que nosso pensamento saiba atrasar-se com relação à realidade e permanecer preso, quando necessário, àquilo que era ou àquilo que poderia ser, ao invés de ser capturado por aquilo que é” (BERGSON, 2006, p.111).

Neste sentido, a dança se apresenta como uma estratégia de dissenso por duas razões correlatas: se configurar como uma manifestação estética edificada na mobilidade do corpo. Bergson (2006), já nos indica que a arte tem a capacidade inerente de permitir a descoberta de mais qualidades e matizes do que percebemos no compasso ordinário da vida. Como uma atividade prática que se realiza no deslocamento de materialidades, a dança consiste da lapidação da capacidade do

corpo de modular suas [re][l]ações, de agenciar intensidades e assim criar estados de realização de seus desejos. Um corpo em estado de dança é aquele que, pela afirmação dos desejos, expõe a criação da diferença. Uma criação que não se realiza porque este corpo está atento

> à maneira como coreografias determinam os modos como danças fincam seus pés nos chãos que as sustentam; e como diferentes chãos sustentam diferentes danças transformando-as, mas também se transformando no processo. Nessa dialética infinita, uma corresonância coconstitutiva se estabelece entre danças e seus lugares; e entre lugares e suas danças (LEPECKI, 2011, p. 47).

O mundo é tomado como um possível lugar de dança e o chão uma plataforma de suporte de movimento. Produzir dissenso num contexto de prerrogativas imóveis se dá pela afirmação de uma existência que ocupa o tempo no espaço do agora, uma apropriação do corpo no tempo conquistada em operação com jogos cinéticos que trazem à exposição a criação da diferença. O que a experiência em arte revela na realidade móvel é a criação continuada de um mundo que se faz em relação, a possibilidade de modulação do escoar do tempo que suplantam os arranjos temporais que vigoram socialmente. Mais do que legitimar a existência do tempo, a arte proporciona a percepção de suas intensidades, a oportunidade onde não apenas experimentamos o tempo em si mesmo, mas somos confrontados com a recriação contínua de mundo e com a continuidade do nosso existir.

Consideramos aqui uma dança que não é só uma ideia etérea no espaço, uma dança sem chão e sem corpo próprio. Esta dança que experimentamos é um estado de ativação corporal a partir da mobilidade. Um aposta sustentada no corpo porque que, como indicam Katz e Greiner (1998), hoje sabemos que suas habilidades motoras não são inseparáveis de outras competências como a habilidade de raciocinar, emocionar-se e desenvolver linguagem. As ciências robóticas, a neurociência, a linguística, a filosofia e as ciências cognitivas tem convergido seus interesses em entender a cognição como um processo encarnado (KATZ, GREINER, 1998). O corpo em estado de dança não é apenas um corpo mecânico, passivo de seus próprios desejos. A dança é tão complexa que não basta apenas o movimento do corpo, não é uma imagem isolada ao sentido da visão:

> É verdade que se ‘vê’ dançar, mas também que se ‘ouve’ e, mais profundamente, que se ‘sente’ dançar (porque ‘se toca’ ou porque ‘experimenta’ o movimento: a reflexividade do corpo é geral). Não há imagem visual ou cinestésica única do corpo dançante; mas uma multiplicidade de imagens virtuais que o movimento produz, e que marcam outros tantos pontos de contemplação a partir dos quais o corpo se percebe (GIL, 2001, p. 62).

Num mundo onde as estruturas operam forças que posicionam os saberes do corpo em posições subalternas, o que a dança propõe é mergulho na fisicalidade do corpo, um entendimento onde a mobilização das materialidades abre dimensões para a experiência de uma consciência expandida entre os corpos. Como uma estrutura que também se ancora no pensamento, a dança se coloca como uma possibilidade de irromper com a tradição metafísica por se posicionar no ponto que justamente escapa às imposições discursivas. Em dança, as tradicionais oposições binárias são desaranjadas, as primazias ou pontos centrais de orientação de mundo são pulverizadas e o pensamento conquista novas formas de operação, em um processo contínuo por excelência que dissolve qualquer hierarquização entre os existentes. A dança como dissenso é um processo de escape da curva, de localização e atenção àquilo que está negado. Nos propomos a pensar a existência daquilo que não existe [ou daquilo que não é permitido que exista], reconhecendo que as pluralidades indeterminadas de mundo são possibilidades legítimas de existência e compreendendo a possibilidade como condição. Estas danças e estes corpos, conscientes de seus movimentos no mundo podem servir de plataforma para uma filosofia mais integral, que não se concentre apenas nas dimensões racionais do conhecimento, mas que viva a realidade numa experiência encarnada e expandida. A razão, se assim alguns escolheram chamá-la, tratada apenas como um método, espacializa não somente a experiência do corpo como também a experiência deste corpo com a mobilidade do tempo. Negá-la seria tolice, nada deixa de existir se eu não percebo.

Bergson (2006) indica que há pelo menos uma realidade que todos apreendemos por dentro, através da intuição e não por mera análise. Nós somos capazes de perceber nossa própria pessoa em seu escoamento através do tempo, o nosso eu que dura. Aponta ainda que podemos não simpatizar intelectualmente com nenhuma outra coisa, mas que certamente simpatizamos com nós mesmos. Essa simpatia consigo mesmo, do corpo como um sujeito vivo, que permite a realização de uma intelectualidade integral, que compreende os limites do espaço e a experiência

com a duração. O que o estado de dança proporciona é a tomada consciente desse eu que dura, uma escuta atenta e continuada de si. Assumo a pedagogia da experiência corpo, em todo tempo, aqui e agora, colocado no que me proponho chamar de estado de dança: a lapidação de um estado físico, uma postura constante da existência onde “[...] experimento a disponibilidade do pensamento, nos tecidos orgânicos que também vão sendo corpo, escuto o pulsar de ser-estar-fazer alinhado com essa disponibilidade. corpo disponível, corpo aberto, tonificado em afectar e ser afectado” (NEUPRATH, 2014, p. 8).

