

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE EDUCAÇÃO FÍSICA E DESPORTOS**

MARCELO ADOLFO DUQUE GOMES DA COSTA

**CORPO, LINGUAGEM E EDUCAÇÃO FÍSICA: O LIMITE CULTURALISTA
SOB A PRESPECTIVA DO FILÓSOFO JOSÉ NUNO GIL.**

VITÓRIA

2014

MARCELO ADOLFO DUQUE GOMES DA COSTA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física do Centro de Educação Física e Desportos da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação Física, na área de concentração “Estudos Pedagógicos e Socioculturais da Educação Física” e linha de pesquisa “Educação Física, corpo e movimento humano”.

Orientador: Prof. Dr. Felipe Quintão de Almeida.

VITÓRIA

2014

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

C837c Costa, Marcelo Adolfo Duque Gomes da, 1987-
Corpo, linguagem e educação física : o limite culturalista sob
a perspectiva do filósofo José Nuno Gil / Marcelo Adolfo Duque
Gomes da Costa. – 2014.
80 f.

Orientador: Felipe Quintão de Almeida.
Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Universidade
Federal do Espírito Santo, Centro de Educação Física e
Desportos.

1. Gil, José, 1939- - Crítica e interpretação. 2. Epistemologia.
3. Linguagem. 4. Corpo I. Almeida, Felipe Quintão de, 1979-. II.
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Educação
Física e Desportos. III. Título.

CDU: 796

MARCELO ADOLFO DUQUE GOMES DA COSTA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física do Centro de Educação Física e Desportos da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação Física, na área de concentração “Estudos Pedagógicos e Socioculturais da Educação Física” e linha de pesquisa “Educação Física, corpo e movimento humano”.

Aprovada em _____ Julho de
2014.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Felipe Quintão de Almeida
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dr. Valter Bracht
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Santiago Pich
Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Não poderia começar estes agradecimentos de outra maneira que não seja expressando os mais profundos agradecimentos a minha família, pelo apoio não somente nesses dois anos de mestrado, mas também nos anos de graduação que se mostram por demais tortuosos. Muito obrigado a todos: a minha mãe Lucia; ao meu pai Adelmo; minha irmã Barbara; meu irmão Tiago.

Gostaria também de expressar o meus mais sinceros agradecimentos ao Felipe Quintão, meu caro orientador e amigo. Nesse período de orientação aprendi muito não somente no aspecto acadêmico, mas também humano. Muito obrigado por tudo.

Um obrigado muito especial a Fernanda Paiva por ter escutado o meu silêncio.

Ao grupo LESEF por ser um lugar de muito aprendizado e de muitas rizadas.

RESUMO

Este trabalho opera com a tese de que um novo olhar para o corpo (em que ele é também produtor de conhecimento) poderia nos ajudar a compreender melhor o conhecimento que produzimos. Corpo que vem sendo pensado, a partir da modernidade (pela razão científica, sobretudo pela racionalidade ocidental), como tendo sempre um papel secundário, se comparado à importância atribuída ao plano intelectual. A ferramenta teórica a ser utilizada é a filosofia (do corpo) de José Nuno Gil, a fim de oferecer ao campo da educação física uma contribuição ao que o professor Mauro Betti chamou de “dilema da virada cultural”. Nessa empreitada, discutimos os seguintes conceitos do filósofo: imagem-nua; pequenas percepções; corpoinscrição; infralíngua; consciência do corpo; corpo de consciência; corpo de pensamento; espaço do corpo; espaço interior. A partir deles tentamos extrair implicações para a educação física, com foco, mais especificamente, nas problematizações que envolvem a relação entre corpo, conhecimento e linguagem.

Palavras-chaves: Corpo, linguagem; educação física.

ABSTRACT

This work operates with the thesis that a new look at the body (in which it is also a producer of knowledge) could help us to better understand the knowledge we produce. Body that has been thought of, from modernity (for scientific reason, above all for Western rationality), as always having a secondary role, if compared to the importance attributed to the intellectual plane. The theoretical tool to be used is the philosophy (of the body) by José Nuno Gil, in order to offer the field of physical education a contribution to what Professor Mauro Betti called "dilemma of the cultural turn". In this endeavor, we discussed the following concept of the naked image philosopher; small perceptions; body inscription; infralanguage; body awareness; body of consciousness; body of thought; body space; interior space. From them we try to extract implications for physical education, with focus, more specifically, on the problematizations that involve the relationship between body, knowledge and language.

Keywords: Body, language; physical education.

SUMÁRIO

1- INTRODUÇÃO.....	9
1.1 SOBRE O CONHECER DO CORPO: BREVE RECUO HISTÓRICO.....	13
1.2 UM POUCO SOBRE JOSÉ GIL E NOSSO CAMINHO METODOLÓGICO.....	15
1- O CORPO, A EDUCAÇÃO FÍSICA E O “LIMITE CULTURALISTA”.....	18
2- SOBRE A FILOSOFIA DE GIL: A BUSCA PELA DESESTRATIFICAÇÃO DO CORPO.....	37
3- O CORPO INTENSIVO E A LINGUAGEM ENCARNADA: IMPLICAÇÕES PARA O CAMPO DA EDUCAÇÃO FÍSICA.....	58
3.1 O QUE É POSSÍVEL CONHECER A PARTIR DO MOVIMENTO?.....	59
3.2 O CORPO INTENSIVO COMO POSSIBILIDADE PARA O CAMPO.....	62
3.3 A CRÍTICA DE GIL À FENOMENOLOGIA.....	65
3.4 A RELAÇÃO ENTRE O VERBAL E O NÃO-VERBAL.....	69
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	73
REFERÊNCIAS.....	77

CORPO, LINGUAGEM E EDUCAÇÃO FÍSICA: O “LIMITE CULTURALISTA” SOB A PRESPECTIVA DO FILÓSOFO JOSÉ NUNO GIL

INTRODUÇÃO

Intuito deste trabalho é operar com a temática do corpo, tendo como “pano de fundo” a filosofia (do corpo) de José Nuno Gil, com o fim de contribuir, no campo da educação física, com a interpretação do “dilema da virada cultural” dos professores Mauro Betti (2006, 2007a, 2007b) e Gomes-Da-Silva, e ainda de Betti (2005) e Sant’Agostino.

Esta virada é consequência de um debate que passou a compor o arcabouço conceitual da área no final dos anos 1980 e início dos anos 1990, sobretudo por causa de produções preocupadas em operar, de forma mais criteriosa, com o conceito de cultura. Um dos desdobramentos da virada culturalista, no campo da educação física, foi um movimento de ampliação da noção de corpo. Reelaboramos, com relação a ele, o nosso olhar. Nele podemos ver agora não somente músculos, ossos, capacidade cardíaca e o quanto de performático poderia haver na execução de determinado movimento.

“Desnaturalizamos” o corpo de sua condição biológica.

Sensibilizamo-nos por toda a gama de elementos culturais que também fazem parte do movimento humano.

Nesse contexto, o conceito¹ de atividade física não contempla mais o que tínhamos a dizer sobre essa nova roupagem adquirida pelo movimento corporal. Toda uma série de conhecimentos de sociologia, antropologia e filosofia passa a constituir uma grande teia de estudo que procura entender as mais distintas práticas corporais produzidas pelo ser humano. Nesse bojo, Bracht (2001) vai dizer que o corpo foi redescoberto. O autor (1999a) está se referindo a um recente movimento, que busca lançar sobre ele um novo olhar, de recuperação da “dignidade” do corpo. Pode-se dizer que “[...] tal (re)descoberta está presente também no meio acadêmico, onde o corpo passa a ser objeto privilegiado da história, da filosofia, da antropologia, da psicologia da aprendizagem etc.” (BRACHT, 1999a p. 83). Pode-se igualmente afirmar:

¹ A Construção de conceitos é também a demarcação de posições. Indica a filiação epistemológica de seu produtor. Por isso, devemos estar atentos à construção histórica de nossos conceitos, a fim de identificarmos os percursos que passaram a integrar a constituição de nosso saber (BRACHT, 2006).

As razões pelas quais o “corpo” – e, por conseqüência, as práticas corporais – passa a ser objeto digno das diversas disciplinas científicas, objeto de atenção da teoria política às teorias da aprendizagem, são, seguramente, múltiplas e complexas. O que é possível afirmar é que estas estão vinculadas ao novo status social que a cultura ocidental vai conferir ao corpo, principalmente a partir da década de 1960 (BRACHT 1999a, p. 83).

É com a efervescência produzida por esta nova trama de conhecimentos que se fomenta e apresenta, na obra “Metodologia do ensino de educação física” (SOARES et al., 1992), o conceito de “cultura corporal de movimento”. Para Bracht (2001), esse conceito representa um avanço, pois indica a construção de nosso novo “objeto”: a cultura. Podemos, assim, dizer que “[...] é ele o que melhor expressa a ressignificação mais importante e a necessária desnaturalização do nosso objeto e que melhor reflete a sua contextualização sócio-histórica” (BRACHT, 2006, p. 97). Deixamos um cenário em que a visão acerca do corpo se pautava, especificamente, por conhecimentos das áreas físico-anatômicas, para outro, no qual os aspectos culturais também são amplamente valorizados. Analisando este movimento em retrospectiva, pode-se dizer que o processo pode ter levado, como conseqüência, a uma excessiva valorização da dimensão cultural do corpo. Ou seja, o corpo estaria impregnado de tal forma pela cultura que o acesso a ele só se daria por meio da linguagem. A dimensão corporal seria sempre resultado de discursos (sócio e historicamente situados) acerca do corpo, desconsiderando a possibilidade de haver algo que pudesse escapar à cultura. Já no início dos anos 1990 do século XX, as primeiras vozes se levantaram contra esse construcionismo radical do corpo (ORTEGA, 2010).²

No contexto do construcionismo radical, Bártolo (2007) dirá que, em alguns momentos, é possível falar em uma histeria do corpo. Tal histeria³, encontrada nos discursos sobre o corpo, é sempre desviante em relação ao que se pretendia atingir. No meio desta enorme gama de discursos que falam do/pelo corpo, é ele que acaba por se esconder, por se perder. Há, segundo o autor, algo que se esconde e perde a cada vez que se pretende anunciar o corpo, não tanto por razões que tenham a ver com a “qualidade” do discurso, mas, antes, com a qualidade do “objeto”, que faz com que prevaleça sempre no corpo algo da ordem do “inexpressado” (na ordem do sensível).

² Cf. GHIRALDELLI JÚNIOR, 1990; BETTI, 1994; BRACHT, 1999.

³ Bartolo (2007) entende histeria por essa estranha condição que necessária e desvairadamente espectaculariza no corpo os seus mais distintos processos de significação.

Nessa esteira, Gil (1997, p. 13) diria, acerca do corpo, que “[...] quanto mais sobre ele se fala, menos ele existe por si próprio”. Por fim, retomando Bártolo (2007), o autor vai argumentar que a procura pelo corpo acaba por nos afastar dele. Dever-se-ia, previamente, questionar o porquê da busca. Assim, “[...] talvez o corpo se manifeste sem ser questionado; justamente porque o corpo é subjectivo, vive-se de dentro para fora⁴”.

Ortega (2010) dirá ser necessária uma noção de corporeidade que extrapole a mera construção sociodiscursiva do corpo; que leve em conta a dinâmica própria dos processos corporais e os limites da sua construção social, pois, segundo o autor, é este o limite da noção de corpo elaborada pela posição chamada “construtivista”, “construtivismo social” (particularmente influenciada, de acordo com Ortega, por Foucault). Para ele⁵, Foucault (e muitos de seus seguidores) parece não demonstrar interesse na materialidade do corpo, enfocando mais os discursos sobre ele, sem o perceber como entidade ativa e intencional. Embasados nos pressupostos epistemológicos dos construtivistas, não teríamos acesso natural (e, portanto, direto) ao corpo. Não se pode saber o que esse corpo realmente é independentemente de práticas discursivas e sociais, aliás, historicamente relativas (não havendo outro acesso ao corpo senão pela mediação da cultura).

Ortega (2010), em favor de uma posição “materialista”, defende que toda ação, antes de qualquer coisa, é uma ação corporal (este seria um movimento comum às diferentes correntes de pensamento sobre o corpo, agrupadas na rubrica “corpo fenomenológico”). A perspectiva “materialista”, ou “corporificada”, procura “[...] defender uma posição que considere a dimensão encarnada e material da corporeidade” (ORTEGA, 2010, p. 191). O corpo, nessas circunstâncias, pode ser entendido como a base da ação e da experiência. Por isso, para o autor, o corpo fenomenológico simbolizaria um deslocamento dos elementos estruturais para as maneiras como ele é vivido e experienciado.

A ênfase ao corpo estaria seria condicionada à localização física desde a qual falamos, conhecemos e agimos.

⁴ Ibid., p. 20.

⁵ Ortega, 2010.

Para o autor, se considerarmos a linguagem uma atividade encarnada, teríamos um cenário profícuo para fugir à objeção–padrão dos construtivistas, às posições fenomenológicas segundo as quais todo acesso à experiência é mediado pela linguagem. Admitida tal acepção de linguagem, seria suficiente estudar o discurso ou a representação. Para Ortega (2010), apenas se abraçarmos uma teoria representacionista da linguagem, que não oponha linguagem a experiência, será possível qualquer acesso ao corpo mediado pelo filtro discursivo. Tal posição nos aproximaria de uma linguagem vista como atividade encarnada e de uma abertura para o mundo em que o corpo e linguagem não se opõem. “A fala sobre o corpo surge já a partir das estruturas corporais; ela já encarnada. A linguagem não fabrica o corpo; antes, o corpo molda a linguagem e as estruturas racionais que usamos para compreender o mundo” (ORTEGA, 2010, p. 215).

Particularidade da crítica ao construcionismo é tomar o corpo como possibilidade de conhecimento, segundo a qual ele não seria um mero coadjuvante da existência humana, objeto do qual reclamar posse, primeiro pela alma e, depois, pela razão ou pela cultura. Neste sentido, empenha-se, como aludido por Assmann, citado por Bracht (1999a, p. 84), fazer do corpo sujeito epistêmico, concepção segundo a qual “[...] todo conhecimento é um texto corporal, tem uma textura corporal”. Na interpretação de Fensterseifer e Pich:

Sustentar uma ontologia que não mais se equivalha à metafísica, mas que se sustente na imanência, nos leva a instituir dignidade a ‘este mundo’, para usar uma expressão weberiana. Nesse sentido, da dimensão corpórea é retirada sua valoração negativa, e ao corpo e ao movimento humano lhes é reconhecido status ontológico na configuração da humanidade do homem (2012, p. 34).

Este trabalho se alinha com a tese de que esse novo olhar sobre o corpo (em que ele é também produtor de conhecimento) poderia nos ajudar a compreender melhor o conhecimento que produzimos. Isto nos forneceria mais elementos para entender que, de fato, somos sujeitos encarnados⁶ (NAJMANOVICH, 2001), da mesma que o é o conhecimento, o saber que construímos.

⁶ Apresentaremos este conceito logo mais à frente.

SOBRE O CONHECER DO CORPO: BREVE RECUO HISTÓRICO

Para ilustrar tal quadro, faz-se antes necessário mostrar como o corpo vem sendo pensado pelo saber ou pela postura científica tradicional. Dentro dessa perspectiva de produção de conhecimento, historicamente construída a partir da modernidade (pela razão científica, sobretudo pela racionalidade ocidental), ao corpo cabe somente um papel secundário, se comparado à importância atribuída ao plano intelectual. Segundo Bracht (1999a), o ideal de emancipação humana ocorre por meio da razão, da consciência desencarnada. Neste sentido, o sujeito é sempre razão, configurando o corpo, desta forma, como servente do intelecto. Mencionado por Bracht (1999a), Santin (1994) afirma que, para se pertencer à humanidade, é necessário tornar-se um ser racional, situação segundo a qual o uso da razão se configura como a exclusividade da dimensão humana, reduzindo o ser humano à sua racionalidade. Pode-se então afirmar, de acordo com Bracht (1999a), que nas teorias da modernidade a dimensão corpórea do ser humano é um elemento perturbador que necessita ser controlado por meio de um criterioso procedimento (científico).

Antes de ser um prestador de serviços à mente, ele, o corpo, era o túmulo da alma. Limitador da existência, significava para o homem sua fragilidade perante o mundo. A ele competem a doença, o envelhecimento, a morte, diferentemente da alma, ou do espírito, que são, além da verdadeira “marca” da existência do sujeito, eternos. Análise semelhante é feita por Gil, citado por Bracht (1999a, p. 169), em que ele diz:

Deu-se uma transferência dos poderes do corpo para o espírito: de nada serve ao corpo estar substancialmente unido ao espírito (e, assim, tornar-se vivo e indivisível); é este último que define a sua natureza humana. Doravante, o único defeito do corpo é poder levar a alma a enganar-se.

A esse “corpo da modernidade”, caracterizado por Najmanovich (2001, p.18) como “[...] um corpo físico mensurável e estereotipado, dentro de um eixo de coordenadas”, cabia somente um papel semelhante ao de uma máquina, loco da aplicação de teorias produzidas pela racionalidade científica e que visavam a melhorar o funcionamento orgânico de seu objeto de estudo. Tal imagem, ainda segundo Najmanovich, reflete um período no qual a geometrização do espaço vigorava com muita força em uma civilização deslumbrada pela “matematização” das experiências,

devido à ascensão das ciências naturais, que se preocupavam em entender as relações de mundo pela quantificação e medição de seus objetos de estudo.