O estado de dança é sustentado por um corpo consciente de seus paradoxos, de seus conflitos e de suas inconsistências, um corpo que vive e experimenta a tensão entre a concretude de sua matéria e a sublimação de sua gestualidade. Neste sentido, Gil (2001) traz algumas indicações que nos auxiliam a compor este corpo:

> Consideramos aqui o corpo já não como ‘fenómeno’, um percebido concreto, visível, evoluindo no espaço cartesiano objectivo, mas como um corpo metafenómeno, visível e virtual ao mesmo tempo, feixe de forças e transformador de espaço e de tempo, emissor de signos e transsemiótico, comportando um interior ao mesmo tempo orgânico e pronto a dissolver-se ao subir à superfície. Um corpo habitado por, e habitando outros corpos e outros espíritos, e existindo ao mesmo tempo na abertura permanente de mundo através da linguagem e do contacto sensível, e no recolhimento da sua singularidade, através do silêncio e da não-inscrição. Um corpo que se abre e se fecha, que se conecta sem cessar com os outro corpos e outros elementos, um corpo que pode ser desertado, esvaziado, roubado de sua alma e pode ser atravessado pelos fluxos mais exuberantes da vida. Um corpo humano porque pode devir animal, mineral, vegetal, devir atmosfera, buraco, oceano, devir puro movimento. Em suma, um corpo paradoxal (GIL, 2001, p. 69).

Quando se aproxima da experiência estética, o corpo se coloca como um agente de fruição e mobiliza uma dimensão fundamental da arte: aquela que constrói como um pensamento na realidade. Neste sentido, este corpo movente revela-se como um fértil campo para experimentação prática do pensamento filosófico. A mobilidade que a existência dos corpos desenha no espaço não é utilizada aqui apenas como instrumento de ilustração, subordinada em função do pensar. Bardet (2014) aponta que a tradição filosófica costuma convocar a dança como um reflexo para inspiração de um filósofo que se observa e que vê seus movimentos de abstração através dela. A dançarina que pela leveza de seus movimentos se abstrai do peso, a figura da musa que mesmo passando pelo corpo se abstraí dele, vai se constituir apenas como referência de uma articulação entre o corpo móvel, pensamento, peso

e metáfora. Sugere ainda a experimentação de uma dança que se expõe num lugar pouco ocupado nas investigações filosóficas, onde “quase nunca se trata de pensar a dança de igual para igual, como um pensamento, nem como objeto de uma filosofia estética: enquanto arte” (BARDET, 2014, p. 26). A dança não se pulveriza em devaneios abstratos e metafóricos, destituídos de qualquer peso, mas emerge da relação fundamental que estabelece com o solo e a gravidade. A leveza que hora possa ser atribuída à dança é uma leveza ativa, desenvolvida e lapidada pelo trabalho de consciência do corpo que dança, esta “[...] luta contra o espírito do peso passa por uma relação que se perfaz dos pés ao solo, e não por uma abstração da gravidade. Uma luta corpo a corpo, pés a pés, e não uma fuga pelos ares” (BARDET, 2014, p. 33).

A relação que a dança estabelece com o chão e com o peso são fundamentais para a construção de uma realização prática do pensamento. A dança enquanto uma exposição estética do corpo é tomada como aliada na construção de uma filosofia da dança e não será considerada aqui objeto sistemático de um estudo de textos filosóficos, mas como lugar de uma operação possível em seu encontro teórico-prático BARDET, 2014). Entre o dançar e o pensar não resta qualquer distância. O exercício aqui consiste em pensar - e dançar - a dança em si mesma, o acontecer dança, o dançar que é ação consciente e desdobra-se em fluxos de movimento e transformação ininterruptos.

3.2.1.1 Arte, cosmogonias e a criação de um mundo compartilhado

Agora. E aqui. Neste texto, a cronologia sucessiva das letras edifica cada palavra e permite que discursos sejam construídos. O que estas formas sobre a superfície anunciam é apenas o rastro impreciso da experiência móvel de um mundo em devir. Orientado por um corpo em estado de dança, um sujeito vivo, disponível ao encontro; que escolhe tratar a duração não como um objeto decifrável segundo às preconcepções de sua inteligência, mas prefere questionar a si mesmo, deslocando suas certezas de lugar para assim sustentar um estado de incerteza onde corpo e duração podem criar a si mesmos mutuamente. Nos dedicamos em considerar o acontecimento como uma criação de mundo que só se torna exequível na manutenção

do encontro. Eugênio e Fiadeiro (2013) indicam uma premissa essencial para o encontro enquanto acontecimento:

> Isso só pode ser feito se abrirmos mão do protagonismo, transferindo-o para esse lugar "terceiro", impuro e precário, que se instala a meio caminho no cruzamento das inclinações recíprocas: o acontecimento. Se nos dermos esse tempo, esse silêncio, essa brecha; se suportarmos manter a ferida aberta, se suportarmos simplesmente (re)parar – voltar a parar para reparar no óbvio até que ele se "desobvie" – então, eis que o encontro se apresenta e nos convida, na sua complexidade embrulhada em simplicidade (EUGÊNIO; FIADEIRO, 2013, p. 4).

O corpo em estado de dança vive o encontro como uma simultaneidade que expõe a criação de mundos e apreende a duração na própria mobilidade. Considerando o movimento e a mobilidade como elementos fundamentais da natureza da duração e ainda a extensa dificuldade de apreendê-los em si mesmos, a dança como expressão artística do corpo em movimento, em suas aproximações com a natureza do tempo, é uma oportunidade de experiência metafísica da duração. O dançar é que a experiência encarnada e consciente da mobilidade e, neste caso, "[...] não remete a nenhum ponto de vista e não se apoia em nenhum símbolo. [...] Enfim, o movimento não será mais apreendido de fora e, de certa forma, a partir de mim, mas de dentro, nele, em si. Apreenderei um absoluto" (BERGSON, 2006, p. 184-185).

No que diz respeito ao corpo em estado de dança, Lepecki (2011) nos indica que o exercício coreográfico da dança é capaz de tencionar todas as estruturas que o sustentam o mundo porque tem a capacidade imanente de teorizar o contexto social onde emerge, de interpelar e de revelar as linhas de força que distribuem possibilidades de mobilização, de participação, de ativação, bem como de passividade. O corpo consciente dessa capacidade crítica, quando assume uma postura em que não é objeto passivo dos acontecimentos da vida, mas é uma materialidade móvel agente e produto da realidade, torna-se o próprio corpo-acontecimento. Assumindo a mobilidade como identidade, o corpo-acontecimento aceita ser posto em dúvida e admite a experimentação de si como questão. A consciência e o trabalho dessas potencialidades numa construção estética são capazes de redistribuir o fluxo existencial da realidade móvel, sabotando desta forma a lógica colonizadora que estrutura o campo conceitual e a coreografia dos corpos no chão da cidade. O corpo em estado de dança não toma nada nem si mesmo como encerrado, mas põe a realidade em dúvida e coloca-se disposto a aprender a vivê-la.

A dança toma o chão da realidade para si e deixa todos os mundos em suspensão. O acontecimento é real, corporal e modifica a duração dos gestos. O estado de dança compõe-se de uma sucessão de micro-acontecimentos que transformam continuamente o sentido do movimento (GIL, 2001). Uma atitude que transforma a temporalidade da relação com os outros corpos no mundo. A *acontecimentação* do corpo é a duração vivida como um exercício prático da existência.

O estado de dança é a consciência corporal móvel que indica a simpatia entre o sujeito e objeto, entre o corpo e pensamento, entre a forma e o conteúdo, entre o dançar e a durar. O corpo em estado de dança realiza "[...] uma afinação rara, que não se mede por um dispositivo externo à sensação do movimento mas se ajusta no pulsar do próprio movimento enquanto se faz corpo. a [sic] afinação de corpo-acontecimento decorre da escuta do brotar de si no encontro com o retorno do que vai sendo mundo" (NEUPRATH, 2014, p. 24). O estado de dança se constrói num processo de inte[g]ração com o mundo, com um outro além do ser. Este ser não mais possui ou tem algum sentido se considerado enquanto um fenômeno isolado, o sentido de ser é o próprio movimento dos mundos em relação. Para que a significação do nosso existir não se não seja anulada, ela deve ser compartilhada entre todos os seres, não porque haveria um sentido ou significação última e final comum a todos - que neste caso iria nos impor a necessidade de um significado transcendente que resolvesse essa equação e que precisa ser superada - mas porque o sentido da existência não está somente no compartilhamento de mundos como é ele mesmo esta partilha de ser. Somos sentido porque somos o elemento no qual as significações podem circular e ser produzidas. Nancy (2000) em *Ser singular-plural,* estabelece que esta circulação não determina somente um fluxo de existência, mas estabelece o compartilhamento do sentido como premissa de ser:

> Ser não pode ser outra coisa senão ser-com-um-outro, circulando no com e com esta singularidade plural da coexistência. Se pudermos colocar assim, não há outro significado além do significado da circulação. Mas **essa circulação vai em todas as direções ao mesmo tempo, em todas as direções de todos os espaços-tempos abertos de presença à presença: todas as coisas, todos os seres, todas as entidades, tudo passado e futuro, vivos, mortos, inanimados, pedras, plantas unhas, deuses - e "humanos"**, isto é, aqueles que expõem a partilha e a circulação como tais ao dizer "nós", dizendo a si mesmos em todos os sentidos possíveis dessa

> expressão, e dizendo-nos pela totalidade de todos os seres (NANCY, 2000, p. 3, tradução e grifos nossos).[2]

O entendimento que o sentido de existir apoia-se na relação com os outros e na própria circulação do sentido, é fundamental para que seja possível não apenas indicar pontos de ruptura às estruturas do pensamento como também para propor movimentos de insurgência. Descentralizar o sentido de mundo e construir um outro que escape às narrativas coloniais é justamente criar condições para a relação, para o desdobramento da realidade promovendo um mundo que se constrói no encontro. Na tentativa de reafirmar a urgência de expandirmos as perspectivas do mundo que compartilhamos, retomamos Krekak (2019), que aponta:

> Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade. Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. Isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem esta viagem cósmica com a gente (KRENAK, 2019, p. 30-31).

Numa organização social marcada pela manutenção de determinados privilégios, nosso objetivo aqui é tentar não privilegiar nenhuma coisa primeira. Uma perspectiva que endossa a abertura de mão de protagonismo, o estado de dança enquanto compreende a realidade, joga com suas intensidades a fim de construí-la. Um corpo que consciente da mobilidade do agora em que age, constrói o possível a partir do acontecimento. É o apreço aos corpos que compõem esta realidade e operação de forças que expõe nada mais que a definição de nossa existência: o corpo que dura. Disponível à diferença revelada no encontro, o corpo em estado de dança exercita a continuidade da transformação daquilo que é: uma presença que expõe a diferenciação e promove desordens na estrutura dos mundos que se relaciona. Um entendimento de que cada uma e todas as coisas são elas mesmas origens de um mundo próprio e aquilo que se compartilha é a origem de ser. Um conceito de criação do mundo que, segundo Nancy (2000), representa a origem como “compartilhada originalmente, espaçada entre nós e entre todos os seres. [...] o conceito de criação

[2] Being cannot be anything but being-with-one-another, circulating in the with and as the with of this singularly plural coexistence. I fone can put like thus, there is no other meaning than the meaninf of circulation. But this circulation goes in all directions at once, in all the directions of all space-times opened by presence to presence:all things, all beings, all entities, everything past and future, alive, dead, inanimate, stones, plants, nails, gods – and ‘humans’, that is, those who expose sharing and circulation as such by saying we to themselves in all possible senses of that expression., and by saying we for the totality of all being.

não é o que postula um criador, mas que, ao contrário, torna o ‘criador’ indistinto de sua ‘criação’ (NANCY, 2000, p. 15, tradução nossa).[3]