Uma mudança neste paradigma, que analisa metricamente o corpo, passa pela transgressão de outro: o da perspectiva linear. O desenvolvimento deste modelo cognitivo, de acordo com Najmanovich (2001), se inicia antes da revolução copernicana (que daria origem à ciência moderna) e das meditações filosóficas de Descartes (estas últimas, por sua vez, fortes moduladoras da mentalidade moderna). Tal modelo configura o que a autora chama de ilusão do realismo, isto é, a compreensão do mundo só poderia ser dada pelas lentes de um olhar cartesiano. A partir daí, passa-se a desconsiderar outras formas de apreensão das relações sujeito-objeto, como, por exemplo, os aspectos históricos e afetivos. O corpo que surge desta forma de conceber o mundo, continua a autora, é desprovido de sua dimensão corpórea, separado de sua psique e de sua emocionalidade. É um corpo abstrato e desvitalizado.

Ela também explica que o modelo da perspectiva linear é solapado pela multiplicidade teórica com origem em trabalhos que questionavam as certezas/verdades produzidas até então, o que teria permitido o desenvolvimento das primeiras teorias não-lineares – a teoria do caos e os modelos de auto-organização, são exemplos –, bem como abriu espaço para outra proposta de entendimento do corpo.

O corpo encarnado, proposto por pela mesma autora, tenta romper com a perspectiva da percepção linear que o mantinha imóvel, à margem das relações cognitivas, aspirando a uma nova forma de corporalidade. Com base na multidimensionalidade da experiência corporal, o sujeito encarnado procura afirmar a corporalidade do indivíduo, na qual ele reconhece as particularidades da dimensão fisiológica, biológica e sensível. Nessa esteira, pode-se pensar num “corpo vivencial” ou num “corpo experimental”, não mais num corpo abstrato, mas corpo multidimensional, sendo, desta forma, “[...] material e energético, sensível e mensurável, pessoal e vincular, real e virtual” (NAJMANOVICH, 2001, p. 24).

UM POUCO SOBRE JOSÉ GIL E NOSSOS CAMINHOS METODOLÓGICOS

É nesse contexto que se pretende trazer à baila os debates acerca da temática do corpo produzidos por José Nuno Gil, filósofo português que teve seus pensamentos, até o momento, pouco explorados no campo acadêmico da educação física brasileira.⁷ José Gil é filósofo e ensaísta, licenciado em filosofia, em 1968, pela Universidade de Paris. Em 1969, obteve o grau de mestre, com uma tese sobre a moral de Immanuel Kant; em 1982, concluiu o doutoramento, com uma tese intitulada “Corpo, Espaço e Poder”, publicada em 1988. Foi coordenador do Departamento de Psicanálise e Filosofia da Universidade de Paris VIII em 1973. Em 1976, regressa a Portugal, para ser adjunto do secretário de Estado do Ensino Superior e da Investigação Científica. Em 1981, instala-se definitivamente em Portugal, tornando-se professor auxiliar convidado da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, onde lecionou Estética e Filosofia Contemporânea.

O filósofo, em entrevista concedida à revista “Educação & Realidade”, em 2002, diz sofrer não somente em sua obra, mas também em sua relação com a filosofia, a influência de Gilles Deleuze, a quem atribui sua reaproximação com os estudos filosóficos (pois julgava que a fenomenologia havia, em sua época como estudante, esgotado a própria filosofia). A fenomenologia influenciava fortemente a Universidade de Paris devido à presença de Paul Ricoeur.⁸ Neste contexto, no final da década de 1960, muita gente migra da filosofia para outras áreas devido a uma espécie de desencanto e fastio com a filosofia então ensinada. Outros pensadores aparecem nas obras de José Gil, como Merleau-Ponty, a cuja fenomenologia ele irá tecer algumas críticas (GIL, 1996).

As obras de José Gil selecionadas para investigação foram as que apresentam o corpo como escopo de estudo. Os livros escolhidos foram: “Corpo, Espaço e Poder”

⁷ A título de curiosidade: Gil é citado em alguns livros do filósofo português Manoel Sérgio, referência importante para a educação física brasileira nos anos de 1980-1990. Conferir, por exemplo, “Filosofia das actividades corporais” e “Para uma epistemologia da motricidade humana”.

⁸ Gil, na entrevista, contará a história da seguinte forma: “Na Sorbonne, que era a única faculdade de Letras que havia nesse tempo em Paris, nós estávamos sob a influência fortíssima da fenomenologia, dada por Paul Ricoeur, que era um jovem professor, e por outros, como Birault. E, em meados dos anos 1960, nós tínhamos professores assistentes que também seguiam a fenomenologia ou não a seguiam, mas, realmente, além da psicanálise, que começava a ter sua importância com Lacan, não havia senão fenomenologia (GIL, 2002a, p, 206).

(1988); “O Espaço Interior” (1994); “Os Monstros” (1994); “A Imagem-Nua e as Pequenas Percepções” (1996); “Metamorfoses do Corpo” (1997); “Movimento Total – O Corpo e a Dança” (2001); “O Imperceptível Devir da Imanência” (2008). Outros trabalhos seus também foram lidos com a intenção de se conseguir uma melhor compreensão tanto da obra quanto de sua extensão, para, no conjunto, se entender os aspectos ligados à temática do corpo. Dentre eles, merecem ser citados: “Cemitério dos Desejos” (1990); “A Profundidade e a Superfície – Ensaio sobre o Príncipezinho de Saint-Exupéry” (2003); “Portugal, Hoje: O Medo de Existir” (2004); “A arte como linguagem” (2011).

Comprendemos serem pertinentes as contribuições de Gil no que diz respeito a este olhar para o corpo (que não o hegemônico na modernidade) ao apresentar conceitos como “consciência do corpo”, “movimento puro”, “pequenas-percepções”, imagem-nua”, “corpo paradoxal”, “corpoinscrição”, “infralíngua”, “corpo intensivo”, entre outros. Mas por que também entende o corpo como processo, no qual “[...] devemos abandonar a imagem de corpo, mantida e elaborada pela fenomenologia e pela filosofia, imagem do ‘corpo próprio’⁹ [...] corpo dentro dos seus contornos” (LEITE, 2009, p. 4)?

O caminho a ser traçado será o das possibilidades de resposta para o que Mauro Betti (1996) apresentou como “limite culturalista” dentro do campo da educação física brasileira. O que Betti quer apontar, com a sua crítica ao “limite da virada culturalista”, é que a concepção de corpo operada pela educação física não dá conta de tematizar, de forma satisfatória, o que está fora da racionalidade discursiva. Nessa direção, e por consequência, passamos a operar, prioritariamente, com uma linguagem meramente descritiva, ou seja, passiva dentro do processo de conhecer o mundo. Lidar com estas outras formas de linguagem é o exercício que os autores apresentados até o momento se propuseram fazer. Nossa tentativa será a de percorrer tal caminho sob a tutela da filosofia (do corpo) de José Gil.

Do ponto de vista metodológico, o trabalho se dará dentro dos moldes que Demo (1994) estabelece para uma pesquisa teórica. Em sua perspectiva, cabe à pesquisa

⁹ Conceito da fenomenologia pontyana, que envolve as relações entre ter e ser corpo. Não estou diante do meu corpo, sou meu corpo. A ontologia do corpo apresentada por Merleau-Ponty irá se distanciar das noções de sujeito ou de consciência, tendo como referência a percepção dos movimentos do corpo.

reconstruir teorias, conceitos, ideias, ideologias ou modelos explicativos. O rigor conceitual requerido nesse caso corresponde a uma análise técnica dos conceitos, o que exige um zeloso tratamento do pesquisador interessado em apreender o pensamento de outro autor. É neste sentido que podemos ver que os conceitos podem adquirir diferentes significados, inclusive dentro da obra de um mesmo autor. Pode-se dizer que o que caracteriza o processo é o cuidado com os conceitos (que, muitas vezes, partem de um corolário diferente do nosso), a apresentação de uma “[...] estrutura bem ‘amarrada’, sólida, coerente, consistente, bem argumentada e questionadora, onde os enunciados se desdobram concatenada, criativa e profundamente” (DEMO, p. 26, 1994). Isto deve implicar uma abertura na paisagem conceitual dos autores que nos propusemos estudar.

A organização da dissertação dar-se-á em três capítulos, seguidos das considerações finais. No primeiro, apresentamos, de forma mais detalhada, a aporia apontada por Mauro Betti (“o limite da virada culturalista”) e as possibilidades de respostas já produzidas no campo. Em seguida, teremos um capítulo no qual apresentamos e debatemos os conceitos de José Gil que julgamos pertinentes ao desenvolvimento deste trabalho. São eles: imagem-nua; pequenas percepções; corpoinscrição; infralíngua; consciência do corpo; corpo de consciência; corpo de pensamento; espaço do corpo; espaço interior. No terceiro capítulo, realizamos o exercício de extrair implicações da filosofia de José Gil para a educação física, com foco, mais especificamente, nas problematizações que envolvem a relação entre corpo, conhecimento e linguagem. Este capítulo se subdivide em quatro subtópicos: o que é possível conhecer a partir do movimento; o corpo intensivo como possibilidade para o campo; José Nuno Gil e a Fenomenologia; a relação do verbal com o não-verbal. Nas considerações finais, retomamos o caminho traçado a fim de indicar outras empreitadas para as quais a filosofia do corpo de José Nuno Gil se mostra uma interessante ferramenta conceitual.

CAPÍTULO 1

O CORPO, A EDUCAÇÃO FÍSICA E O “LIMITE CULTURALISTA”.

Inicialmente, nesta parte, apresentaremos as obras que anunciam, cada uma à sua maneira, o limite culturalista da área (BETTI, 1994, BRACHT, 1999a, 1999b; GHIRALDELLI JÚNIOR, 1990; KUNZ, 2001, 2007, 2009, SURDI; KUNZ, 2009, 2010), mas não enfrentam a questão. Na sequência, vamos expor os textos que, a partir de diversas perspectivas teóricas, se dispuseram a enfrentar o dilema (ALMEIDA, 2012; BETTI, 2007a; 2007b; 2012; BRACHT, 2012; FENSTERSEIFER; PICH, 2012; GOMES-DA-SILVA; SANT'AGOSTINO; BETTI, 2005; MANOEL, 2011). Sobre este segundo conjunto de textos, cabe destacar que somente Mauro Betti, Valter Bracht e Felipe Almeida se propuseram, objetivamente, a escrever sobre o dilema culturalista. O que os outros autores (Elenor Kunz, Santiago Pich, Paulo Fensterseifer, Edson Manoel) fazem é, em nossa avaliação, realizar um debate que se mostra importante para o dilema: a constituição de outro estatuto ontológico para o corpo, dentro do campo da educação física. Para tanto, verificaremos como o campo da educação física se movimentou em torno da temática.

Ghirdelli Júnior (1990) foi o primeiro a apontar o dilema culturalista ao dizer que existem duas tendências a orientar essas propostas inovadoras da educação física. Uma seria a corrente racionalista, que identifica na “prática-corporal” aspectos não-desejáveis e os transforma na essência exclusiva do movimento, necessitando de “algo de fora” (o discurso) que os venha prover de criticidade. A outra corrente seria a antirracionalista, que capta o movimento como algo que pode escapar à razão, pois ele extrapola a verbalização e, desta forma, se aproxima da intuição.

O debate gira em torno da tríade corpo, linguagem e conhecimento¹⁰. Esta ainda não foi amplamente explorada na área. Por isso, em um texto de 1995, Ferreira (1995) vai apontar que, mesmo dentro do viés da pedagogia histórico-crítica,¹¹ o movimento (e,

¹⁰ Reconhecemos, assim como Bracht (2012), que no fundo o debate é uma disputa entre cultura/história/linguagem, por um lado, e, por outro, a natureza, e como se equaciona (ou não) tal tensão.

¹¹ Essa pedagogia foi fundamental para a elaboração do livro “Coletivo de autores” e para os intelectuais normalmente são identificados com um movimento renovador da educação física.

por consequência, o corpo) é, ainda, um debate periférico. Diz o autor, ao tecer uma análise sobre o livro “Coletivo de Autores: metodologia do ensino da educação física”:

Outra indagação que comumente se faz a este estudo é que a concepção de expressão corporal, enquanto linguagem, não é devidamente desenvolvida pelos autores, o que implica em outra indagação: como, nesta proposta, uma leitura da realidade crítica a partir de reflexos sobre a cultura corporal seria um aprendizado crítico do movimento capaz de ir além de um discurso crítico? Pelo exposto, percebemos que a tentativa de expressar uma pedagogia crítico-superadora resultou no reconhecimento do movimento enquanto ‘linguagem corpórea’, mas não, ainda, um diálogo efetivo entre uma semiótica e uma pedagogia do movimento, o que tem entravado um encaminhamento pedagógico efetivo do movimento enquanto simbologia (FERREIRA, 1995, p. 217).

Bracht,¹² em entrevista concedida a Ana Rita Lorenzini, no ano de 2001, reconhece tal limite do “coletivo de autores”, uma vez que a Pedagogia Histórico-Crítica privilegiou o conhecimento científico de caráter conceitual, deixando, desta forma, escapar outras formas de compreensão do movimento. Nas palavras do autor:

A ideia é discutir a possibilidade de falar em 'movimento crítico' e superar a perspectiva de acrescentar ao movimento a consciência. Assim, os critérios para diferenciar o tratamento do conteúdo nos diferentes ciclos deveria também envolver o próprio movimentar-se e não apenas a reflexão. Talvez, a própria pedagogia histórico-crítica contenha uma limitação nesse sentido, já que privilegia o conhecimento científico de caráter conceitual (BRACHT, 2012, p. 153).

Betti (1996) irá problematizar a virada culturalista em curso na educação física no que ele chamou de “dilema culturalista”, ao apontar que, por valorar o discurso científico e filosófico, a educação física poderia correr o risco de perder sua especificidade, tornando-se um discurso sobre a cultura corporal do movimento, algo que outras áreas também poderiam fazer, como a sociologia ou a psicologia. Nas palavras do autor:

O dilema de que a Educação Física não deve tornar-se um discurso *sobre* a cultura corporal de movimento, mas uma ação pedagógica *com* ela, apontado por Betti (1994), e corroborada por Bracht (1999), persegue como um fantasma a teoria crítica da Educação Física, mas não poderá ser facilmente resolvido, pois se trata de uma ambigüidade inerente à Educação Física como disciplina escolar (BETTI, 2006, p. 80).

Para Betti (2006), a ambigüidade é mais bem compreendida quando nos valem da diferenciação entre *significação existencial* (que se refere aos vividos intuitivos, pré-

¹² Bracht foi um dos autores desta obra.

reflexivos, cujo sentido equivale a existência) e *significação conceitual* (que agrega outros sentidos, na medida em que é um saber intersubjetivo), uma vez que é a esta última que se refere a abordagem culturalista da educação física, quando almeja a “apropriação crítica da cultura corporal de movimento”¹³ (BETTI, 1994). Só se pode falar sobre movimento, continua o autor¹⁴, por meio da linguagem das ciências ou da filosofia, o que representaria uma expressão segunda, uma representação intelectual, necessária para que se estabeleçam significações culturais sobre o movimento (ou seja, para constituir um saber intersubjetivo) e elas contribuam “[...] também para constituir e renovar a “cultura de movimento” ou a “cultura corporal de movimento”¹⁵. Neste sentido, a dimensão cognitiva (crítica) que se realiza no plano corporal só é possível através da linguagem humana; “[...] por isso a palavra é instrumento importante - embora não único - para o profissional de educação física”¹⁶, pois há, dentro da educação física, um *saber orgânico* que não se esgota em um discurso sobre o corpo/movimento e só é possível por meio da prática corporal de movimento do indivíduo que faz as leituras dos signos relacionados a ela.

Ao desvalorizar esta especificidade, a educação física acabará por se tornar um discurso *sobre* a cultura corporal de movimento e não uma ação pedagógica *com* ela. Desta forma, a aula de educação física “[...] torna-se uma aula *sobre* o movimento e não mais uma aula *com* o movimento”, ou uma aula com o movimento nas condições da educação física “tradicional”, agregada ao estudo e discurso críticos (GHIRALDELLI, 1990, p. 198). Uma vez que, para Betti (1994), ao escolher a língua como signo ideal, estaríamos a provocar um maior distanciamento entre a teoria e a prática, pois a teoria se manifesta pela língua (no plano do discurso, da escrita), enquanto a prática ocorre no plano do corpóreo, “[...] as teorias da educação física estariam condenadas a falar sobre o corpo e o movimento, sem jamais atingi-los” (BETTI, 1994, p. 28).

É importante levar em conta, também, o que afirma Gustorf, citado por Betti (1994, p. 27). Para aquele, a língua é “[...] meio de comunicação entre os homens, mas não da expressão completa, as palavras não dão acesso direto à verdade pessoal, as palavras são apenas intermediários”. Por sua vez, Naffah Neto, referido por Bracht

¹³ Id., 1994,

¹⁴ Id., 2006

¹⁵ Ibid., p. 80.

¹⁶ Id., 1994, p. 41.

(1999b), afirma que a língua foi inventada apenas para nossas experiências menores; já para as verdadeiramente fundamentais faltariam palavras para expressá-las. É neste quadro que o “corpo vivencial” possui valor, pois dialoga de forma consoante com tais perspectivas, ao almejar mobilizar um olhar para o corpo, advindo também do plano do sensível.

Betti (2007a) argumenta que, para quem aprende pela primeira vez uma modalidade esportiva qualquer, os gestos por ela realizados são considerados, no plano de sua percepção, inéditos, mas não o são dentro da cultura esportiva. Assim, no momento em que os gestos adquirem/criam o seu “próprio objeto”, e quando estão suficientemente conscientes de si, enraízam-se no plano da cultura e acabam por se tornar “[...] um sistema de gestos técnicos que podem ser transmitidos como ‘verdade’ (cultura), e adquirem, então, certo distanciamento da sua origem”¹⁷. Pode-se dizer, desta forma, que o ato de arremessar a bola na cesta acabou por ser codificado em um esporte. Para Merleau-Ponty (1999), citado por Betti (2007b, p. 49), “[...] essa aquisição cultural é apenas uma parada no processo indefinido da expressão, um pensamento [...] que procura estabelecer-se e que só o consegue cedendo a um uso inédito dos recursos da linguagem constituída [...]”.