A possibilidade de criação de um outro mundo reafirma o interesse deste corpo na experimentação de um estado que lance um olhar que considera a dança enquanto obra de arte. Nosso interesse na dimensão artística da dança é justificado quando Nancy (2000) apresenta uma ideia do objeto de arte como uma exposição de um mundo singular-plural:

> O que mais eles são senão a exposição de um acesso oculto em sua própria abertura, um acesso que é, então, ‘inimitável’, intransportável, intraduzível porque forma, a cada vez, um ponto absoluto de tradução, transmissão ou transição da origem em origem. O que conta na arte, o que faz da arte arte (e o que faz dos humanos os artistas do mundo, isto é, aqueles que expõem o mundo pelo mundo), não é nem o ‘belo’ nem o ‘sublime’; não é nem ‘intencionalidade sem propósito’ nem o ‘julgamento do gosto’; não é nem ‘manifestação sensível’ nem ‘colocar em prática a verdade’. Sem dúvida, é tudo isso, mas de outro modo: **é o acesso à origem dispersa em sua própria dispersão**; é o toque plural da origem singular. É isso que “a imitação da natureza” sempre significou. **A arte sempre tem a ver com a cosmogonia, mas expõe a cosmogonia por aquilo que ela é: necessariamente plural, difratada, discreta, um toque de cor ou tom, um giro ágil de frase ou massa dobrada, um brilho, um perfume, uma música ou um movimento suspenso, exatamente porque é o nascimento de um mundo** (e não a construção de um sistema). Um mundo é sempre o maior número possível de mundos para criar um mundo (NANCY, 2000, p. 14, tradução e grifos nossos).[4]

Experimentamos o estado de dança como um ofício artístico diário que se propõe não apenas a descobrir como experimentar a realidade, mas que se coloca disponível a aprender a construir essa experiência. Não é uma abstração da realidade, é um estado de consciência, uma disposição, e o agenciamento dos corpos móveis.

---

[3] [...] originarily shared, spaced between us and between all beings [...] the concept of creation is not that it posits a creator, but that, on the contrary, ir renders the ‘creator’ indistinct from its ‘creation’.

[4] What else are they but the exposition of na acess concealed in its own opening, na acces that is, then, ‘inimitable’, untransportable, untranslateble because it forms, each time, na absolute point of translation, transmission, or transition of the origin into origin. What counts in art, what makes art arte (and what makes humans the artists of the world, that is, those who exposes the world for the world), is neither the ‘beautiful’ nor the ‘sublime’; its neither ‘purposiveness without purpose’ nor the ‘judment of taste’; it is neither ‘sensible manifestantion’ nor the ‘putting into work of truth’. Undoubtedly, is all that, but in another way: it is the access to the scattered origin in its very scattering; it is the plural touching of the singular origin. This is what ‘the imitation’ of nature’ has always meant. Art Always has to do with cosmogony, but it exposes cosmogony for what it is: necessarily plural, difracted, discreet, a touch of color or tone, na agile turn of frase or foldesd mass, a radiance, a scent, a song, os a suspended movement, exactly because it is the birth of a world (and not a construction of a system). A world is aways as many worlds as it takes to make a world.

É a exposição da criação do acontecimento e construção crítica de mundo numa realidade que conquista significado porque é compartilhada.

3.3 **A dança e o corpo que dura [e o duração como a transversalidade simultânea de mundos]**

Mais do que apenas gestos pelo espaço, a dança precisa ser compreendida em sua realização no tempo e principalmente na duração. O movimento, matéria volátil pela qual a dança se materializa no mundo, pode não ser perceptível visualmente pelo espaço, entretanto estará irredutivelmente e indefinidamente se desenvolvendo em uma perspectiva temporal. Na experiência com a duração o corpo é aberto a possibilidade de ser e instalado num estado de impermanência e continuidade:

> [...] não há estado de alma, por simples que seja, que não mude a todo instante, uma vez que não consciência sem memória, uma vez que não há continuação de um estado sem a adição, ao sentimento presente, da lembrança dos momentos passados. Nisso consiste a duração. A duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque o presente encerra distintamente a imagem incessantemente crescente do passado, seja, de forma mais provável, porque testemunha, por sua contínua mudança de qualidade, a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós à medida que envelhecemos mais. Sem essa sobrevivência do passado no presente, não haveria duração, mas apenas instantaneidade" (BERGSON, 2006, p. 207-208).

Ao se instalar na duração o movimento em dança está sujeito a força do encerramento do presente e do prolongamento contínuo de sua vida em memória, instalado num estado de iminência de ser, no limiar entre o que já se foi e a própria possibilidade de vir a ser. No presente, o movimento se refaz ao passo que se desenvolve, é incessantemente [re]criado e novo, a cada instante o movimento em dança abre diante de si mesmo a possibilidade de criação de um mundo. A dança é este evento de criação, a linguagem do criar-corpo, do criar-espaço e do criar-tempo. Incessantemente e a cada instante se derivando, se apresentando sempre refrescada. O mover é irrepetível, e está baseado no experienciar daquela hora, daquele dia preciso, daquele movimento:

> Há toda uma ética do intérprete que me interessa aí e me baliza o viver, na verdade. O viver mais comum, o diário, o cotidiano. Na dança ou em qualquer trabalho corporal você pode sempre voltar sem muitos constrangimentos. Aos começos. Pois a dança não começa mesmo nunca, o que seria análogo a

> dizer que ela começa sempre. [...] No já vivido, todo um novo presente. Nunca um passado. Do ponto de vista do corpo, o passado não existe como tal (ROCHA; TIBURI, 2012, p.66).

Como um evento em criação, a dança se presentifica a cada instante em que traz à exposição a plenitude do processo de ser. O corpo em estado de dança é a exposição de por-vindo-se: uma ação que anuncia a criação continuada que recai sobre si, o ser em vias de criar a si mesmo. Sendo ela mesma uma criação contínua, como uma origem de mundo, a dança não é apenas um ponto de partida, mas um princípio e uma presentificação que se repete a cada momento.