É na busca por uma melhor compreensão dos signos produzidos pela linguagem que Betti (1994) propõe a utilização da semiótica de Charles Peirce. Embasa-se, inicialmente, na perspectiva de uma concepção simbólica de cultura, que, de acordo com Geertz (1989), se caracteriza pelos padrões de significação incorporados às formas simbólicas, incluindo as manifestações verbais e os mais distintos objetos significativos utilizados pelo comunicar-se humano. A semiótica é a ciência que se preocupa em estudar as linguagens e objetiva analisar qualquer manifestação como um fenômeno produtor de significados. Para Betti (2007a), dentro da semiótica peirciana, a linguagem não é um produto, mas um processo de produções sígnicas; portanto, não se restringe à dimensão linguística (em seu aspecto gramatical); é compreendida como capacidade de constituição de conhecimento. Não haveria, segundo tal teoria, produção de informação/conhecimento que não proceda senão por intermédio de signos. Ainda

¹⁷ Ibid., p. 210.

segundo Peirce, citado por Betti¹⁸, os signos seriam qualquer fenômeno passível de produzir significado/sentido – uma palavra, um ritmo, um gesto, o pensamento – a representar, de alguma maneira, algo a alguém.

Betti¹⁹ faz distinção entre “linguagem” e “código”. Apesar de todo código ser linguagem, nem toda linguagem é necessariamente um código. Se a linguagem é processo, o código é produto. O autor argumenta que, para garantir a eficácia/economia da troca de informações entre emissores e receptores, determinadas relações entre os signos e seus significados, antes em aberto, são convencionadas, em um âmbito sociocultural qualquer, sob a forma de um código institucionalizado. Ao pressupor uma intenção comunicativa e ansiar por ela, o código acabaria por limitar as possibilidades de escolha entre as mais diversas alternativas interpretativas. A função do código seria a de estabelecer uma clara divisão entre os signos válidos e não-válidos, bem como as regras de combinação entre eles, o que tornaria possível a previsibilidade da ação/comportamento. O código passa, assim, a controlar a seleção das múltiplas alternativas possíveis. A linguagem, então, se daria da relação entre seus processos e produtos. Nas palavras do autor: “[...] é essa condição da linguagem que nos capacita produzir informações/conhecimentos, retomar experiências vividas em novas significações, perceber e atualizar novas possibilidades de ser e fazer”²⁰.

Outro conceito da semiótica peirceana destacado por Betti (2007a) e Gomes-Da-Silva, Sant'Agostino e Betti (2005) é o da experiência. Há três modos de ser, ou categorias da experiência, presentes em todo fenômeno. A *primeridade*, ligada a noções de possibilidade, qualidade de sentimento, diversidade, acaso, corresponderia às experiências instantâneas, incondicionais, originais e espontâneas das qualidades do mundo, como elas viriam a surgir, sem qualquer noção de começo, fim ou, ainda, continuação, em uma espécie de consciência que não abarca nenhum tipo de análise. Guarda relação com a experiência estética. A *secundidade* já teria relação com as noções de existência, resistência, conflito, choque e reação entre o eu e o não-eu; é uma experiência direta, não mediatizada; envolve uma consciência bilateral, imediata, de dualidade bruta entre duas coisas; sugere a ideia de outro, de alteridade; com ela nasce a

¹⁸ Ibid., p. 211.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., p. 212.

ideia de negação, já que as coisas não seriam o que desejamos, nem são determinadas por nossas concepções. Guarda relações com a experiência ética. A *terceiridade*, por fim, tem a ver com as noções de generalização, hábito, lei; é a experiência cognitiva que tornaria possível a generalização; por meio da abstração, possibilita a previsibilidade dos fatos; é o mesmo que a experiência de mediar entre duas coisas. Isso pode significar, por meio de uma consciência sintetizadora, uma experiência de síntese. Guarda relação com a experiência lógica. Essas três categorias se sobrepõem e imbricam num processo mútuo e ininterrupto no fluxo da experiência.

Gomes-da-Silva, Sant’Agostino e Betti (2005) traduzem a conclusão de Betti (1994) de que a educação física não deve tornar-se um discurso sobre a cultura corporal de movimento, mas uma ação pedagógica com ela; portanto, nos termos da semiótica peirceana:

[...] tal proposição implica que o alvo da prática pedagógica na educação física não deve limitar-se a alcançar e estagnar-se na *terceiridade* (generalização, norma, lei), mas constituir-se em um permanente trânsito entre a *primeiridade* (potencialidade, qualidade, sentimento), a *secundidade* (dualidade, eventos singulares, únicos) e a *terceiridade* (abstração, conceito, lei) GOMES-DA-SILVA, SANT’AGOSTINO; BETTI, 2005, p. 37).

Então, como afirma Betti (2007a, p. 214), a “[...] ‘apropriação crítica’ da cultura corporal de movimento, ou o “saber sobre” a que se refere Bracht (1999), viria a ser a *terceiridade* (generalidade, hábito, lei).” A *secundidade* (singularidade, choque, ação e reação) seria ponto de partida da educação física. Nesse contexto, haveria uma supervalorização das *terceiridades* na educação física “culturalista”, quando ela é (ou deveria ser) o reino da *secundidade*. Do ponto de vista pedagógico, a *terceiridade* não faz sentido sem a *secundidade*, e esta, sem a *primeiridade*. Para Betti (2007a), a educação física crítica, quando faz referência ao “saber-sobre”, debruça-se sobre a *terceiridade*, sobre os códigos e símbolos culturais, sobre o verbal, o conceitual, diversas vezes interceptando a possibilidade de os sujeitos estabelecerem novas relações interpretativas.

A educação física, a partir deste viés, deveria ter a capacidade de identificar os signos presentes no movimentar-se humano, que não pode ser captado pelo plano dos códigos (BETTI, 1994). Sendo assim, seria uma lógica a permitir perceber as suas mais

distintas manifestações, dentre elas as culturais, já que a educação física é, para o autor, uma área profissional-pedagógica, preocupada em realizar intervenções pedagógicas visando a uma interlocução de seus partícipes. Em síntese:

Ao estender o conceito de signo para *qualquer* fenômeno dotado de sentido/significação, e por entender o processo de produção de signos (Linguagem) como a raiz da produção de informação - do conhecimento -, a Semiótica de Peirce qualifica-se como instrumento privilegiado para ‘ler’/interpretar signos inusitados, novos e imprevisos, além dos já institucionalizados e/ou codificados na educação física. Ora, se tudo é signo, abole-se a hierarquia entre ‘verbal’ e ‘não-verbal’, ‘intelectual’ e ‘corporal’, o que se reveste de evidente importância para a educação física (BETTI, 2006, p. 101).

Gomes-Da-Silva, Sant'Agostino e Betti (2005) afirmam, ainda, ter sido sobre os códigos – os jogos, os esportes, a dança, etc. – que a educação física se tem debruçado em seus estudos. São estes signos institucionalizados, códigos, que às vezes se tornam hegemônicos e presidem o plano profissional-pedagógico. O esporte é o expoente para se exemplificar este fato. Isto leva o autor a se perguntar: como seriam produzidos novos signos? Como se dá a produção de signos? Ou como são criados os códigos? Analisando mais profundamente a concepção de cultura na qual a proposta culturalista está embasada, Betti (2007a) aponta um limite: dentro dessa construção, o “simbólico” seria apenas uma das extensas tipificações de signos propostos pela semiótica peirciana. Ocupando-se somente com o “simbólico” (signos já “cristalizados”), a educação física, no âmbito culturalista, não estaria apta a operar com os signos que não se tornaram formas simbólicas.

É a partir das contribuições da semiótica de Pierce que Betti - o primeiro a indicar uma resposta - procura dar sua contribuição para o dilema da perspectiva culturalista em educação física. Para tal, também lança mão da fenomenologia; contudo, opta por utilizar a ciência dos signos,²¹ pois a “[...] semiótica pode permitir a passagem dos processos representativos do âmbito do fenomenológico para uma esfera propriamente interpretativa” (BETTI, 2007, p. 212).

²¹A semiótica é, ainda hoje, um tema de que se ocupa o pesquisador. Em 2013, Betti publicou, na revista “Kinesis”, junto com Pierre Normando Gomes-da-Silva e Eliane Gomes-da-Silva, o artigo intitulado “Uma gota de suor e o universo da educação física: um olhar semiótico para as práticas corporais”.

É a partir de uma perspectiva fenomenológica que Elenor Kunz irá debruçar-se sobre a “linguagem do movimento” em seu trabalho, ao argumentar ser pouco explorado esse tema no momento em que iniciava sua produção (em 1991, com o livro “Educação Física: ensino & mudança”). Para o autor, o movimento é uma categoria central no campo da educação física. Assim, é a partir dos olhos da fenomenologia²² que busca o embasamento teórico necessário à exploração do movimento humano numa perspectiva diferente da do movimento mecânico-racional fornecido pela ciência moderna. A padronização constante dos movimentos é um exemplo claro de que o ser humano está fora do processo de conhecer o mundo. O indivíduo é somente um objeto executor de movimentos preestabelecidos e direcionados para as mais diversas práticas corporais. Para Surdi e Kunz (2010), a escola não escapa a este modelo, de modo que as crianças têm que se adaptar às normas e regras ditadas pelo professor e/ou treinador ao ensinar o movimento. A pretensão de Kunz, ao se contrapor a essa tendência, é fazer uma análise a partir da sensibilidade, da percepção e da intuição.²³ Nesse sentido:

[...] a concepção científica do mundo que privilegia a técnica mostra que a principal importância do movimento humano é obedecer a uma ordem externa, baseada em leis, com intenção de desempenho. Esta construção da ciência em modelos quantitativos nos traz uma visão parcializada do entendimento do movimento humano (SURDI; KUNZ, 2009, p. 189).

Desta forma, para o autor, pode-se dizer que “[...] partir de premissas filosóficas para uma teoria do movimento humano significa, acima de tudo, entendê-lo por suas características fenomenológicas, na ‘relação sujeito-mundo’, em que as ações do movimento e a intencionalidade desse modo de agir humano se fundem” (KUNZ, 2007, p. 97). Ele se questiona²⁴, então, como vem sendo tratado o movimento das pessoas atualmente! Ele afirmará ser este caracterizado por uma padronização constante, no qual a pessoa é somente um objeto executor de movimentos preestabelecidos e direcionados a esportes, danças, lutas e outras formas de destrezas motoras. O autor continua a argumentar que certo padrão de movimento não concebe todas as possibilidades da individualidade humana. O ideal, a partir dos fundamentos fenomenológicos, é que ocorra exatamente o inverso, pois não é o ser humano que deve se adaptar ao padrão,

²² A fenomenologia com que Elenor Kunz opera é a de Maurice Merleau-Ponty, em especial a “Fenomenologia da percepção” (GHIDETTI, 2012).

²³ Kunz (2010) enfatiza serem esses três fatores da fenomenologia de suma importância para se entender o “se-movimentar humano” e sua relação com o mundo vivido, pois a percepção possibilita uma melhor qualidade do movimento no tempo e no espaço; a sensibilidade busca lidar com os objetos, os outros e o próprio sujeito; e, por fim, a intuição proporciona sentir, de forma antecipada, a nossa presença corporal na atividade.

²⁴ Id., 2010.

mas, sim, o padrão que deve sofrer alterações para que o ser humano possa se expressar significativamente e criar novas possibilidades. Desta forma, o movimento não é nem do homem nem do mundo; no entanto, só poderá existir por meio da relação entre o homem e o mundo. O movimento passa a ser concebido como a “linguagem do homem perante o mundo”.

O corpo, dentro dessa forma de conceber o movimento, não é visto como uma coisa inerte sem significado; muito menos, um obstáculo a ser superado, mas um elemento integrante da totalidade do ser humano (KUNZ; SURDI, 2010). Isto posto, trabalhando com as ideias de Aranha e Martins (1996), vai vislumbrar no gesto muito mais que um ato mecânico e irá tomá-lo como o momento de expressão do sujeito que pretende se comunicar com o mundo. O gesto, nesta perspectiva, seria fornecedor de significado, que vai em direção ao sujeito e à sua interioridade:

[...] pode-se dizer que o corpo e suas manifestações por meio de seus atos e movimentos são os primeiros momentos de experiência humana. *O sujeito é um ser que vive e sente primeiramente, para depois ser um ser que conhece* [grifo nosso]. Assim é a maneira de participar com o corpo e com suas diversas formas de movimento no conjunto da totalidade da realidade humana (KUNZ; SURDI, 2010, p. 273).

Sobre a proposição de Kunz, vale destacar que, como já dito, não tenta enfrentar objetivamente o dilema, mas busca colocar o corpo no centro do debate teórico do campo da educação física. Esta é uma importante questão para o dilema. Outro ponto a ser levantado é a forma como o campo da educação física se apropriou da fenomenologia²⁵, que pouco tratou de entender mais pormenorizadamente como se dá o vínculo, ou a passagem, do corpo à linguagem.

Além de Betti e Kunz, Bracht (1999b) é outro autor que discorreu sobre o dilema culturalista da educação física. Bracht, na tentativa de propor novos caminhos para a educação física, apontara proposições provenientes das mais diferentes concepções acerca do que seria o objeto da educação física. Indica como se tem pensado o objeto da educação física e destaca as propostas nas quais a especificidade seria, a partir de um cunho biológico, a “atividade física”; embasado nos estudos da psicologia do desenvolvimento humano, falada “motricidade humana” ou do “movimento humano”, e através de um viés culturalista, propõe a “cultura corporal de movimento”

²⁵ Debateremos a forma como se deu essa apropriação mais a frente.

como expressão-chave. As propostas pautadas nas áreas biológicas e as de cunho psicológico são consideradas, por este autor, desculturalizadas, pois não consideram o contexto social e histórico no qual seu objeto está inserido, compreendendo seu objeto como um elemento “natural”. Ainda, para Bracht²⁶, a educação física, embasada nas ciências naturais, produziu sempre um discurso de controle do corpo. Neste cenário, não haveria possibilidade de considerá-lo produtor de cultura, pois ele apenas “sofreria cultura”. O autor reconhece, ainda, haver uma postura, dentro da educação física, que procura enaltecer unilateralmente o sensível, buscando valorar as “[...] experiências que atestam a unidade homem-mundo, uma certa unidade primordial, experiências em que somos corpo e mundo”²⁷.

O autor²⁸ entende, assim como Betti (1994, 2005, 2006, 2007a, 2007b) e Kunz (2001, 2001, 2009, 2010), que o movimentar-se opera também no plano do simbólico, já que é através dele que nos comunicamos com o mundo e ele é constituinte e construtor de cultura como também se faz possível por ela. Afinal “[...] o que qualifica o movimento enquanto humano é o sentido/significado do mover-se, sentido/significado mediado simbolicamente e que o coloca no plano da cultura”. A educação física, para ele²⁹, estaria aí diante de um paradoxo: racionalizar algo (experiências/vivências) que, ao ser racionalizado, se perde. Não se poderia, então, pedagogizá-la por via da sua descrição científica, pois foge ao controle e à previsão (da ciência). Dito de outra forma, haveria para nossas experiências/vivências uma possibilidade de serem proporcionadas também pelo movimentar-se que “resiste às palavras”. Assim, “[...] parece que, no fundo, está aqui presente a ambigüidade insuperável que se radica no nosso estatuto corpóreo. Simultaneamente, somos e temos um corpo”³⁰. Dentro dessa imprecisão, a relação natureza-cultura é uma questão que afeta o entendimento do que é ser humano. Enquanto a cultura, reino do comum, disputa espaço com o corpo, marca da singularidade humana, a educação física se encontra em uma encruzilhada: “como culturalizar sem desnaturalizar?”³¹. É possível, nesse caso, operar com um movimentar-

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., 50

²⁸ Ibid., 45

²⁹ Id., 1999b.

³⁰ Id., 1999, p. 49.

³¹ Ibid., p. 50.

se, enquanto elemento da cultura, que contenha verdades que escapam ao nível conceitual. Portanto:

É correto reservar o conceito de verdade para o conhecimento conceptual? Não devemos também admitir que a obra de arte possui verdades? Veremos que o reconhecimento destes aspectos coloca só o fenômeno da arte, mas também o da história [e o do movimento, VB], sob uma nova luz (GADAMER, apud BRACHT, 1999, p. 53).

Para pensar uma educação crítica projetada na educação física é preciso, segundo Bracht (1999b), pensá-la no nível estético e no plano do sensível. Assim, sua incorporação aconteceria por uma sensibilidade que não se daria investindo numa linguagem, em seu aspecto reduzido (somente no grau do discurso), mas por sua ampliação por meio das “práticas corporais”. Dentro deste quadro, o desafio parece ser “[...] nem movimento sem pensamento, nem pensamento e movimento, mas, sim, *movimentopensamento*” (BRACHT 1999b, p. 54).

O autor, em texto mais recente, pretende enfrentar algumas questões como: “Podemos conhecer (cientificamente) o corpo em movimento; mas, o que podemos conhecer com o movimento do corpo? Como o movimentar-se participa do processo de conhecimento do mundo?” (BRACHT, 2012, p. 5). Como possibilidade de resposta, vai buscar na teoria estética de Adorno e na experiência estética da hermenêutica de Gadamer o embasamento necessário para teorizar a relação entre corpo, movimento, educação e educação física, tendo como pano de fundo a tríade corpo, experiência e linguagem.