> Se 'criação' é de fato essa singular ex-posição de ser, então seu nome real é existência. **Existência é criação, nossa criação; é o começo e o fim dessa informação.** Este é o pensamento que é o mais necessário para nós pensarmos. Se não tivermos sucesso em pensar nisso, nunca teremos acesso a quem somos, a nós que não somos mais do que nós em um mundo, que em si não é mais que o mundo - mas nós que chegamos a esse ponto precisamente por ter pensado logos (a auto-apresentação da presença) como criação (como vinda singular) (NANCY, 2000, p.17, tradução e grifos nossos).[5]

O processo continuado de criação de mundo do qual se constitui a dança, expõe o ser numa intensidade que é o próprio movimento ontológico da própria existência. Mais do que se realizar na duração ao estar sujeita a ação irrefutável do apagamento do presente e assim se colocando em estado constante de criação, a dança é a própria duração acontecendo. O movimento dançado toma sentido na mobilidade do mundo e não é possível que um gesto seja isolado em um instante estático. Eles ganham significação justamente no fluxo que os conecta e apreende-los numa perspectiva que parte da paragem seria subtrair sua natureza primordial. Sem fins ou inícios determinados, o movimento dançado não é um movimento sozinho mas é ele mesmo o compartilhamento entre os movimentos do mundo. Mais do que a ligação entre um ponto e outro no espaço, o movimento é a própria passagem entre eles. O corpo em estado de dança, em existência plena, é essa passagem.

A dança cria um mundo onde o encadeamento linear e progressivo dos gestos é reconfigurado, a todo instante cada gesto no presente invoca todo e qualquer

---

[5] If 'creation' is indeed this singular ex-position of being, then its real name is existence. Existence is creation, our creation; it is the beginning and end that tware. This is the though that is the most necessary for us to think. If we do not succed in thinking it, then we will never gain access to who we are, we who are no more than us in the wolrd, wich is itself no more than the world – but we who have reached this point precisely because we have thought logos (the self-presentation of presence) as creation (as singular coming).

movimento já vivido, num processo de atualização da memória do móvel. No mundo-dança, cada movimento, cada gesto existe simultaneamente com todos os demais, marcando "[...] uma coexistência que deve ser entendida em um sentido ainda inédito, exatamente porque não ocorre 'no' mundo, mas forma a essência e a estrutura do mundo" (NANCY, 2000, p. 44, tradução nossa).[6]

Neste sentido, o movimento não *está* na dança. O movimento *é* o mundo da dança que a cada instante traz à percepção o processo de endereçamento operado entre os gestos, que remetem à memória de si mesmos já realizados. A todo momento a dança encena inteira sua complexidade histórica, o gesto presente, ao se encadear aos anteriores evoca à percepção presente a memória de tudo aquilo que em algum momento ora tenha sido realizado:

> Não há percepção que não esteja impregnada de lembranças. Aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos misturamos milhares de detalhes de nossa experiência passada. Na maioria das vezes, estas lembranças deslocam nossas percepções reais, das quais não retemos então mais que algumas indicações, simples "signos" destinados a nos trazerem à memória antigas imagens (BERGSON, 2010, p.30).

Não há entre os movimentos em dança qualquer natureza ou possibilidade de hierarquia, nenhum privilégio entre eles é concedido. Todo gesto que ora já foi uma origem de mundo singular é trazido novamente à presença, qualquer movimento só encontra sentido porque estabelece essa relação fundamental com tudo aquilo que ainda é e já deixou de ser no passado. A condição de ser do movimento em dança está apoiada na relação que estabelece com os demais enquanto se presentifica e caso não seja compreendido desta forma o movimento tem sua existência suprimida.

Embora a condição da existência seja a partilha, o sentido da dança não está somente na relação dos movimentos uns com os outros. O sentido é ele mesmo esse *com*, o campo de interação entre os gestos que possibilita e media a relação. Sem essa zona que possibilita a interação, sem este espaçamento entre os seres, não há qualquer existência. O *com* propriamente dito funciona como uma medida comum que é aplicada a todos e a tudo, a com-emsurabilidade do incomensurável. Uma medida que revela que todos os termos são desiguais, mas que todos são igualmente um com os outros. Na dança, essa medida é dada em sua própria experiência com a duração, o campo que torna possível toda e qualquer existência. Não há na realidade nada

[6] [...] a coexistence that must be undertood in a still-unheard-of sens, exactly because it does not take place 'in' the world, but instead forms the essence and the structure of the world.

que consiga escapar ao imperativo do tempo, que mesmo acontecendo num mundo determinado, em seu fluir e desenrolar está incessantemente abrindo acessos para o fora do mundo. A duração conecta todas as existências em todos os níveis, vivos, mortos, passados, futuro, animais, vegetais, é o elemento constituinte do tecido que os entremeia permite a coexistência.

Em sua realização a dança se instala na duração e expõe outra coisa senão a própria mobilidade. O corpo em estado de dança anula qualquer distância existente entre sujeito e objeto, entre corpo e pensamento, entre o dançar e a duração. Enquanto se desenvolve, deixa rastros virtuais sobre o solo que dança, progride sem rumo determinado e nos escapa a cada instante. A dança abstrai necessidade, referência ou dependência ao espaço, abrindo um campo de outra ordem, traz a exposição o próprio movimento da existência. É movimento incessante e qualquer corte ou imagem imóvel que se tente tomar é ilusória e deslegitima sua sua natureza que não é outra coisa senão a própria passagem.

> Do que é o dançar mal posso pronunciar a resposta. Objeto fugidio, cuja pronúncia do nome já me escapa pelos dedos, aquilo que enuncio. Da dança posso ter apenas uma sensação, pois, do movimento, aquilo que, acredita-se a constitui, não posso ter outra coisa senão uma intuição a partir, por exemplo, do objeto movente (TIBURI; ROCHA, 2012, p. 10).

A dança é indefinidamente a todo instante um exponente de origem de mundo e mobiliza um deslocamento que se realiza entre os elementos que ela própria origina. Para que este entre se torne possível é necessário a existência de mais de um elemento nessa cadeia por onde o sentido poderia alcançar alguma mobilidade. O movimento em dança opera justamente na fluidez dos gestos e possibilita a passagem entre um e outro[s], de um para outro[s], um com o[s] outro[s]. A dança não cria qualquer movimento de passagem, apenas expõe com maior evidência essa rede de endereçamento e revela um movimento que não é outra coisa senão a própria existência.