Bracht (2012) irá igualmente ressaltar a dificuldade de fazer aproximações entre uma teoria estética pensada a partir das obras de arte e uma teoria estética orientada no e para o movimentar-se humano, mesmo que ainda se possa pensar na dança (uma das manifestações da cultura corporal de movimento) como expressão artística. Destacando a importância da “natureza”, a teoria estética de Adorno advoga em favor de outra relação entre natureza e obra de arte, pela qual, ao contrário da tentativa do idealismo de “eliminar” a natureza da obra de arte, não se poderia prescindir da natureza. Desta forma, não se poderia subtrair da estética sua dimensão racional, pois a arte mantém uma relação ambígua com a racionalidade, não se opondo a ela, mas antes fazendo parte dela, complementando-a. Assim:

Não seria possível aqui uma analogia com a relação entre razão e corpo? A aporia aí estaria ligada ao fato de que a razão que diz ter um corpo, que transfere o ‘impulso mimético’ para a racionalidade que coisifica o corpo (ou propõe o seu controle total pela razão instrumental) ao mesmo tempo indica um retorno à natureza (ao jogo, à magia), e é isso que prescreve a lei do seu movimento (o das práticas corporais) – uma aporia ou ambigüidade que não pode ser superada. Poder-se-ia inclusive perguntar se esse apego à natureza do corpo, ao momento mimético do jogo (de movimento), por exemplo, poderia ser considerada uma reação à má irracionalidade do mundo racional enquanto administrado? Seria essa a razão de um apelo ao resgate (romântico) do lúdico na EF? (BRACHT, 2012, p. 30).

Sob tal perspectiva, seria possível especular uma relação na qual o indivíduo, por sua experiência de movimento e jogo, nutriria uma relação com a natureza já não mais de total dominação racional, nem de um retorno puro e simples à natureza indiferenciada (como no caso da obra de arte).

O autor irá se questionar, ainda, se se poderia falar em “pura imediatidade” “no” ou “do” se movimentar. Para Bracht (2012), há um caráter ambíguo na resposta, pois, tendo a teoria estética de Adorno como referência, a imediatidade não é suficiente para a experiência estética. Isto se deve ao fato de a natureza ser muda ou cega:

[...] a pura imediatidade não é suficiente para a experiência estética; por isso precisa que a filosofia a interprete a fim de dizer o que ela não é capaz de dizer, enquanto que só pela arte pode ser dito, ao não dizê-lo de fato. Nessa esteira, na natureza, não é possível separar categoricamente “[...] o belo e o não-belo, a consciência, que mergulha amorosamente numa coisa bela, vê-se contudo coagida a tal distinção (ADORNO, 1980 apud BRACHT, 2012, p. 32).

Nessas circunstâncias, manter-se-ia uma tensão insolúvel entre natureza e cultura:

Interpretamos isso como a negação da oposição entre linguagem e experiência. Ao contrário, trata-se da manutenção do paradoxo, da tensão, da contradição e, mais, de uma posição que abre mão da noção de um sujeito soberano, conferindo igual valor ao objeto e ao sujeito (BRACHT, 2012, p. 32).

Bracht (2012) também irá se valer da hermenêutica gadameriana para entender a relação entre experiência e linguagem e se seria possível pensar, a partir de tal referência teórica, a experiência do movimentar-se (como forma de experiência de mundo). Para o autor, as reflexões de Gadamer resultam numa ontologia hermenêutica

expressa na famosa frase: “[...] o ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 2008 apud, BRACHT, 2012, p. 37). Tal entendimento, para Bracht (2012), se deve ao caráter da linguagem, pois nela a experiência de mundo precede tudo quanto pode ser reconhecido e interpelado como ente. Por consequência, a relação fundamental entre linguagem e mundo não significa que o segundo seja objeto do primeiro. Antes, o que é objeto do conhecimento e do enunciado já pertenceria ao horizonte global da linguagem. O caráter de linguagem da experiência humana de mundo, como tal, não tem em mente a objetivação do mundo.

Bracht (2012) dirá que Gadamer, ao se referir à experiência, não a estaria entendendo como repetição ou algo repetível, como no caso da ciência empírica. Embasando-se em Lawn (2007), afirma que ao invés de destacar o repetível, Gadamer exalta as qualidades do não-repetível, do único. Experiência com esse caráter é o que Gadamer chama de experiência hermenêutica.

Para entender como Gadamer vê a relação entre experiência e linguagem é necessário referir-se à compreensão que o filósofo tem dessa última. Bracht (2012), à luz de Lawn (2007), mostra que a posição de Gadamer resume as teorias da linguagem em “designativa” e “expressivista”, situando Gadamer nesta última.

A teoria designativa compreenderia as palavras como representantes das coisas ou como objetos. Nessa esteira, admitiria as sentenças para oferecer declarações claras e indispensáveis sobre o mundo em si. Esta perspectiva caracterizaria o panorama científico de leitura do mundo.

A visão expressivista, por sua vez, entende ser a palavra significativa não por se referir a um objeto, mas por seu significado. Dessa maneira, as formas segundo as quais as sentenças podem ser usadas são construídas por consenso, em convenção.

Ao abraçar uma perspectiva expressivista da linguagem, poderíamos, para Bracht (2012), valorizar a literatura e a poesia (a arte) como formas para expressar o mundo e o ser humano. Não obstante, ele irá dizer que, para Gadamer, desde sempre estamos imersos na linguagem, não se podendo, por isso, fazer da linguagem um objeto de investigação, pois estaríamos completamente mergulhados na linguisticidade

(Sprachlichkeit). A experiência hermenêutica também tem uma estrutura linguística. Entretanto, Bracht (2012) se questiona se a linguagem é incontornavelmente palavra e como se poderia pensar a experiência do movimentar-se (como forma de experiência de mundo) como uma experiência hermenêutica! Seria admissível, pergunta, tal referência?

O que para ele parece ser decisivo não é o apelo ou não à palavra – pelo simples fato de existirem manifestações artísticas pela palavra (como a literatura e a poesia), mas o apelo ao caráter específico da expressão artística. Trata-se das especificidades das obras de arte e da experiência estética. Nessa esteira, citando Gadamer (2010), afirma que o que denominamos de linguagem da obra de arte é a linguagem que a própria obra de arte conduz, quer ela possua uma natureza linguística ou não. A obra de arte acaba por significar algo para alguém, e isso não somente como um documento histórico significa algo ao historiador; ela significa algo a cada um como se isso fosse dito expressamente a ele. Dessa forma, emerge a empreitada de compreender o sentido daquilo que ela significa e de torná-la compreensível para si e para os outros.

No que se refere à educação física, advoga não se dever negar o ensino das técnicas corporais construídas historicamente, ainda menos reduzi-las a isso. O autor compreende ter sido fundamental, para a dimensão conceitual, o avanço proporcionado pela ideia da ampliação do conhecimento veiculado pela educação física escolar. Gebauer e Wulf (2004), citados por Bracht (2012), lembram que, para se entender o vivido, é necessário análise e reflexão. Os processos miméticos apresentam pré-requisitos basilares para o surgimento de experiências vivas. Para que elas possam se desenvolver, todavia, também se faz necessário recorrer à análise e à reflexão. Assim, deve-se incluir no processo pedagógico a preocupação com a dimensão das experiências estéticas, uma vez que a tensão entre cultura e natureza não deve ser superada, mas mantida. Bracht (2006) pergunta o que teríamos a ganhar com o retorno à unidade original entre corpo (natureza) e alma (cultura).

Levantando questões semelhantes, Manoel (2011)³² defende haver, dentro da ação motora, um saber que antecede a compreensão humana. Ela nos proporcionaria um conhecer que seria, sobretudo, um *autoconhecer*. Pondera ser este um ponto fora da curva das explicações científicas, pois lida somente com uma das múltiplas formas de conhecer. Tal tradição científica (ocidental) nos teria feito crer ser o processo de construção do conhecimento algo essencialmente abstrato, um constructo das ideias. Esta maneira de interpretar o conhecimento é denominada computacional. Traçando uma analogia entre o homem e o computador, o primeiro trabalharia segundo “[...] uma lógica em que símbolos são processados para gerar rotinas e comandos também conhecidos como algoritmos” (MANOEL, 2011, p. 10). Teríamos, assim, um modelo de constituição do saber do qual o corpo (supostamente) não participaria. Parece-nos natural a ideia de ser o cérebro uma entidade à parte do resto do corpo e tudo o que fosse por ele elaborado (sentimentos e pensamentos) ocorreria em separado do corpo (DAMASIO 1995 apud MANOEL, 2011).

É tentando demonstrar a importância do corpo na produção do conhecimento, escreve Manoel (2011), que muito se tem usado o termo encarnado para se referir à mente como *mente encarnada*. O mesmo valeria para cognição, passando a ser uma *cognição encarnada*.³³ Thelen e colaboradores (2001), citados por Manoel (2011), consideram que cognição encarnada consiste numa:

[...] cognição (que) emerge das interações corporais com o mundo. Deste ponto de vista, a cognição depende dos tipos de experiência que advém do fato de se ter um corpo com capacidades particulares perceptivas e motoras as quais estão ligadas e são inseparáveis, formando juntas a matriz dentro da qual o raciocínio, a memória, enação, a linguagem e todos os outros aspectos da vida mental são combinados (MANOEL, 2011, p. 114-115).

A ideia de cognição encarnada, por alguns motivos implica, para Manoel (2011), o ciclo percepção-ação. Primeiro, a cognição não seria apenas uma maneira abstrata e simbólica para se conceber ideias acerca do que seria o mundo, mas, sim, para atuarmos sobre ele; ideias e representações poderiam ser percebidas como produtos desse processo e não sua causa. Segundo, nosso corpo e suas estruturas são voltados à compreensão do mundo agindo sobre ele. Desta forma, é possível entender que mesmo

³² O autor questiona se não haveria “[...] conhecimento envolvido na execução de movimento? Que tipo de experiência é essa?” (MANOEL, 2001, p. 108).

³³ Vale apontar que a cognição encarnada chama, hoje, a atenção de diversos campos de pesquisa como, por exemplo, a medicina, a psicologia, a biologia, a engenharia, entre outros.

sendo “[...] tão presente e, ao mesmo tempo, tão desconhecido, o mover-se nos dá a dimensão do nosso eu, do nosso eu no mundo, do nosso eu em relação ao outro. Soa tão óbvio, mas é ao mesmo tempo tão distante de nossa consciência” (MANOEL 2011, p.115).

Em recente texto, Fensterseifer e Pich (2012) dizem que, no século XX, assistimos a um movimento que visa a operar a dissociação entre ontologia e metafísica, o que resultaria assumir que não se pode encontrar uma resposta definitiva à pergunta categórica acerca do que é essencialmente o ser. Essa postura ontológica questiona a negação da materialidade do corpo humano como meio legítimo de acesso ao conhecimento. Tendo em vista propor outra ontologia ancorada na historicidade, na contingência e na imanência, esse movimento vai atribuir (ou retribuir) ao corpo e ao movimento humano um valor ontológico. É por isso que os autores defenderão, neste texto, a tese de que o corpo se faz humano ao se dar como linguagem. Isto porque os autores acreditam, com base no filósofo Hans-Georg Gadamer, que seria possível, a partir de uma concepção de linguagem no qual ela seria o traço distintivo da condição humana, mudar a forma como experimentamos o mundo, pois a linguagem não seria somente um mero instrumento, mas o próprio modo pelo qual o ser se dá a nós. Desta forma, para conhecer o movimento humano, precisamos tomá-lo como linguagem. A compreensão acerca do ser e do pensar não mais se embasaria na relação anterioridade/posterioridade para quem nasce no/para o mundo humano. Pensar o movimento humano como linguagem também não nos permitiria afirmar hierarquias ou monopólios nos modos de dizer o ser. Por isso:

Entendemos que o movimento humano é uma linguagem que, permanecendo imbricada na materialidade dos processos corporais, os transcende para apresentar ideias que emanam da relação do homem com o mundo e expressam essa relação (FENSTERSEIFER; PICH, 2012, p. 31).

Os autores embasam-se nos estudos de Walter Benjamin para esse entendimento de linguagem, qual seja, o caráter não-instrumental da linguagem e o ser humano como ser que se dá na linguagem. Fensterseifer e Pich (2012) vão dizer que, para o frankfurtiano, “[...] a linguagem não é um meio que nos permite transmitir mensagens a outrem sobre coisas do mundo, mas é, em primeiro lugar, uma medialidade pura, é comunicação da própria comunicabilidade, portanto, potência do dizer”

(FENSTERSEIFER; PICH, 2012, p. 29). Por isso, para Benjamin, o ser se dá na linguagem, e esta é compreendida não como um instrumento a permitir a comunicação de um determinado conteúdo, mas a própria condição linguística que identifica as coisas no mundo.

Por outro lado, admitir que o ser da linguagem é pura medialidade sem conteúdo é admitir a possibilidade de se superar o caráter metafísico da linguagem, pois o seu objeto não é mais apreender a essência das coisas, mas ser pura potência do dizer, do dizer a própria dizibilidade.

Fensterseiter e Pich (2012) argumentam, ainda, que, para Benjamin, ser na linguagem é uma marca de todas as coisas do mundo; contudo, a linguagem das coisas é “muda” e inferior/anterior à linguagem “nomeadora do conhecimento do homem”.³⁴ Os autores reconhecem haver uma aposta, por parte de Benjamin, na primazia da linguagem conceitual, da “linguagem nomeadora”, embora ele mesmo reconheça existirem, de maneira simultânea, outras linguagens das quais o ser humano é capaz. Além disso, o frankfurtiano também postula a traduzibilidade entre elas. Aliás, seria esse caráter, segundo Fensterseiter e Pich (2012), o que lhes permite comungar a condição de linguagem. Portanto, continuam os autores, “[...] é possível conceber que o conceito não se restrinja à oralidade, mas que se dê em outras formas de linguagem, como a linguagem de movimento” (FENSTERSEIFER; PICH, 2012, p. 31).

Para os autores, as linguagens artísticas, que para eles guardam estreita relação com o movimento humano, são concebidas de maneira paradoxal. Elas permanecem na mesma esfera das coisas, no plano da materialidade, na qualidade de linguagens não-nominais; entretanto, têm a possibilidade de as transcender em direção a um nível linguístico muito superior ao das coisas.

Outro destaque é que a relação entre as diferentes linguagens - em especial a distinção entre a linguagem muda das coisas e a linguagem nomeadora do ser humano - tem como base a redenção das coisas, desde que colocadas em contato novamente com

³⁴ Fensterseiter e Pich (2012) argumentam que, buscando identificar a especificidade da linguagem dos homens, Benjamin lançaria mão do argumento teológico ao atribuir à linguagem do homem o nomear as coisas, ou seja, a linguagem humana seria sinalizada pela palavra que nomeia as coisas do mundo.

a potência da linguagem divina por meio da mediação da linguagem humana. Nesse movimento, entendem os autores que as linguagens não-nominais, por se situarem predominantemente no plano estético, proporcionariam outra relação com a verdade, possibilitando recuperar o valor positivo da contemplação estética como via legítima de acesso à verdade. Embasados em Schneider (2008), Fensterseiter e Pich (2012), argumentam que a relação entre linguagem nominal e não-nominal (ou artística, âmbito no qual situa a linguagem de movimento) tem um valor essencial para outra aproximação da natureza, na medida em que a linguagem artística nos lembra o seu lamento. Isso admitido, pode-se pensar em uma relação de reconciliação ou reaproximação não-dominadora com a natureza (e, por que não, com o próprio corpo em sua qualidade de natureza primeira), que tem na dimensão estética seu fundamento.

Tal posicionamento, segundo Fensterseiter e Pich (2012), levaria a um resgate da relação entre filosofia e arte, bem como a reavaliar o papel do conhecimento estético no empreendimento educacional, de maneira geral, e, em particular, no campo da educação física, áreas de conhecimento que tiveram, desde o início e até hoje, um lugar marginal no projeto da escola moderna, que privilegia o saber conceitual embasado nos moldes da ciência moderna. Por algum tempo se acreditou, de forma complementar, que os saberes tanto da educação física quanto das artes seriam considerados mais válidos conforme buscavam se adequar ao crivo da cientificidade, pautando-se nos critérios do treinamento esportivo e do desenvolvimento da aptidão física para a promoção da saúde.

Retornando ao conceito de traduzibilidade entre as linguagens de que é capaz o ser humano, os autores irão propor uma hierarquia segundo a qual a palavra não está em seu topo, embora admitam que compreenda as distintas linguagens como espaços legítimos de produção de verdade que se relacionam entre si na tentativa de contemplar e apresentar uma ideia. Assim, não se poderia aplicar à discursividade a abrangência de qualquer linguagem; contudo, a especificidade e a legitimidade de diferentes formas de linguagens seriam reconhecidas para efeito de expressão do ser. Na medida em que buscam não estabelecer hierarquias, mas propor a traduzibilidade das linguagens entre si, Fensterseiter e Pich (2012) reconhecem, na esteira benjaminiana, que não seria possível haver uma coincidência na tradução. Existiria sempre uma relação (re)criativa

com o original. Em outras palavras, “[...] a pretensão de não coincidência entre as linguagens, longe de ser um defeito da relação entre as linguagens, deve ser vista como uma marca constitutiva da potência da linguagem” (FENSTERSEIFER; PICH, 2012, p. 32-33).

Por fim, os autores apresentam as implicações dessas ideias na educação física, em particular na que ocorre no campo escolar. A primeira faz um questionamento radical sobre a concepção de conhecimento que impera na escola, concedendo legitimidade aos conhecimentos considerados secundários no campo escolar, especialmente àqueles tematizados nas disciplinas de caráter artístico e na educação física. Tal postura teórica também poderia levar essas disciplinas a se questionar sobre o modo como concebem o conjunto de práticas por elas tematizadas, bem como a sentir a necessidade de assumir a linguagem corporal como via legítima de produção de conhecimento. Não obstante, essa postura comportaria um desafio para o pensamento em educação, que seria como:

[...] explorar as possibilidades e os limites de uma linguagem que não abre mão da racionalidade, portanto da possibilidade de entendimento sobre algo no mundo, e que assume como legítimas expressões linguísticas não discursivas, as quais possam de algum modo dialogar com a racionalidade discursiva (FENSTERSEIFER; PICH, 2012, p. 35).