A experiência vivida por este corpo em estado de dança é uma experiência ontológica justamente porque se realiza em duração. O corpo em estado de dança ativa uma disposição da consciência e compreende si mesmo como um ponto de convergência de múltiplas temporalidades, onde as intensidades de duração se criam corpo. No estado de dança, nenhum espaço é deixado livre fora da consciência do corpo (GIL, 2011). Um corpo que estilhaça o espaço em fragmentos de tempo, que

consegue fazer dos processos de derivação de si um acontecimento no mundo e experimenta na mobilidade do real as múltiplas temporalidades daquilo que se é.

Apostamos numa ontologia mobilizada pela dança constituída na sua experiência em duração, uma experiência relacional que se faz não apenas entre os corpos no universo mas também entre todos os tempos e temporalidades. Gil (2001) aponta que quando um corpo isolado começa a dançar, ele povoa o espaço progressivamente com uma multiplicidade de corpos e que nenhum obstáculo material ou objeto impede seu trajeto que não termina em ponto real algum. O movimento não acaba num lugar preciso e objetivo, os limites deste corpo que dança não proíbem seus gestos se prolongarem para além da pele: “há um infinito próprio do gesto dançado que só o espaço do corpo pode engendrar” (GIL, 2001, p. 64).

A dança e a duração são estes estados que excedem os limites de si na construção do mundo. É a manutenção de uma continuidade de si no outro, com o outro. Uma simultaneidade de mundos assegurada por

> [...] uma mudança de orientação da consciência que, até então voltada para o porvir e absorvidas pela necessidade de ação, subitamente deles se desinteressa. Isso basta para que milhares e milhares de detalhes ‘esquecidos’ sejam rememorados, para que história inteira da pessoa se desenrole à sua frente num movente panorama” (BERGSON, 2006, p. 176).

Todos os corpos se movem em todas as direções no tempo, é isso que permite que eles se sustentem enquanto tais. O que afirmo aqui é que o corpo em estado de dança toma essa disposição como uma política prática de criação de mundo. Quando Bergson (2006) afirma que na duração vivida como experiência nada nos impediria de recuar tão longe quanto possível a linha de separação entre nosso presente e nosso passado, o que temos é uma abertura que permite experimentar uma intensidade de deslocamento temporal que excede a materialidade de nossa existência física. “Entre nossa consciência e as outras consciências a separação é menos marcada do que entre nosso corpo e os outros corpos, pois é o espaço que faz divisões nítidas” (BERGSON, 2006, p. 30).

A consciência mobilizada pelo corpo em estado de dança possibilita a experiência com-partilhada do universo, uma relação de alteridade e empatia que considera tudo e todos na simultaneidade do tempo. Nosso corpo é um movimento de encontro do que ainda é com aquilo que pode ser e a duração é abertura deste mesmo corpo à um outro, algo não *eu* mas que só é porque é *comigo*.

O preço da existência da matéria é a da memória, é ela a continuidade que justifica o itinerário de nossa existência. Nosso corpo é uma aglutinação de acontecimentos, nós carregamos em extensão tudo aquilo que outrora já fomos e os corpos com quem compartilhamos os movimentos no mundo. Neuprath (2014) reitera a importância da memória na constituição do corpo em estado de dança:

> qualquer forma de vida conta histórias de movimento e migração, de insistência em determinados ajuntares e desajuntares, de encolheres e esticares, de abrires e fechares, tanto em si própria como na tensão com o mundo.
>
> qualquer forma de vida conta histórias de intensidades, histórias do encontro.
> não se é corpo sem ressonância, não se é corpo sozinho.
> a solidão de sermos quem vamos sendo é uma solidão acompanhada (NEUPRATH, 2014, p.15).

Neste caso, a memória tem duas dimensões correlatas: a primeira delas é aquela que não considera a memória um processo estático, mas destaca que os corpos vivos contam histórias construídas em movimentos e intensidades; a outra dimensão coloca que esta memória móvel é produzida através dos encontros, na tensão com os outros corpos no mundo. Consideramos a duração como a apropriação desta memória, a dissolução dos limites definidos da matéria. O corpo em estado de dança excede sua própria existência física, não apenas se dissolve pelo espaço, como dissolve ele o próprio espaço. Compreende que seus movimentos de transformação transcendem sua fisicalidade, eles são projeções do universo cósmico, os astros dançam em nós e também conosco.

3.3.1 Corpo microcósmico: início e [adiamento do] fim

Nós certamente vivemos a experiência do movimento ao andar pelas ruas, deslocando nossos corpos pelos espaços, ao mover nossos olhos e enquanto o sangue corre em nossas veias. Estes movimentos quando sujeitos às lógicas protocolares de nossa sociedade não são percebidos tão pouco representam autonomia do sujeito. A mobilidade que vivemos na maioria dos casos funciona como uma resposta inconsciente à ação das performances legisladoras de imobilidade para manutenção da ordem social. Diferindo-se da construção da humanidade ocidental, o estado de dança consolida uma relação diferenciada do corpo com a sua própria corporalidade: a experiência do corpo é vista como a chave para a experiência do

mundo e para a consciência da totalidade cósmica (GONGALVES, 2012). A consciência cósmica de um corpo que se ocupa com a exposição indefinida da diferença, de si e dos outros corpos no universo e que toma a mobilidade como condição do existir.