Da mesma forma que Kunz e Manoel, Pich e Fensterseifer também não escrevem com o intuito de responder diretamente ao dilema culturalista; contudo, a teorização em favor de um novo status ontológico do corpo e do movimento como possibilidade de conhecimento é fundamental para o dilema aqui analisado. Na sequência, partimos para a análise dos conceitos de José Gil a fim de discutir possíveis implicações na educação física.

CAPÍTULO 2

SOBRE A FILOSOFIA DE GIL: A BUSCA PELA DESESTRATIFICAÇÃO DO CORPO

Neste capítulo, tomamos por base, a princípio, o texto que Almeida (2012) produziu acerca dos conceitos do autor. Nele, apresenta os três sentidos segundo os quais o corpo aparece na obra de José Nuno Gil: o “corpoinscrição”, o infralíngua e o corpo intensivo.

O primeiro é o corpo do autômato, a moderna metáfora do corpo codificado (“corpoinscrição”), a imagem ideal do nosso corpo domado, preparado para reagir a sinais porque submetido a um significante supremo. Este é, como diz Gil (1997), o corpo para o qual a geometria passa a ser a linguagem da nova temporalidade objetiva e, simultaneamente, o seu critério e a sua expressão; daí em diante, todo espaço se prende nela. A verdade do corpo está na geometria. O sentido da representação corporal passa a estar em sua fidelidade ao real e o sentido dela, na fidelidade à geometria.

Pode-se dizer, assim como escreve Almeida (2012), que tal sentido do corpo traz a marca da cultura/linguagem e, por consequência, um distanciamento da natureza, do “fundo” que habita nossos corpos. Não obstante, isto não significa que a abordagem de Gil analise o corpo somente como receptáculo passivo da linguagem e da cultura, um lugar em que elas vêm se inscrever. O autor segue para o segundo sentido de corpo identificado nos trabalhos de Gil: o corpo como infralíngua. Ele indica compreendê-la como o resultado de uma incorporação da linguagem verbal, sua sedimentação nos corpos e seus órgãos. Por isso, segundo Gil (2006, p. 42), “[...] a infralíngua permite a linguagem verbal significar o espaço articulando-o segundo as possibilidades de articulação do corpo. É o corpo que articula o espaço e a percepção, e é a infralíngua que articula o espaço da linguagem”. Desta maneira, é o corpo que opera com a tensão entre o espaço e a percepção, e é a infralíngua que articula o espaço à sua imagem. Nesse intenso processo de troca, tanto a linguagem como o corpo saem modificados. A linguagem perde a maior parte das articulações verbais; a gramática simplifica-se, reduz-se e é absorvida pelos movimentos corporais, de modo que o léxico quase desaparece. Do lado do corpo, este se transforma:

Adquire-se uma inteligência, quer dizer, uma plasticidade do seu próprio espírito (o espírito do corpo: as practognósias, as antecipações dos gestos certos, a ‘geometria natural’, o conhecimento ‘implícito’ do espaço e do tempo), que não possuía antes. Essa inteligência do mundo específico do corpo vai refluir, por sua vez, sobre a linguagem e o intelecto puro: vai induzir movimentos subtis, associações, impregnações, contaminações semânticas imperceptíveis, mas decisivas que testemunham a transformação do espírito numa espécie de grande corpo felino capaz de intuições, pressentimentos, fulgurações, ‘sextos sentidos’ que só o pensamento por imagens pode fornecer (GIL, 1997, p. 46).

Isto implica assumir o corpo como tradutor, decodificador ou permutador dos signos ou códigos que compõem a linguagem. Para Gil (1997, p. 17), “o corpo sozinho não significa, nada diz, apenas fala a língua dos outros que nele se vêm inscrever. No entanto, permite significar”. Portanto, é ele o responsável por operar como uma passagem tradutora ou decodificadora, processo que altera continuamente a natureza das forças e dos signos que o afetam. Atribui-se ao corpo, desta maneira, uma função ativa no processo de sua nomeação. É por isso que, embora seja um espaço de inscrição e decodificador de signos/códigos, o corpo não é em si mesmo codificável, havendo um vazio que escapa à linguagem.

Com isso chegamos ao terceiro sentido de corpo identificado por Almeida (2012) nos textos de Gil. Este designa uma energia ou uma força que é impossível de ver significada em códigos, visto que fala das suas relações, mas não do que as torna possíveis. Sua importância está em fazer a vida se manifestar no que ela tem de imprevisível e espontâneo. Segundo Gil, é neste corpo que circulam as intensidades. É nesse processo que entramos em contato com o “real” interior do corpo, que é regido por emoções, afetos, sensações e se estende ao exterior por meio de gestos, movimentos, sons, etc. Pode-se dizer, assim, que “[...] o corpo não é uma entidade já pronta, mas, sim, que se individua o tempo todo e está sempre em processo de vir a ser. Para Gil, afinal, o corpo existe mais quando não existe, quando *é puro devir* [grifo nosso]” (ALMEIDA, 2012, p. 6).

Se nos apoiarmos na classificação de Almeida (2012), dificilmente encontraremos Gil utilizando os conceitos de “corpoinscrição” para falar desse corpo marcado por um significante supremo, o “corpo intensivo”, para se referir a um corpo no qual as intensidades não circulam livremente. Num texto publicado em 2002, Gil vai

usar o termo “corpo-empírico”, em sentido semelhante ao de “corpoinscrição” e “corpo empírico-transcendental” para se referir ao corpo como feixe de energia, aproximando-se da ideia do “corpo intensivo”.

Já o conceito de infralíngua, que traduz os signos e revela trazermos em nós um tradutor de signos (o corpo, nesse sentido, não fala, mas faz falar), parece ter sido ressignificado ao longo do trabalho de Gil, traduzido por outro conceito: o das pequenas percepções.³⁵ As pequenas percepções, dirá Gil (1996), desempenham um papel semelhante ao de um operador ou código de tradução, preparado para traduzir imediatamente o não-verbal em linguagem não-verbal. Referem-se, em todos os casos, ao fundo de sentido como “[...] se ele não se apresentasse no estado amorfo, mas microarticulado pelas pequenas percepções”³⁶. Assim, pela interpretação de Almeida (2012), o corpo acaba por ser elevado à sua potência pré-linguística, porque sozinho ele nada diz, não significa nada, embora se permita significar. Ambos os conceitos (infralíngua e pequenas percepções), portanto, parecem fornecer à linguagem uma língua virtual e muda, uma infraestrutura potencial que permite passar do nível do significado ao nível dos significantes. Ao definir as pequenas percepções, Gil³⁷ afirma que estas se prestam “ao papel de «meta-infralinguagem» permitindo a transposição (ou tradução) de um código sensorial a outro”. A infralíngua e as pequenas percepções parecem cumprir, na paisagem conceitual do autor, a mesma função: a de permitir ao “corpoinscrição” (ou corpo empírico) ascender ao corpo intensivo (ou corpo empírico-transcendental). Desta forma, o “corpoinscrição” é um corpo que ainda não iniciou o processo de “abertura do corpo”³⁸ e ainda é pouco sensível à influência da infralíngua, enquanto o corpo intensivo tem na infralíngua (ou nas pequenas percepções) a base de sua potência do devir.

³⁵ Exemplo disso é que nos livros “Metamorfoses do Corpo”, de 1997 (a edição portuguesa e francesa é de 1980), e *Monstros* (1994), o autor ainda utiliza o primeiro termo; a partir do livro “Imagem-nua e pequenas percepções: estética e metafenomenologia” (1996), passa a operar, preferencialmente, com pequenas percepções ao invés de infralíngua.

³⁶ GIL, *ibid.*, p. 100

³⁷ *Ibid.*, p. 276.

³⁸ Abrir o corpo é, para Gil (2004, p. 26) “[...] abrir o espaço de agenciamentos de fluxos de intensidades, para que estes fluam segundo as vias mais adequadas. Agenciar é tecer, atar, anexar, forjar, os dispositivos apropriados à intensidade das forças; numa palavra, é dar consistência à osmose para que não se transforme numa sopa psicótica”.

É com esta perspectiva de corpo como potência do devir que Gil, em textos mais recentes (2001, 2002b), trabalhará com o conceito de corpo paradoxal. É recorrendo à filosofia de Deleuze e Guattari, em especial à complexa construção do *corpo sem órgãos* (CsO), que o ensaísta português voltará sua atenção à profundidade dos corpos e ao infrassentido que aí se engendra, enfatizando esse “fundo”, também chamado por ele de “espaço interior³⁹ do corpo”.

Antes, porém, de avançarmos para este novo conceito, apresentaremos brevemente o de CsO, dada a sua importância no trabalho do autor. Há dois motivos para percorrermos este caminho: o primeiro se deve ao fato de ser, para Gil (2002b), a partir do corpo paradoxal que se inicia a construção do CsO; o segundo, é que o seu conceito preencheria uma lacuna no conceito do CsO de Deleuze e Guattari. Feitas as apresentações dos conceitos (do corpo paradoxal e do CsO), apresentaremos a aporia levantada por José Gil acerca do estatuto do corpo comum dentro do CsO.

O CsO é abordado na obra de Deleuze e Guattari especialmente em dois trabalhos: *Anti-Édipo* (onde é apresentado) e *Mil Platôs - Capitalismo e Esquizofrenia*⁴⁰. É neste segundo que José Gil foca a sua análise sobre o conceito. Segundo Yonezawa (2013), é em *Mil Platôs* que o conceito de CsO ganha outro aspecto. Se antes ele estava mais ligado essencialmente ao desejo,⁴¹ agora, além de ser um conceito que diz sobre o funcionamento do desejo, passa a ser também o material de uma prática. Como afirmam os próprios autores, o CsO “[...] não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas. Ao corpo sem órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 12). Um CsO é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado por intensidade. Somente as intensidades passam e circulam. Mas o CsO não é uma cena, um lugar, nem mesmo um lugar onde aconteceria algo. O CsO faz passar as

³⁹ Conceito extraído da poesia de Fernando Pessoa. Trata-se daquele lugar “[...] em que interior e exterior ‘se fundem’ e se ‘interpenetram’, mas em que também o sentido decorre naturalmente desse facto: a paisagem exterior, projectada no espaço interior, faz imediatamente sentido. Os movimentos internos – volições, sentimentos, intelecções – significam a partir do momento em que são (adequadamente) metaforizados pelo espaço exterior” (GIL, 1994, p. 10).

⁴⁰ No volume 3.

⁴¹ Aqui, vale destacar, segundo Yonezawa (2013), que para Deleuze e Guattari o desejo abandona toda dívida com a representação. Sua máxima fundamental é de que o desejo é da ordem da pura produção (de sentido/intensidades) e não é um teatro que representa cenas familiares. Desta forma, o desejo estaria ligado a um fluxo contínuo de intensidades. O desejo, enquanto fluxo, passa por uma multiplicidade irreduzível de modulações.

intensidades; ele não é um espaço nem está no espaço; é matéria que ocupará um espaço em grau que corresponde às intensidades produzidas.

Para que isso ocorra, Gil (2008) dirá ser necessário um processo de passagem do interior ao exterior ou do fundo do corpo à superfície. O CsO é um corpo intensivo, deixando circular as intensidades mais potentes. Para o autor, o CsO não pode ser comparado ao corpo empírico, mas a um corpo de sensações, resultado da transformação do corpo empírico. “O CsO é virtual-real, mais real do que o corpo empírico. Por exemplo, é um corpo de desejo – o que o corpo empírico, não intensivo, decerto não é” (GIL, 2008, p. 186).

A partir da tomada do CsO como prática de experimentação, também a guerra contra o organismo é declarada. Denuncia-se uma terrível ineficácia do organismo humano para dar conta da força desejante, da intensidade da vida (YONEZAWA, 2013). Segundo Deleuze e Guattari (1996), o CsO não é o contrário dos órgãos. Eles não são os inimigos. O CsO não se opõe aos órgãos, mas à organização dos órgãos que se chama organismo. O organismo não é o corpo, mas um estrato sobre CsO, ou seja, é um “[...] fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organização e hierarquias dominantes, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 24). Ainda segundo os autores, não paramos de ser estratificados. Isto os leva a formular a questão: “Mas o que é este nós, que não sou eu, posto que o sujeito não menos do que o organismo pertence a um estrato e dele depende?” A resposta dada por Deleuze e Guattari é a de que este nós é o CsO. Vão dizer ser o CsO:

[...] a realidade glacial sobre o qual vão se formar estes aluviões, sedimentações, coagulações, dobramentos e assentamentos que compõem um organismo – e uma significação e um sujeito. É sobre ele que pesa e se exerce o juízo de Deus, é ele quem sofre. É nele que os órgãos entram nessas relações de composição que se chamam organismo. O CsO grita: fizeram-me um organismo! Dobraram-me indevidamente! Roubaram meu corpo! (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 25).

Existem três grandes estratos ligados ao corpo, também considerados grandes maldições que recaem sobre o corpo e o desejo, já que são responsáveis por interromper o fluxo das intensidades. O organismo é um desses estratos. Ele almeja moralizar o corpo, impondo-lhe uma universalidade, restringindo o corpo a ela. Como diz Yonezawa (2013, p. 233), “o organismo é o ideal de harmonia imposta ao corpo, o ideal

de articulação silenciosa dos órgãos”. Além do organismo, outro grande estrado que aflige o corpo é a significação, que faz com que os fluxos e as expressões do corpo sempre estejam atrelados a um significado, a sentidos pré-fabricados; é isto que pretende a significância. Por meio dela, tudo do corpo é entendido, se almeja interpretar. Assim, pode-se dizer que “[...] a significação cola na alma, assim como o organismo cola no corpo e dela também não é fácil desfazer-se” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 26).

Por fim, o terceiro grande estrato, a subjetivação. Aqui, as ações de um sujeito consciente devem sempre poder explicar-se pelos encontros dos corpos e por seus processos corporais. Desta maneira, “[...] você será sujeito e, como tal, fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciado – senão você será um vagabundo” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 25).

Neste cenário de desestratificação do corpo, Deleuze e Guattari (1996) apontam para o perigo de quem anseia desfazer-se bruscamente dos estratos, quebrando-os violentamente, pois pode cair na loucura ou até mesmo ser levado à morte. Por isso, eles insistem na prudência que se deve ter. A prudência, para eles, não é uma atitude, nem uma prescrição moral, mas uma técnica de aprendizagem da luta contra os estratos. Ter prudência é cada um continuar a conservar consigo pequenas provisões de significação, de organismo e de subjetividade. Tal movimento é necessário para enfrentar a “realidade dominante”, como diriam os dois autores. Para Gil (2008), manter essas provisões de significância e de subjetividade é reproduzir todas as manhãs o jogo codificado das redes sociais. Assim, a “[...] repetição deliberada da interpretação e das subjetividades exigidas pela ordem dominante cria uma distância frente a esta última e fornece etapas no caminho das desestratificações” (GIL, 2008, p. 188).

Então, para fazer frente a tantas maldições que se lançam sobre o desejo e o corpo, tem-se o CsO como material produzido por uma política de revitalização daquilo que podemos: a prática da experimentação. Agora, o CsO não é só uma superfície de registro das formações sociais ou históricas; ele é também material intenso a ser fabricado num encontro experimental, algo que pode ser produzido, descoberto. O CsO é justamente aquilo que, no corpo, não se sabe o que pode.

O conceito de CsO é retomado por Gil (2002b) ao trabalhar com o conceito de corpo paradoxal. Ele irá dizer que o corpo paradoxal se constitui de uma matéria especial, que tem a capacidade de ser no espaço e de devir o espaço, ou seja, de combinar tão intimamente com o espaço exterior que dele adquire texturas variadas: o corpo pode se tornar um espaço interior-exterior. Nas palavras do filósofo:

[...] o corpo é um metafenômeno, visível e virtual ao mesmo tempo, feixe de força e transformador do espaço e do tempo, emissor de signos e transsemiótico, comportando um interior orgânico pronto a dissolver-se ao subir à superfície. Um corpo existindo ao mesmo tempo na abertura permanente ao mundo, por intermédio da linguagem e do contato sensível, e no recolhimento da sua singularidade, por meio do silêncio e da não inscrição. [...] Um corpo que se abre e que se fecha, que se conecta sem cessar com outros corpos e outros elementos, um corpo que pode ser desertado, esvaziado, roubado da 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. 68).

Este corpo paradoxal se abre e se fecha continuamente ao espaço e aos outros corpos. Dispõe de uma capacidade com a qual se conecta menos com a existência dos orifícios que vão marcar o corpo de forma visível (fazendo-o “corpoinscrição”) do que com a natureza da pele⁴², pois é mais pela superfície da pele do que pelos orifícios que o corpo se abre ao exterior. Para o filósofo, a boca, o ânus ou a vagina estão a serviço de funções orgânicas de trocas entre o interior e o exterior; contudo, raramente operam a abertura global do espaço interno, tendo como ressalva o momento da fala e durante o prazer sexual. Para Gil (2001, p. 69), a “abertura” do corpo não é “[...] nem uma metonímia nem uma metáfora. Trata-se realmente do espaço interior que se revela ao reverter-se para o exterior, transformando este último em espaço do corpo”⁴³.

Gil (2002b) destaca alguns aspectos essenciais da estrutura paradoxal do corpo.

- Paradoxo das direções do espaço

⁴² Essa “natureza da pele” significa, para Gil (2002b, p. 141), um elemento essencial do corpo paradoxal, pois ela é “[...] ao mesmo tempo interior e exterior, interface entre o espaço exterior, constitui o operador da reversão do fundo do corpo na superfície”.