O estado de dança é um exercício constante do corpo na experiência com o enquanto. A oportunidade do demorar-se que não é mensurável cronologicamente, mas é vivida em intensidades. É o deleite, o gozo do movimento em vida e morte. Um corpo que toma consciência das estratégias de espacialização que aniquilam subjetividades mas não as coloca como uma sentença e opera o dissenso na realidade porque assume uma postura política onde, mesmo confrontado com todos os intempestivos imóveis, deseja a liberdade e se livra da culpa de existir. Um corpo que evolui em vias de não apenas garantir a existência de seus próprios movimentos como também assegurando que os outros existam. Um modo de mover-se que multiplica temporalidades, que dissemina ideias e gestos de autonomia. Krenak (2019), endossando a ampliação das perspectivas de nossos movimentos no mundo, além de realizar uma crítica ao ritmo presente de compreensão e experiência da vida, indica a própria ideia de continuidade como uma estratégia:

> Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade e do próprio sentido da experiência de vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso estaremos adiando o fim (KRENAK, 2019, p. 26-27).

Adiar o fim do mundo é uma estratégia de sobrevivência do corpo-acontecimento, sempre na intenção de outro um, outro encontro, outro dia, outra página, outro tropeço, outro passo. Um corpo que entende que não se é corpo sozinho e que a existência com outro é que desenha os contornos da realidade. Não se é corpo sem ressonância e nossa existência está continuamente criando relações com os outros corpos no universo. Assim como o outro é uma possibilidade, o nunca mais também o é. Consciente de uma realidade que pode deixar de existir, sabendo que isso aqui muito provavelmente não volte a acontecer, o corpo-acontecimento se

lembra continuamente da responsabilidade de existir e se questiona: o que fazer com o agora?

O estado de dança sustenta paradoxos, a ambivalência e o dissenso porque se realiza em mobilidade. Expõe outra coisa senão sua própria realidade posta em questão. A mudança é uma realidade temida porque revela possibilidade, somos conduzidos a nos habituar com as condições de movimento da realidade sem questioná-la. Nenhum ruído é permitido. Qualquer traço de subjetividade afirma o direito de querer ser, de sonhar, de viver e desejar. Em dança, o corpo assume a festa e a lamúria, o sonho e a loucura, aceita a morte e dança sobre a imprecisão do móvel. O estado de dança afirma o trânsito como uma política da existência e lembra que não há limites para a diferenciação. A existência como um exercício performático coloca um alvo sobre este corpo que, estranho à realidade, ameaça sua estrutura. Corpos em perigo são corpos perigosos.

Os lugares não são nossos. Nossa existência é apenas um mundo que pode ser deslocado. Nosso destino é o trânsito, a provisoriedade. O agora que constitui o corpo é regado de simultaneidades, de [co]incidências de mundos. O corpo em estado de dança enfrenta aquilo que o constitui no agora e aqui, admite a possibilidade de atravessamento, contempla a beleza da escuta, sente as coisas com o corpo. Compreende que é na despedida de si que se cria o que se é. É preciso lembrar que nem mesmo as distâncias são eternas.

O corpo em estado de dança opera nenhuma distinção entre forma e conteúdo, de maneira que o que expõe na realidade não é outra coisa senão aquilo mesmo que é. Uma ação no mundo que mobiliza processos que envolvem sua fisicalidade, seus aspectos biomecânicos, cognitivos e microscópicos. Mobiliza seus processos históricos, por acionar uma dimensão do tempo que excede seus limites físicos. Um corpo que se faz na consciência de que está constantemente [se] criando [em] a relação com os outros corpos no universo, faz de suas ações um compromisso e uma responsabilidade. Do físico ao social, do histórico ao estético, do microscópico ao cosmológico, o estado de dança é a simultaneidade consciente de todos estas dimensões no corpo: o corpo microcósmico.

CONCLUSÕES DE UM CORPO MICROCÓSMICO

Cada letra aqui, cada corpo no universo, é a marca precisa do encerramento de uma ideia na superfície do mundo. O fim é inevitável e necessário para a existência. É preciso lembrar-se que a despedida é fundamental para continuidade da duração. O que nos dedicamos a realizar responde à nossa organização social que sujeita tudo à uma finalidade determinada, tudo precisa de um lugar e de uma função. A escrita que construímos no presente trabalho é menos chegada e mais um caminho. Uma abertura de caminhada, uma proposta de ação, um convite ao movimento.

Vivemos sob a ação de uma série de instituições sociais que nos cobram uma posição precisa, uma ação determinada, e são projetadas sobre as existências um conjunto de obrigações, expectativas e papeis que precisam ser desempenhados. Uma estrutura que nos mais diversos níveis e intensidade instituí um ponto ideal de chegada e que insiste em nos lembrar que nós ainda não somos [e que talvez jamais sejamos]. Vivemos em uma condição de urgência que não permite que nos demos conta de que já somos. A humanidade zumbi se descola da realidade do corpo móvel e, alienada, não participa do aqui agora.

No mundo que construímos nestas páginas [e além delas], nos empenhamos em experimentar uma disposição física do corpo ativado pela sensibilidade estética da dança. O estado de dança como agente que possibilita a percepção encarnada da duração e do escorrer do movimento do tempo. Uma imersão no agora e no aqui da realidade, que só é possível por uma apuração minuciosa da consciência e uma percepção que se coloca estendida por todos os corpos no mundo.

Esta disposição da consciência da dança e suas capacidades estéticas de produção de conhecimento e de construção de mundo, permitem que este corpo em estado de dança promova ações que vão colocar sob suspeita as performances legisladoras de imobilidade. Pensamos em ações que se debruçam sobre três dimensões imóveis que constituem a experiência deste corpo no mundo: em seu próprio aparelho perceptivo, que opera cortes na continuidade móvel do real; na lógica colonial, que institui uma única forma de se estar no mundo; e na estrutura conceitual, que como um desdobramento da lógica colonial, vai construir abstrações cada vez mais extensas para dar conta de descrever uma realidade ideal.

A dança só pode ser colocada como uma estratégia de dissenso frente às performances legisladoras de imobilidade porque se constrói como um movimento

consciente. Só se torna possível operar dentro de determinadas estruturas quando se realiza uma atenção contundente a seu funcionamento e seus ritmos de configuração. O que a dança realiza é uma proposição, ela sugere uma forma de viver uma realidade com os artifícios que dispõe. O ofício artístico se sustenta justamente na capacidade de construir mundos numa realidade já definida, a técnica solicitada pelo fazer estético é aquela onde a possibilidade é exposta com os recursos que constituem as realidades.