⁴³ Segundo Gil (2001), o espaço do corpo é o corpo tornado espaço, resultado de uma espécie de reversão do espaço interior do corpo em direção ao exterior. Tal reversão transforma o espaço objetivo, proporcionando ao corpo textura próxima à do espaço interior. A ele podem ser atribuídas duas funções: a. aumentar a fluência do movimento, criando um meio próprio, com menos viscosidade possível; b. tornar possível a posição de corpos virtuais que multiplicam o ponto de vista do bailarino, por exemplo; assim o seu corpo “[...] já não tem de se deslocar como um objetivo em um espaço exterior, mas desdobra doravante os seus movimentos como se estes atravessassem um corpo (seu meio natural)” (GIL, 2001, p. 59).

A esquerda e a direita são intercambiáveis, assim como a frente e o atrás, o alto e o baixo. O movimento confunde-os objetivamente, sem o que não haveria vetores nem mapeamentos do espaço. Mas tal é possível porque a esquerda e a direita coexistem e se opõem neste mesmo espaço. Elas se sobrepõem no ponto único do espaço interior (virtual) em que se diferenciam, ao que o autor vai chamar de ponto paradoxal. Este ponto não pode ser neutro; é já vetorial; é já mais que um ponto. É um ponto-intervalo, uma diferença e, ao mesmo tempo, um lugar de coexistência, o mesmo valendo para outras dimensões corporais do espaço.

- Paradoxo do corpo desmembrado

O corpo aparece articulável como um todo orgânico; no entanto, cada membro guarda sua autonomia, enterrando-se mesmo no espaço interior, segundo direções próprias. É o que faz com que o corpo se possa desmembrar sem se destruir, mas não possa existir, quer dizer, ser definido enquanto “corpo próprio” sem a integridade de todos os seus membros.

- Paradoxo interior/exterior

No plano da percepção, o corpo é um continente que envolve um conteúdo situado no espaço objetivo. No entanto, não sendo nunca visível como conteúdo situado, este escapa à percepção e às suas determinações objetivas; o pensamento investe-o de uma série de determinações do espaço interior, da “alma”. Neste sentido, o interior está fora do espaço objetivo. Logo que é percebido, cessa de ser interior e confunde-se com o espaço exterior. É um corpo de presença e impresença.

- Paradoxo da presença e da ausência

O corpo pode ser habitado e desertado pela “alma”, mas também ser receptáculo para acolher em si outras “almas” virtuais num só corpo atual.

O corpo paradoxal é virtual e latente em toda a espécie de corpo empírico que nos forma e habita. É por meio dele que a dança e a arte em geral são possíveis. Ele também participa da formação do corpo-sem-órgãos, porque vem primeiro; os corpos empíricos seriam atualizações reduzidas e ficções realizadas segundo imperativos dos saberes e poderes. A verdade é que nossa condição habitual é esta, a de existir, sobretudo como corpo empírico funcional, orgânico, que recusa a intensidade e os paradoxos. Habitamo-nos a ver nosso corpo comum, como não-intensivo e entrópico, por meio de camadas e camadas de saberes e práticas que moldam o nosso olhar, de tal

forma que temos ideia de um corpo “normal”, como o corpo morno, somente intensificado por meios técnicos (aí é possível situar as diferentes ginásticas e desportos ao *body-building*).

Elucidados os dois conceitos (CsO e corpo paradoxal), vamos agora apresentar a aporia.

Sobre ela, Gil irá se perguntar: “[...] qual o estatuto do corpo comum, do corpo trivial, dentro do quadro da grande teoria do corpo-sem-órgãos?” (GIL, 2002b, p. 131). O próprio autor responde haver obscuridades que surgem no texto “Como produzir para si um corpo-sem-órgãos?”, de *Mille plateaux*, de Deleuze e Guattari. Nele, elas não parecem tão claras ao pensamento dos dois. Por exemplo, pergunta Gil, a que corpo os autores se referem? Seria o corpo da medicina? O corpo empírico da “experiência natural?” Fato é que, ao final do texto, para o leitor, a passagem do corpo com órgãos para o CsO permaneceria misteriosa. Reformulada por Almeida (2012), a questão de Gil é saber como alcançar o corpo-sem-órgãos que habita as profundezas de cada indivíduo, “[...] como acordar no nosso corpo empírico comum, aprisionado, de mil maneiras, às intensidades do corpo-sem-órgãos que já lá está, que sempre esteve lá, antes do corpo empírico?” (GIL, 2002, p. 145). Para se fazer um corpo-sem-órgãos é necessário, segundo Gil, fazer funcionar a lógica do paradoxo e do corpo paradoxal. Pode ser por meio da arte, da dança, do afeto, da palavra e do corpo. Mas, para que o paradoxo se desencadeie, é necessário criar um vazio interior (ou espaço interior) por onde os primeiros movimentos paradoxais se possam exercer fora dos modelos sensório-motores habituais que enclausuram o corpo. É o espaço interior como vazio que permitirá esses primeiros movimentos. Assim, se uma fração do sentido habita na profundidade que os jogos de linguagem se revelam inábeis de nomear, “[...] é necessário descrever enfim o processo de formação da superfície a partir do sem-fundo dos corpos. É preciso retraçar o movimento pelo qual o som produzido pelos corpos se libera deles para os poder exprimir” (GIL, 2008, p. 125). Tal movimento se realiza quando a lógica do corpo paradoxal se consoma. Assim, deve-se criar um vazio interior em que os movimentos paradoxais possam preencher-se aquém dos modelos sensório-motores habituais que encarceram o corpo. O processo deve caminhar rumo a um multiplicar do que Gil (1996) chama de “imagens-nuas”, ou seja, imagens percebidas em sua nudez material, desacompanhadas de significação ou de palavras que as designem. Por exemplo, um

movimento cujo sentido não se aprende: isso só é possível em caso de extravasamento deste corpo intensivo de potência, da imagem-nua que habita o “fundo” do corpo antes de ser invadido pela linguagem, processo que pode começar por meio da arte, do afeto e graças a agenciamentos múltiplos do pensamento, da palavra e do corpo.

Desenvolvendo um pouco mais a ideia de imagem nua, Gil (1996) vai dizer que todas as representações, todas as imagens disjuntadas dos seus correspondentes verbais, contêm qualquer carga não-consciente de sentido. O filósofo chamará a este tipo de imagem de imagem-nua, despojada da sua significação verbal. Para ele, estamos mergulhados num mundo de imagens-nuas; nele, a maior parte de nossas percepções é composta de imagens-nuas. Elas formam o material imagético das técnicas publicitárias, do cinema e de todas as artes. A cada momento, nas relações entre seres humanos, as milhares de imagens-nuas constituem a percepção do rosto e do corpo do outro; são elas que transportam significações mudas e informações muito mais ricas do que as mensagens verbais. Quando analisadas, revelam características insuspeitadas: arrastam consigo conteúdos não-conscientes de sentido. Elas são produtoras de pequenas percepções, o que implicaria toda uma semiótica particular, pois elas não se adequariam tão facilmente às diferentes classificações conhecidas de signos. Desta forma, Gil (1996), à luz dos dizeres de Leibniz, observará:

As pequenas percepções encontram-se associadas a forças; a percepção das imagens-nuas provoca um apelo de sentido, como se estimulasse o espírito à procura da significação verbal ausente. [...] A visão de um vestígio arqueológico, ou de uma forma de que se desconhece a finalidade suscita um ‘apelo de ar’ por falta de sentido, para que este venha preencher a nudez ou o vazio da imagem-nua (GIL, 1996, p. 15).

Isto significa que a sua percepção imprime movimentos extremamente complexos às micropercepções que a acompanham. A descrição dessas forças e movimentos torna-se uma tarefa necessária ao estudo das imagens-nuas. É este movimento que pretendemos desenvolver na sequência, mostrando a imbricada relação entre imagem-nua e pequenas percepções.

A imagem-nua é indissociável da linguagem, precisamente porque é dela dissociada. De maneira paradoxal, é porque há linguagem verbal que existem as imagens-nuas e, de uma maneira geral, estratos não-verbais de expressão, como as artes visuais.

A dificuldade está em pensar um não-verbal que seja não um pré, mas um pós-verbal, pois é por retroação e ruptura que a linguagem verbal compõe o não-verbal como efetivamente detentor de sentido não-exprimível por signos verbais.

O não-verbal é realmente um pós-pré-verbal: se o gesto corporal, exemplifica Gil, é capaz de exprimir uma nuvem de sentido (ou seja, se é capaz de se tornar espaço do corpo), é porque o corpo diz, nos seus movimentos próprios, um sentido indizível verbalmente que está aquém da linguagem, que desse modo se revela como anunciador da/ linguagem ou apelando para ela. Contudo, explica, este corpo não-verbal ou pré-verbal da gestualidade “[...] só se constitui como (e só faz) sentido porque a linguagem o (e se) constitui como tal; só projetadas no campo linguístico se abrem as «lacunas» de sentido dessas «nuvens» corporais”⁴⁴. Somente porque a linguagem se faz como sistema de signos é que tais lacunas podem constituir-se como quase-sistemas singulares, não-verbais (que escapam sempre ao sistema).

A imagem-nua não pertence ao mundo pré-verbal, mas faz parte do mundo da linguagem. Resulta de operações que consistem em cortar o laço que as une às palavras. Para Gil (1996), não devemos ver no pré-verbal uma camada de sentido que se manifesta numa compreensão antepredicativa de um sujeito constituinte ou de um corpo-sujeito operador de sínteses originárias, camada sobre a qual se ergueriam a linguagem e suas idealidades. O pré-verbal não surgiria senão retrospectivamente, por retroação da linguagem. Não se poderia dizer haver uma massa amorfa de sentido antes da linguagem, uma vez que o sentido surge somente devido à relação semiótica. Não obstante, tal afirmação só é feita porque a própria linguagem descobre essa massa não formada retrospectivamente, depois de sua própria formação enquanto sistema de signos.

Para Gil (1996), não há pré-verbal antes da linguagem, que só existe por referência a si própria.⁴⁵ Enquanto o pré-verbal se organiza em sistema de signos (falar-se-ia, então, de uma “linguagem pré-verbal”), e na medida em que se semiotiza, a referência sempre será a metalinguagem que os descreve (a linguagem articulada) e na

⁴⁴ Cf. Gil (1996, p. 19).

⁴⁵ Aqui reside uma das críticas do autor à perspectiva fenomenológica. Tentaremos enfrentá-la na sequência do trabalho.

qual são apreendidos seus signos e suas significações. O pré-verbal e o antepredicativo “puros” seriam como a coisa em si kantiana e, para o autor, vulneráveis aos mesmos argumentos contra eles usados. Em contrapartida:

[...] se concebermos o pré-verbal como um pós-pré-verbal, talvez possamos superar estas dificuldades. Seria realmente enquanto pré que ele se constituiria após ou com a linguagem: esta segrega e expulsa, para se estabelecer como autônoma, toda uma gama não-verbal (gestual, prosódica, sensorial) que se deixa flutuar à sua volta e de que continua a alimentar-se (GIL, 1996, p. 97).

É com a constituição da linguagem que, argumenta o filósofo, se forma uma camada expressiva verbal que possui extensão infinita. Na massa das sensações e das percepções que pertencem ao conjunto do significado, apenas uma pequena parte é apreendida pelo nível expressivo verbal, porque a seleção e o recorte que ela opera se refere somente a “exigências da vida”, sempre em número finito. A linguagem modifica a massa amorfa do sentido: em primeiro lugar, impõe uma clivagem entre o conteúdo linguístico e o conteúdo não-linguístico para, em seguida, imprimir, neste último, marcas (quase articulações) que tornam disponível a verbalização. O fato de a função semiótica constituir também a linguagem como metalinguagem testemunha o laço que esta última conserva com a linguagem.

Tal laço é indispensável à formação do sentido linguístico, que não poderia existir sem relação com a ação, com o corpo, com a vida. Para o autor, o sentido do significado, ou do conteúdo linguístico, não se esgota em sua própria esfera, mas pressupõe um horizonte translinguístico, sempre preparado a entrar na língua. Mas por existir um corpo e um mundo-para-o-corpo e porque o infinito do sentido deve ser dado em cada ocasião de linguagem e de ação produzem-se, por consequência, linguagens não-verbais que fecham o círculo do sentido. Assim, só um infinito de sentido é expresso pela linguagem e por seus sistemas de signos não-verbais.

O recorte da massa amorfa de sentido faz, portanto, aparecer um conteúdo linguístico e um conteúdo não-linguístico em potência de verbalização, mas ainda não significado pela linguagem. Tal laço os deve também unir, preservando simultaneamente a autonomia do conteúdo linguístico. Este laço é garantido por meio das pequenas percepções. Sendo invisíveis, não se vê a sua ação mediadora entre as duas esferas, a verbal e a não-verbal. Quando a linguagem finalmente se põe a nomear,

é para descobrir, retrospectivamente, imagens-nuas ou linguagens não-verbais que se arquetizam no horizonte, por detrás delas, como se elas aí estivessem para as assinalar à linguagem (uma expressão do rosto que não notara, um som que se ouvira sem se dar por isso, etc.). Em suma:

[...] constituindo, e mais particularmente autonomizando a sua esfera de conteúdo graças à instauração da função semiótica que a desprende da esfera não-verbal, a linguagem constituía esta última como pré-verbal, quer dizer, como disponível para a semiotização verbal (GIL, 1996, p. 98).

Enquanto se instala o corte entre o verbal e o não-verbal (tornado pós-pré-verbal), o laço entre as duas esferas atua em outro nível, não semiotizado e, todavia, não amorfo, não se situando nem do lado verbal nem do não-verbal, mas ao nível das pequenas percepções.

Tendo as ideias de Lévi-Strauss como mote norteador, Gil (1996) vai argumentar: uma vez que o sentido linguístico conserva uma relação necessária com o sentido não-linguístico, temos a todo momento um excedente de significados ou de conteúdo virtual relativamente aos significantes disponíveis da linguagem. Tal conteúdo virtual corresponderia a um infinito expressivo virtual que seguiria com a língua. O “corresponde” quer aqui dizer, destaca o autor, que os significantes disponíveis ou virtuais poderiam teoricamente expressar todo o significado, todo o conteúdo não manifesto verbalmente: como testemunha a função metalinguística universal da linguagem. Este conteúdo linguístico virtual infinito é, por definição, inesgotável, e, como para os significantes, é necessário que se refiram a um não-verbal constituído. Este surge como uma necessidade da função significante da linguagem: a correspondência entre a camada expressiva virtual infinita e o conteúdo virtual atualiza-se de fato na relação do verbal com o não-verbal, fechando o círculo infinito graças às pequenas percepções:

[...] o mundo oferece sempre muito mais sentido virtual do que o significado atualmente nele pela linguagem, mas também por todos os significantes disponíveis. Há significado flutuante infinito transbordando o mundo que é exprimido, e são as pequenas percepções que se encarregam de o significar (GIL, 1996, p. 99)

Desta forma, as pequenas percepções suprem a falta de uma metalinguagem não-verbal. Ao mesmo tempo, e graças a esta propriedade de preencher certas funções

metalinguísticas sem nunca se constituir em (sistemas de) signos de uma metalinguagem, religam o não-verbal ao verbal, porque se imbricam em certas franjas expressivas da metalinguagem articulada.

A tomada de consciência das pequenas percepções, para Gil (1996), não ocorre como um acontecimento psicológico, mas depende de um curto-circuito na semiose dos signos visíveis (faz-se sentir um apelo ao sentido a partir de algo que falta à imagem-nua). Dessa forma, poderíamos nos lembrar de já ter sentido, visto, tocado e, assim, tomar consciência de que não nos apercebemos de algo que, entretanto, já fora apreendido. Continua a autor dizendo que o “[...] intervalo entre a percepção actual e a sua falta conecta-se com o intervalo entre a percepção actual e a percepção passada, *puxando* as pequenas percepções para a superfície da consciência” (GIL, 1996, p. 105). Devemos assumir, portanto, dois momentos na apreensão das pequenas percepções: quando impressionam os sentidos sem impressionar a consciência e quando se fazem lembrar à memória.

Gil (1996) dirá ser preciso que o signo seja significado como tal antes de poder tornar-se significante; mas como poderia ele ser significado de outro modo que não por um signo? Para o autor, as pequenas percepções fornecem uma saída do círculo, pois, invisíveis, assinalam confusamente o signo, anunciando-o, ou esboçando por meio desse anunciar a relação significante.

Não obstante, este esboçar acabar por alterar e inverter a relação semiótica:⁴⁶ as pequenas percepções significam negando a inscrição visível do significado numa matéria (fônica, óptica, tátil); serão invisíveis e insensíveis; esquivam à percepção a relação de reenvio para o referente, de tal maneira que parece ser a imagem-nua (e a presença que implica coisa ou representação) a segregar pequenas percepções, para que estas remetam a outro objeto, ou seja, parece ser a imagem-nua a significar as pequenas percepções a fim de que estas signifiquem, por sua vez, o objeto a que a imagem se refere.

⁴⁶ Gil, quando fala em inverter a relação semiótica, está fazendo alusão à relação periciana: signo-objeto-interpretante. E a inversão seria, para Gil (1996), que o objeto está no lugar no signo e este (que para ele seriam as pequenas percepções) no lugar do interpretante (que seria o inconsciente da memória). Para o filósofo, a relação ficaria da seguinte maneira: pequenas percepções-objeto- inconsciente da memória.