A dança não é uma ilustração ou metáfora para o pensar, não funciona como uma ferramenta para algo. Ela é em si mesma a própria coisa. Produz um discurso que ainda que estabeleça um modo de operação segundo suas próprias lógicas, vai em todo caso se remeter ao mundo onde ela é exposta. A dança não é uma abstração da realidade e, embora apresente um ponto de fuga do aqui agora, não se descola de onde se faz. A dança, pelo contrário, se configura por uma imersão tão intensa no agora onde se expõe que só é alcançada porque o corpo dissolve a si mesmo no espaço, como dissolve o próprio espaço. Uma prática capaz de desarmar os nós conceituais porque compreende que a existência não se dá apenas entre eternidade ou mobilidade, mas que se constrói em uma mobilidade continuada, a própria permanência da mudança.

Considerando que o corpo é por onde apreendemos o mundo, o trabalho com a dança possibilita uma educação sensível do/pelo corpo em movimento, ela amplia as possibilidades corporais, permitindo que seja lançado um outro olhar para a vida. Um olhar que ao invés de dividir a realidade, a multiplica. As perspectivas de mundo são desdobradas e a experiência se constrói no compartilhamento destes mundos. Um entendimento fundamental que horizontaliza as relações e coloca tudo num mesmo plano, não há maiores ou menores, primeiros ou posteriores.

Este entendimento é imprescindível para que se assuma um compromisso com a perpetuação dos movimentos no mundo. As perspectivas cosmológicas possibilitam não apenas um reembaralhamento das cartas conceituais, como também nos apresentam uma política cósmica que está sustentada na diversidade de corpos e de perspectivas de universo. Todos e cada um são o centro de seu próprio cosmos e todos eles são mundos legítimos. O que temos é uma abertura de outras intensidades para as experiências com os corpos, uma virada conceitual que não considera apenas a fiscalidade dos corpos, mas que também os distorcem em sua relação no tempo. O estado de dança abre uma dimensão onde a cronologia do tempo é desmantelada e

o corpo vive o agora numa simultaneidade consciente onde as fronteiras entre passado, presente e futuro são distendidas.

O estado de dança é um ato de afirmação do desejo. Do desejo de construir uma experiência compartilhada de mundo, de produzir movimentos de autonomia e de criar realidades possíveis para que os corpos tenham direito de existir. Um corpo que ao se expor como um acontecimento de criação e diferenciação, expõe e experimenta a própria duração criando o universo. Uma criação sustentada no descontrole, onde o corpo abre mão de suas certezas e vaidades, coloca a si mesmo em questão e abre uma rachadura na realidade que é a própria possibilidade de criação de mundo

O corpo é um produto e um produtor de discursos, é urgente e necessário que nos atentemos aos discursos nele interpelados. O corpo em estado de dança é aquele que tem consciência do que é, do que deseja e de como fazer uma realidade ser construída. É um corpo que é mobilizado em seus níveis históricos, cinéticos, políticos, sociais, afetivos, biológicos, estéticos e epistemológicos e tantos outros que coubessem enumeração. Um corpo que celebra os movimentos do universo, que goza nos encontros e aprecia a diferenciação. É a própria tensão entre a consciência infinita experimentada por um corpo finito que garante a continuidade da nossa existência. O corpo microcósmico é o ritmo da palavra, é a musicalidade da escrita, é a materialidade que se move entre a consciência das estruturas microscópicas que o constitui e a integração cosmológica com o todo. A finitude de si quando operada na duração se dissolve no todo, conectando-se ao universo de possibilidades de movimentos corpóreos.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. **Confissões, Livros VII, X e XI.** Trad. Arnaldo do Espírito Santo; João Beato; Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel. Covilhã: Lusosofia, 2008.

BARDET, M. **A filosofia da dança**: um encontro em dança e filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

BERGSON, H. **Matéria e memória:** ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BERGSON, H**. O pensamento e o movente**: ensaios e conferências**.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In.: ___. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CHERMAN, A; VIEIRA, F. **O tempo que o tempo tem:** por que o ano tem 12 meses e outras curiosidades sobre o calendário. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil Platôs:** capitalismo e esquizofrenia, Vol. 1, Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: 34, 2000.

FEITOSA, C. **Por que a filosofia esqueceu a dança?** In: BARRENECHEA, M. et al (org). Assim falou Nietzsche III. Rio de Janeiro, Letras: 2001.

EUGENIO, F; FIADEIRO, J. **O encontro é uma ferida.** In: Trilogia Secalharidade. Lisboa: Ghost Editores, 2013.

FIALHO, M. Sobre o dia no Timeu. **Humanitas**, Coimbra, v. 41-42, p. 65-76, 1989-1990.

GONÇALVES, M. **Sentir, pensar, agir:** Corporeidade e educação. Campinas: Papirus, 2012.

KATZ, H.; GREINER, C. **A natureza cultural do corpo.** In SOTER, S.; PEREIRA, R. (org). Lições de dança 3. Rio de Janeiro, Univercidade:1998.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação:** episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** 1ª Ed. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

NANCY, J. **Being Singular Plural**. Palo Alto: Stanford University Press, 2000.

LEPECKI, André. **Coreo-política e core-polícia.** Revista Ilha, Florianópolis, v. 13, n.1, p. 41-60, 2011.

NEUPARTH, S. **movimento escrito em estado de dança.** In. ESTEVENS, A.; VILHENA, C. (org). ___. Lisboa, c.e.m.: 2014.

PLATÃO. **Timeu-crítias**. 1. Ed. Coimbra: Centro de estudos clássicos e humanísticos, 2011.

PUENTE, F. **O tempo.** 1 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

TIBURI, M; ROCHA, T. **Diálogo/Dança**. São Paulo: Ed. Senac, 2012.

VALERY, P. **A alma e a dança e outros diálogos.** 2. Ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

WHITROW, G.J. **O que é tempo?:** uma visão clássica sobre a natureza do tempo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.