Dito de outra forma, nós não apreendemos as pequenas percepções enquanto tais (imperceptíveis, intersticiais), a não ser que iniciem um processo de forçar a atenção da consciência (e após um intervalo, por menor que seja). Começamos por sentir confusamente a presença de algo. Tal sentimento vale por um índice de signo: como uma quase-presença que aqui se poderia entender como um signo. Assim, “[...] o efeito específico das pequenas percepções é inverter a relação semiótica, como significar (e assim engendrar) o signo tornando-o capaz de significar, e isto antes que se instaure (mas para instaurar) essa mesma relação semiótica” (GIL 1996, p. 112). Isto se deve ao fato de ser preciso começar por significar um signo enquanto tal para que tal ele se torne, adquirindo, assim, uma função significante e possa entrar no circuito da semiose. Isto é o que fazem as pequenas percepções: inserir-se na imagem-nua no circuito semiótico e prepara-la para se tornar um signo.

Embora a parte inexpressiva da imagem-nua seja investida por um sentido, Gil (1996) afirmará que sobre ela permanece uma tensão entre a “inexpressividade” e seu sentido, tensão esta que se manifesta pelo fato de a imagem-nua final se compor, enquanto “signo”, de um sentido global, de macropercepções e de pequenas percepções. Estas preparam a imagem-nua para se tornar um signo; entretanto, enquanto se fazem sentir, suspendem, por sua própria existência, todo o processo. Conduzem, dessa maneira, a imagem-nua a entrar plenamente no circuito semiótico, enquanto elas próprias se abstêm de fazê-lo.

Para exemplificar esse processo, o pensador propõe um exemplo de percepção auditiva (percepção de um silêncio). Uma mensagem verbal se insere em um contexto não-habitual, diferente. O diferente aqui pode ser entendido como uma mudança na entonação da voz, ou na sua posição no contexto geral, verbal e não-verbal, de frases, de atitudes corporais; o certo é que a mensagem verbal leva consigo outro significado, que não se percebe bem e que vem não se sabe bem de onde. Arrasta consigo pequenas percepções. Elas nasceriam da mudança mínima de contexto e isso não alteraria significativamente a percepção da imagem verbal. Isto ocorre na medida em que o contexto é sobretudo não-verbal; a isso Gil (1996) chamará de silêncio.

É a defasagem, ou diferença, entre o contexto habitual e o novo contexto (entre um silêncio conhecido e um silêncio inédito, no caso da mensagem) que dá à mensagem um novo significado. Ele se envolve numa atmosfera de pequenas percepções vindas dessa defasagem (ou diferença), como se o silêncio permitisse diferentes estratos, funcionando ora como contexto, ora como mensagem. Se é verdade que a mensagem verbal não adquire significação sem um contexto, aqui, para Gil (1996), temos a inversão de posições; graças às pequenas percepções, “[...] o contexto não-consciente deixa de ser um horizonte, ou uma estrutura, para se transformar em instrumento de comunicação de sentido” (GIL 1996, p. 113). Nasce, a partir desse corolário, uma linguagem do silêncio. De uma maneira geral:

É também assim que se formam as «linguagens» não-verbais. Se transportarmos este exemplo da construção da mensagem silenciosa para o plano de uma semiótica das micropercepções substituindo «mensagem não-verbal» por «micro-signo» ou «quase-signos»), temos o mecanismos da emergência do signo não-verbal que é de um contorno do silêncio, ou de um contorno do «vazio que ele emerge» (GIL, 1996, p.113).

Outro conceito elaborado por Gil é o da “consciência do corpo”.

O autor discute tal conceito à luz de observações sobre a dança, buscando elucidar como se construiria um plano da imanência em tal cenário. Para o filósofo, este é um plano de movimento, porém, não de qualquer movimento indiferentemente. Compõe também um plano no qual determinados movimentos de órgãos coexistem e se combinam de forma específica, seguindo uma lógica própria. É possível dizer, ainda, que participam dela movimentos não-habituais (como, por exemplo, andar virando a cabeça para a esquerda e para a direita). No entanto, somente estes aspectos não formam um plano da imanência. Para construir tal plano dançado, requerem-se pelo menos duas condições. Primeiro, que o pensamento e o corpo façam um só movimento. Segundo, que o movimento do corpo seja infinito, o que implica que possa agenciar-se com outros corpos dançantes.

Para que haja uma “fusão” ou “saturação” do corpo pelo sentido, faz-se necessário que uma osmose completa se produza entre a consciência e o corpo. Esta osmose só existe por surtos na consciência vígil comum, por ocasião de uma dor ou de um esforço muscular intenso. Normalmente, só temos uma consciência exterior do nosso corpo (visto como corpo-objeto). Contudo, tal exterioridade não é total, pois, no

regime comum da consciência (do mundo), formamos sempre uma espécie de consciência implícita de nosso corpo como de um objeto particular.

Ter consciência dos movimentos internos⁴⁷ do corpo produz em nós dois efeitos: a consciência amplia a escala do movimento, experimentando o bailarino a sua direção, a sua velocidade e sua energia como se se tratasse de movimentos macroscópicos; e a própria consciência muda, deixando de se manter no exterior do seu objeto para penetrar nele, impregnar-se dele; assim, a consciência se torna consciência do corpo. Os seus movimentos enquanto movimentos de consciência adquirem as características dos movimentos corporais.

Dentro da consciência do corpo, o relaxamento da atenção exterior, que se aplica a certo órgão como a um objeto, decorre naturalmente do movimento dançado. Até mesmo o bailarino do ballet clássico é conduzido a esse relaxamento (sustentado por uma interiorização muito forte de modelos sensório-motores rígidos), deixando-se, desta forma, ir à superfície do movimento, enquanto o seu olhar sonda minuciosamente todos os movimentos do seu corpo. Na dança moderna, a consciência afrouxa a sua pressão, procurando seguir as linhas de movimento. Isso acaba por produzir duas configurações opostas na consciência. Uma se fecha sobre si, tornando-se opaca a sua transparência interna, impermeável aos movimentos internos do corpo, pois ela parte do seu objeto para ela própria, e dela própria para ela própria. Assim, ela observa os movimentos internos sempre do exterior. A outra forma de consciência, pelo contrário, distende-se; ao encher-se de buracos, se faz porosa. É esta a condição para tomar o controle dos movimentos e das tensões internas do corpo.

O bailarino, dentro desse cenário, segundo Gil (2001), vai ganhando cada vez mais consciência de seu corpo em um duplo movimento paradoxal da consciência: ao se tornar porosa, esta deixa de se concentrar exclusivamente sobre determinado objeto (um músculo, uma postura) para acompanhar mais de perto o fluxo que atravessa múltiplos objetos. A consciência do bailarino dissemina-se no corpo; dispersa-se; multiplica-se

⁴⁷ Tais movimentos internos do corpo são descritos por Gil (2001) como algo semelhante ao que o coreógrafo americano Steve Paxton chamou de “small dance”; trata-se do movimento efetuado no próprio ato de estar de pé, não é um movimento conscientemente dirigido; contudo, pode ser conscientemente observado. É o movimento microscópico que descobrimos no interior do nosso corpo. Temos consciência do interior do corpo começa pela “observação” da “small dance” em nós.

em diversos pontos de contemplação internos e externos e, ao mesmo tempo, se esvai parcialmente enquanto consciência clara de um objeto, deixando de se arrastar pela corrente do movimento.

Sobre este último aspecto da transformação sofrida pela consciência, o filósofo vai elucidar mais alguns pontos: a) a consciência de si dissolve-se ou, mais precisamente, entra em processo de dissolução - uma vez que é, não é capaz de se centrar unicamente sobre si; vê o seu centro (o eu) repartir-se e deslocar-se numa multiplicidade de outros centros (pontos de contemplação); b) perde suas propriedades que, segundo a tradição filosófica, definiam a sua essência própria como a clareza, a distinção, a autossuficiência, a reflexividade, a autonomia - já não tem o poder de refletir o mundo inteiro, já não garante a sua coesão, a sua unidade e o seu sentido; c) pode-se dizer, partindo dessas referências, que a consciência é uma consciência “obscura e confusa” (segundo Gil, essa é uma descrição dada pela tradição filosófica no século XVII). Contudo, adquiriu a capacidade de apreender muito mais profundamente seu “objeto”, o corpo. Isso se deve ao fato de:

[...] a sua obscuridade e confusão provirem pretensamente do facto de nela se misturarem sentimentos, «paixões», componentes emocionais em suma, tudo o que podia turvar a transparência da consciência em si. A consciência confundia-se com a potência de conhecimento cujo modelo era a razão. A introdução dos afectos na consciência do corpo significa a presença irrecebível da irracionalidade no interior da razão [...] (GIL, 2001, p. 160).

Dentro do cenário da dança, a obscuridade torna-se a condição do conhecimento do corpo. Para que a consciência apreenda o mais perto possível o seu objeto, se faz necessário impregnar-se dele. Isto equivale a aceitar deixar de opor uma força de resistência à sua penetração, a deixar-se invadir pela sua sombra, a dos afetos e dos movimentos corporais, para, desta forma, melhor os captar e, portanto, melhor conhecê-los sob outro tipo de clareza. Para Gil (2001, p. 161), “[...] com a dança moderna, foi o modelo do conhecimento que mudou: nem objeto físico nem corpo biológico, mas um corpo energético, feixes de forças”.

Permitir-se “invadir”, “impregnar” pelo corpo significa, para Gil (2001), antes de mais nada, entrar na zona das pequenas percepções. A consciência vígil, clara e distinta, a consciência intencional que visa ao sentido do mundo e que o delimita a uma

determinada paisagem conceitual deixa de ser pregnante, em proveito das pequenas percepções e do seu movimento crepuscular.

Outro fator a contribuir poderosamente para a impregnação da consciência pelo corpo é a velocidade com que os movimentos são realizados, pois isso serve para multiplicar as imagens-nuas (ou muito simplesmente os “poros da consciência”). A consciência vígil se cerca de poros, de “não-inscrições”, pois o movimento é demasiado rápido para que uma significação se prenda a uma imagem, ou para que um buraco da consciência se preencha com um conteúdo dotado de sentido. Desta forma, é possível dizer que a consciência do corpo nasce dos poros da consciência, pelos quais nada do exterior se prende a uma palavra e cabe ao corpo preencher tal lacuna.

Para Gil (2001), é sob a forma de pequenas percepções (dos movimentos do corpo, dos movimentos afetivos, cinestésicos, das pequenas percepções de espaço e de tempo) que o corpo apaga os buracos da consciência (as obscuridades descritas pela tradição filosófica do século XVII), irradiando-os sobre toda a superfície do corpo. A consciência despertada, clara, é obscurecida pela invasão de todos estes elementos impuros. Torna-se atmosférica, adquirindo uma textura (que o autor descreve, segundo a psicologia tradicional, como “abaixamento do limiar da consciência”). Os afetos e ritmos não formam uma barreira para a consciência em si, mas passam a criar outro tipo de consciência, isso porque os seus movimentos dirigem agora os movimentos da consciência. A consciência dos movimentos tornou-se movimento de consciência.

Os movimentos do corpo sobem à superfície da consciência, infiltram-se nela e fazem-se consciência de corpo. Portanto, esta não consiste no fato trivial de se tomar consciência de uma sensação interna, de uma dor ou de uma tensão muscular. A consciência do corpo se torna, antes, um universo de pequenas percepções. A consciência não é “invadida” pelas pequenas percepções, mas torna-se um bloco de incontáveis pequenas percepções. Desta forma, a consciência do corpo se faz inconsciente do corpo que percebe os movimentos e as configurações inconscientes que os corpos deixam entrever como “contornos vazios”.⁴⁸ Isso acaba por evidenciar um

⁴⁸ Ao se referir a estes “contornos vazios”, Gil (2001) faz alusão aos gestos dançados, que seriam movimentos a se distinguir de qualquer outro gesto, seja ele ginástico, teatral ou lúdico, caracterizando-se pelo fato de nunca ir até ao fim de si próprio. No movimento que o desdobra, retém-se, regressando

paradoxo das pequenas percepções, pois, para Gil (2001), ao tempo em que elas apreendem os microíndices imperceptíveis que acompanham as macropercepções, captam, também, as vastas configurações que ultrapassam a escala das macropercepções médias. A razão de ser assim é o fato de que “[...] apreender uma pequena percepção é apreender mil, porque elas fazem bloco, aglutinam-se em conjuntos incomensuráveis” (GIL, 2001, p. 163).

É a partir desse cenário que a consciência de si se transforma em universo de pequenas percepções. Nessa esteira, as pequenas percepções não prolongam as macropercepções em uma continuidade sem fim, mas evoluem num espaço particular, intersticial, mas também autônomo. Tem propriedades específicas. É um espaço paradoxal (Gil também chama este espaço de zona).

As pequenas percepções conjecturam uma zona de percepções de movimentos mínimos e de forças poderosas. A percepção dos movimentos visíveis do corpo desencadeia outras percepções: a percepção de movimentos virtuais. Gil (2001) explica a situação citando o exemplo da cambalhota:

A autopercepção do corpo cinestésico cria um espaço próprio: o facto de um corpo se virar numa cambalhota engendra um espaço virtual onde planos, linhas, curvas «se viram no ar». Porque não se percebe a cambalhota (como se fosse vista do exterior); mas é a cambalhota empírica que induz ou abre um espaço paradoxal virtual onde o baixo se torna alto sem que a orientação se perca: nesse sentido, o baixo torna-se o alto sem deixar de ser ele próprio. E o mesmo acontece com as outras dimensões do corpo (GIL, 2001, p. 164).

Para o filósofo, é esta visão da cambalhota, do ponto de vista do interior do corpo (de sua profundidade), que é vivido o espaço do corpo. E, enquanto vivida, a cambalhota é toda do corpo em movimento-tornado-pensamento. O pensamento é aqui o próprio movimento enquanto é pensado e já não pode pensar este tipo de movimentos paradoxais, se não os desposando, retomando o próprio movimento das figuras paradoxais do espaço. Assim, o movimento do corpo se torna movimento de pensamento.

sobre si e prologando-se no gesto seguinte. Nesse sentido, o gesto não teria contorno, somente um entorno a esquivar-se de seus próprios limites, escapando a si próprio.

Dentro do movimento de pensamento, para arquitetar uma mudança de direção da direita para a esquerda, o movimento não pode seguir unicamente um corpo que vira. No movimento de pensamento “virar à esquerda ou à direita” quer dizer que o pensamento, enquanto movimento, vira ele próprio. Então, sabendo o movimento do sentido, apreende-se o sentido do movimento e não o compreenderá a não ser que se “especialize”, ou se transforme em corpo de pensamento, ou seja, “[...] aquilo que se move no pensamento quando pensa o movimento é o próprio pensamento” (GIL, 2001, p. 165).

O movimento do corpo vislumbrado do interior supõe um espaço particular, no qual o olhar não pode ver o corpo do exterior que o situaria no interior; também não pode ver só uma ou diversas partes do corpo, levando-se em conta somente um determinado ponto de vista. Ver o interior é, antes de qualquer coisa, projetar o sentido do corpo no espaço, no espaço interior (é abri-lo), segundo as forças e os afetos que transportam o movimento. Concomitantemente, projeta-se sobre tal espaço não com um corpo ou membros em movimento, mas o próprio movimento que abriu o espaço e que, agora, se confunde com o movimento do exterior visto do interior. Este é o desenvolvimento do espaço paradoxal (ou zona) que tem como resultado a desarticulação do corpo anátomo-constructivo. Assim, o corpo:

[...] deixa de ser limitado pelas imposições anátomo-constructivas o seu corpo, uma vez que neste espaço o corpo empírico sofre desmembramentos, desarticulações, distensões, esboroamentos, divisões, deformações, metamorfoses, processos teratológicos tais que uma infinidade de corpos virtuais vêm habitá-lo (GIL, 2001, p. 167).

Na sequência, o intuito é enfrentar o “limite culturalista” à luz destes conceitos, a fim de fornecer à educação física brasileira mais elementos para pensar as aporias levantadas pelo dilema culturalista.

CAPÍTULO 3

O CORPO INTENSIVO E A LINGUAGEM ENCARNADA: IMPLICAÇÕES PARA O CAMPO DA EDUCAÇÃO FÍSICA

Se formos levar em conta a história da educação física brasileira, é possível dizer, assim como Almeida (2012), que a noção do corpo empírico (“corpo-inscrição”, ou a ideia de organismo⁴⁹ de Deleuze e Guattari) predominou (e ainda predomina) na área. A compreensão de corpo atrelada a um determinado significante supremo está presente nos mais diversos ramos da educação física em nosso país. Por exemplo, dentro do campo dos estudos relacionados à aptidão física, temos, como significante supremo, o corpo anátomo-fisiológico; no campo dos estudos acerca da área escolar, há diversos significantes supremos, dependendo do foco da pesquisa; mas eles circularam, de uma maneira geral, pelas análises do corpo fornecidas pela sociologia e a antropologia. Em tais circunstâncias, o corpo e sua materialidade foram concebidos quase exclusivamente como produtos da linguagem e/ou da cultura. Como consequência, a cultura passou a ser o ponto de partida e de chegada das manifestações culturais. Betti (2007), ao comentar os avanços proporcionados pelas perspectivas culturalistas, reconhecerá os avanços na concepção de cultura, ao reconhecê-la não mais como um “produto” mas como um “processo”; no entanto, a “[...] cultura passa a ser vista como “causa” das manifestações corporais; nada existiria senão sob o jugo da cultura, a qual se explicaria a si própria” (BETTI 2007a, p. 209). A perspectiva de Gil

⁴⁹ É possível também dizer que, além da ideia de organismo, os outros grandes estratos apontados por Deleuze e Guattari também estão presentes no campo da educação física. A significação é o pano de fundo do debate acerca do verbal e do não-verbal, sendo a subjetivação a ideia de se ter a cultura como o grande mote por trás do sujeito que se movimenta nas práticas corporais.

nos permite não resumir o corpo à sua significação ou aos processos de subjetivação a ele destinados, mas nos permite operar com a abertura do corpo.⁵⁰

O operar com esta abertura do corpo proporciona uma nova compreensão e experimentação corpórea em suas relações entre o espaço interior e o exterior. O espaço interior do corpo não é mais que um espaço fechado em si mesmo enquanto lugar da alma ou da psique; o espaço corpóreo exterior, por sua vez, deixa de ser relegado tão somente a espaço objetivo. Pode ser compreendido como o espaço do corpo, ou seja, quando o corpo é tornado espaço. Isto significa a imbricação do espaço interior e do espaço exterior, do interior do corpo que a energia investe e do exterior onde se desdobram os gestos. O espaço interior é coextensivo ao espaço exterior. O corpo deve se abrir ao espaço, deve tornar-se espaço; e o espaço exterior tem de adquirir uma textura semelhante à do corpo, a fim de que os gestos fluam tão facilmente quanto o movimento se propaga por meio dos músculos. O espaço do corpo, como espaço exterior, satisfaz esta exigência. O corpo passa a se mover sem enfrentar obstáculos no espaço objetivo, como suas orientações já fixadas e sua densidade pouco porosa.

O caminho da significação, que sai do “fundo” dos corpos para alcançar a superfície, nos é elucidado por Gil e isso nos ajudará a pensar algumas questões pertinentes ao campo da educação física. Tentaremos enfrentar algumas delas.

O que é possível conhecer a partir do movimento?

A pergunta feita por Bracht (2012) é o mote orientador do autor que iniciou, ainda nos anos 1990, caminhos para tentar compreender que conhecimento é produzido a partir do movimento. Inspirado na filósofa Marilena Chauí, Bracht, no texto intitulado “A prática pedagógica da Educação Física: conhecimento e especificidade”, propôs o já mencionando *movimentopensamento*. Este foi um convite feito por ele ao campo da educação física para que ela se motivasse a pensar qual seria o caráter do conhecimento de que trata a educação física, ou seja, como se poderia configurar o movimento como conhecimento a ser tratado pela área. Anos mais tarde, o autor irá se perguntar:

⁵⁰ Necessidade compartilhada, na Educação Física, especialmente por aqueles que operam com a fenomenologia de Merleau-Ponty.

Qual o caráter do conhecimento de que trata a Educação Física? Ele assume apenas a forma discursiva ou conceitual, o saber fazer e os valores? Ou seja, quando falamos em conhecimento na Educação Física falamos apenas do conhecimento conceitual que construímos sobre o corpo em movimento ou é também legítimo falar de outras formas de conhecimento (não-discursivas ou pré-conceituais ou não-conceituais) que estão sendo produzidas por esses ‘corpos’ em movimento? Qual o estatuto deste ‘outro’ conhecimento, que se manifesta no/pelo/com o movimento? E o que significa esse ‘outro’ conhecimento para a educação ou formação do homem? Que experiências de mundo fazemos quando realizamos as práticas corporais típicas da EF? (BRACHT, 2012, p. 8).

Para o autor, a problemática situa-se no par corpo-movimento-conhecimento-corpo-movimento-educação (física). Esta busca tem como objetivo identificar o tipo de conhecimento da realidade que o movimentar-se humano pode propiciar. Nessa esteira, algumas perguntas orientadoras são formuladas:

- Movimento corporal: conhecimento com conceito?
- Movimento corporal: conhecimento sem conceito ou não-conceitual?
- Movimento corporal: conhecimento pré-conceitual?

Segundo Ghidetti (2013), este movimento de Bracht acompanharia o debate filosófico contemporâneo, com o qual, ao se discutir a hegemonia da racionalidade científica, se anseia compreender o que seriam as outras esferas da razão (ética, estética) e como seria possível uma espécie de conciliação. É neste sentido que o autor fala do conceito de *movimentopensamento*. Nosso entendimento é que esse neologismo criado por Bracht (1999b) pode ser lido com a ajuda de dois conceitos do filósofo português: a consciência do corpo e o corpo de pensamento.

O conceito cunhado por Bracht tenta construir um cenário no qual pensamento e movimento não ocupem lugares dicotômicos, no qual pensamento e movimento se dissolvam um no outro, ou, como diz o próprio autor, “[...] nem movimento sem pensamento, nem pensamento e movimento, mas, sim, *movimentopensamento*” (BRACHT 1999b, p. 54). Para essa oposição começar a se desfazer, é preciso, dentro do cenário conceitual de Gil, realizar a abertura do corpo (deixar-se levar pelo fluxo das intensidades), relativizando a ideia de que a consciência tem a razão como único mote orientador da produção do conhecimento. É preciso valer-se da consciência do corpo e dos movimentos da consciência por ela produzidos para que se possa chegar ao corpo de consciência ou da consciência encarnada, para se valer dos termos utilizados por

Manoel (2011).⁵¹ Uma vez que a consciência passa a ser vista como um sistema de fluxo de intensidades, os movimentos do corpo passam a ser vistos como um campo no qual circulam as intensidades. Só então é possível à consciência do corpo tornar-se corpo de consciência. Podemos dizer, assim, que o caminho se dá da seguinte maneira: primeiro os movimentos da consciência se disseminam pelo corpo inteiro, infiltrando nele a sua própria energia, deixando-se, pouco a pouco, transportar pelos movimentos do corpo. A consciência torna-se, primeiramente, consciência do corpo e, em seguida, corpo de consciência. Tudo isso contamina, amplia, intensifica os movimentos da consciência e os movimentos do corpo: as trocas e as osmose energéticas liberam outras energias enterradas num e noutra plano.

Dito isso, podemos entender por corpo de consciência a consciência tornada corpo, em outras palavras, que os movimentos da consciência, uma vez impregnada pelos movimentos do corpo, adquirem a mesma plasticidade, fluência e o mesmo conhecimento imediato de si (não-reflexivo) que o corpo possui de si próprio. É quando a consciência do corpo se torna corpo de consciência que os movimentos e os ritmos corporais se confundem com os movimentos de pensamento, de tal modo que o corpo sabe exatamente que gesto produzir. É quando ao pensamento do gesto corresponde a mesma forma do movimento do corpo. Em suma, esse processo de produção é:

A apreensão do seu sentido por um devir-corpo (do bailarino, por exemplo) tornado possível pela consciência do corpo; em seguida, a tradução desse movimento em movimento de pensamento (e temos então um corpo de pensamento); por fim, o regresso à consciência e ao pensamento do corpo permitem voltar do sentido ao sentido falado. Todo esse processo supõe um corpo paradoxal (GIL, 2001, p. 235).

A aposta de Bracht⁵² (com o *movimentospensamento*), os conceitos de Gil⁵³ (como corpo de consciência e corpo de pensamento), a consciência encarnada de Manoel⁵⁴ (em sua perspectiva de tomar o movimento como linguagem) procuram construir um cenário que visa a “libertar o corpo”, entregando-o a si próprio, ao corpo impregnado pelas intensidades, penetrado pela consciência, ou seja, ao inconsciente do corpo tornado consciência do corpo (e não consciência de si ou consciência reflexiva de um “eu”).

⁵¹ O conceito de consciência de corpo se aproxima da ideia de cognição encarnada, de Thelen e seus colaboradores, apresentada por Manoel (2011), uma vez que ambas visam ser uma forma de se contrapor a ideia de corpo ancora em um único significante supremo.

⁵² 1999b.

⁵³ 2001, 2002b.

⁵⁴ 2011.

Corpo e movimento devem se situar em uma zona crepuscular, caminhando entre a sombra da razão e a luz do inconsciente. Isso permitiria à educação física estabelecer uma relação outra com os usos das práticas corporais. Teríamos um caminho para não ficar tão atrelados às práticas corporais em seu nível codificado, como alertado por Betti, como igualmente nos moveríamos a fim de pôr em xeque os três grandes estratos indicados por Deleuze e Guattari, pois, assim, se evita o ideal de harmonia do corpo, o seu roubo. Se o organismo, a significação e a subjetivação são o roubo do corpo, a construção experimental de um CsO é justamente a retomada do corpo por meio do encontro com suas potências. Dessa forma, a experimentação pode ser dividida em duas frentes: uma, a que pretende desconstruir os poderes sob cujos estratos são enclausuradas as intensidades; e outra, a que faz o trabalho ativo de criar um modo de existência, uma via de fluxo produtivo às forças vitais. Por um lado, despoluir o corpo, desestratificá-lo, requer que suas forças passem pela prova do eterno retorno;⁵⁵ de outro, elevar as forças a uma potência ainda desconhecida requer sempre prudência, pois, como já alertado por Deleuze e Guattari, cada experimentação traz consigo o risco de se cair na loucura.

Desta forma, segundo Bracht (1999), o desafio do projeto educativo seria saber “como culturalizar sem desnaturalizar” ou, então, como interpretar criticamente a cultura sem perder seu “fundo de natureza”. Partindo da paisagem cognitiva de Gil, podemos dizer que os conceitos de consciência do corpo e de corpo de consciência nos ajudam nesse desafio ao pressupor a ambiguidade de um corpo que é, ao mesmo tempo, “isso e aquilo”, natureza e cultura, inscrição e não-inscrição, sentido e falta dele (ALMEIDA, 2012).

O corpo intensivo como possibilidade para o campo

Termos a ideia desse corpo intensivo no horizonte cognitivo do campo da educação física nos parece salutar, pois ele parece ser a ampliação da ideia de corpo

⁵⁵ O termo *eterno retorno* é aqui empregado no sentido segundo o qual Yonezawa (2012, p. 155) interpreta o conceito de Nietzsche. Dirá o autor que o eterno retorno trata da ideia de que o mundo é, simultaneamente, eternidade e devir; “[...] ao mesmo tempo uno e vários. Contudo, precisamente, o mundo é apenas um, um só grande devir, que faz com que ele seja um grande paradoxo, retornando eternamente por força dos devires, mais do que uma sucessão de mudanças, que fariam do mundo algo de infinito, num desenvolvimento constante e linear”.

predominante na área, a do corpo empírico. Isso porque o corpo inscrição já possui em seu interior um corpo intensivo de potência, esperando para se transformar em corpo-empírico-transcendental, no corpo paradoxal, para usar os termos de Gil, o que nos permite desterritorializar o corpo de seus significantes supremos. Para que tal paradoxo se desencadeie, é preciso criar um espaço interior, no qual os movimentos paradoxais possam circular fora dos modelos sensório-motores habituais, que acabam enclausurando o corpo.

É pelo fato de o CsO se apresentar como uma política de experimentação que pretendemos abordá-lo neste tópico. Outra razão para nos valer do CsO é constituir ele uma prática de corpo intensivo a englobar o corpo paradoxal que, como já elucidado, é o ponto de partida para a construção do CsO. Isso posto, seguimos reafirmando que o corpo não é um organismo. O corpo é algo sobre o qual o organismo se impõe, mas não se limita ao que se lhe impõe. Dessa forma, para o campo da educação física, é importante problematizar os estratos, pois possibilita compor de forma mais complexa sua paisagem conceitual acerca das práticas corporais, em vez de ficar somente no plano dos códigos (o esporte, a dança, as lutas etc.), como denunciam Gomes-da-Silva, Sant'Agostino e Betti (2005). O objetivo é então se desfazer do organismo, pois, desta forma, podemos diluir a impregnação dos outros dois estratos presentes no corpo: a significação e a subjetividade. Trata-se, conforme Gil (2008, p. 188), de “desorganizar a ordem estratificada dos órgãos interiores do corpo”.

O CsO de Deleuze e Guattari impõe ao conceito de corpo, segundo Yonezawa (2013), uma grande transformação, mas sem que devamos tomá-lo como superfície de uma experimentação imanente e sem que isso parta da força intencional de um sujeito, de um corpo antropomorfizado e individual.

Para o autor, a experimentação em si, ou a fabricação de um CsO, partiria sempre de um encontro, sobretudo de intensidades, de potências, de forças vitais, afetos cósmicos. Em outras palavras, a singularidade de um corpo não está relacionada às suas especificidades privadas, individuais, mas às suas particularidades, ou seja, a seu conjunto irreduzível de partículas não totalizadas. O CsO é, portanto, um corpo feito de linhas desterritorializadas, elementos soltos e tomados à deriva. “Os órgãos se

distribuem sobre o CsO; mas, justamente, eles se distribuem nele independentemente da forma do organismo; [...] os órgãos não são mais do que intensidades produzidas, [...] ‘um’ ventre, ‘um’ olho, ‘uma’ boca” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 31).

De acordo com Almeida (2012), porém, não basta a hipersensibilização dos corpos, sua abertura; é preciso também que os fluxos de energia que o constituem apontem para uma determinada direção. Tal caminho é fornecido pela cultura, por meio de seus modelos de comportamento. Entre um polo e outro, constitui-se uma relação entre os poderes singulares do corpo intensivo, no qual se desenvolvem a criatividade e a expressão individuais, além dos significados coletivos do corpo, cuja finalidade é permitir a ele significar, mas também, acumular energia. Olhando para o campo da educação física, caberia a ela a difícil tarefa de manter a harmonia dessa dinâmica, nem pendendo demais para o polo da cultura, nem para o polo do que escapa a ela (é necessário operar com prudência, para lembrar Deleuze e Guattari). No primeiro caso, o corpo significa, ao mesmo tempo, demasiadas coisas e nada; ele vai e vem, atravessando as forças do mundo, jogando-o em um perigoso caos, pois “o pior não é permanecer estratificado – organizado, significado, sujeitado – mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz cair sobre nós, mais pesado do que nunca” (DELEUZE; GUATTARI 1996, p. 27).

No segundo, entramos na “desgraça” dos corpos e ficamos condenados a habitá-lo, pois partimos de um cenário que insiste na presença do corpo e na sua corporeidade (ou identidade corporal), de que não conseguimos nos livrar. O resultado de tal descompasso é que “[...] quanto mais sabemos sobre a cultura corporal de movimento, menos alcançamos seu objeto (o corpo)” (ALMEIDA, 2012, p. 14). Para a construção de um CsO, pautado na prudência, seria necessário fazer o seguinte:

Instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra. É seguindo uma relação meticulosa com os estratos que se consegue liberar as linhas de fuga, fazer passar e fugir os fluxos conjugados, desprender intensidade contínuas para um CsO (DELEUZE; GUATTARI 1996, p. 27).

Gil exemplifica a construção desse corpo intensivo a partir da dança. Para o filósofo, ela seria a expressão da impossibilidade de reduzir o corpo a uma linguagem, compondo-se como um desafio, um mecanismo de transgressão da seriedade

ameaçadora dos signos. A dança é “[...] a própria ridicularização dos signos e das formas que se considerassem sentido ou corpos” (GIL, 1997, p. 72). Por mais codificado que seja o gesto dançado, nunca se desligará por completo do “resto do corpo”, das imagens-nuas que o constituem. A dança apresenta um aspecto que escapa à semiotização; algum elemento que se situa aquém da representação e que, por consequência, não é da ordem dos movimentos atuais, codificados. Nas palavras do autor, nada falta ao gesto dançado, pois:

[...] fazem-nos captar um sentido que nenhum discurso simplesmente conceitual poderia pensar. Melhor: outras artes, como a pintura ou a música, permitem-nos também captar sentido não-traduzível por conceitos, mas a dança vai mais longe, articula o sentido e o não-sentido, faz-nos compreender o ‘real e o irreal’, ‘as conversões, as inversões, as diversões’, em suma, tudo o que um discurso lógico não deixaria coexistir no seu seio (2004, p. 186).

Para Almeida (2012), a tarefa de quem dança é sempre desembaraçar-se dos modelos sensório-motores interiorizados, já que estes impedem a constituição de outro corpo em que as intensidades possam ser conduzidas ao seu mais alto grau, à sua máxima potência de devir outro. A educação física poderia se valer desse mote do corpo intensivo produzido na dança e buscar aplicá-lo a outras práticas corporais. Contudo, como fazê-lo e como conseguir trabalhar com isso, de forma pedagógica, dentro do espaço-tempo da aula? Este é o grande desafio a ser pensado a partir do referencial teórico fornecido por Gil.

A crítica de Gil à Fenomenologia

Este ponto de análise se faz pertinente não só porque os estudos fenomenológicos⁵⁶ foram importantes para o campo da educação física ao oferecer uma nova paisagem conceitual para a compreensão do corpo e do movimento, mas também pelas ponderações críticas ao referencial fenomenológico de parte de Gil (1996; 1997; 2001; 2002b).

Outra característica dos estudos fenomenológicos da educação física, segundo Almeida, Bracht e Ghidetti (2013), é o fato de os argumentos girarem, basicamente, em torno das ideias de Maurice Merleau-Ponty, existindo pouco espaço para críticas ou, então, para se discutir “limites” de sua perspectiva. Por fim, ainda segundo os mesmos

⁵⁶ No campo da educação física, dentre os autores que estudaram a fenomenologia, podemos citar: Silvano Santin, Manuel Sérgio, Wagner Wey Moreira, Elenor Kunz e Terezinha Petrucia da Nóbrega.

autores, os estudos fenomenológicos presentes no campo da educação física não avançaram o bastante para explicar o trânsito entre corpo e linguagem, não ficando claro como ocorre “[...] a passagem da linguagem em estado nascente, como ato instituinte e criativo, para a sua sedimentação, constituída por significações correntes e pelas demais formas de expressão de um dado meio sociocultural” (ALMEIDA; BRACHT; GHIDETTI, 2013, p. 12),⁵⁷ ainda que o tema esteja presente na obra de Merleau-Ponty (FURLAN; BOCCHI, 2003).

É sobre este último ponto que Gil também se mostra importante. Sua filosofia do corpo é uma tentativa de explicar como se dá a relação entre corpo e linguagem. O que faremos aqui é situar essa relação utilizando tanto a paisagem conceitual proposta por Gil, quanto os conceitos fenomenológicos por ele expostos.

Se considerarmos a construção conceitual de Gil, poderemos identificar um eixo comum a muitos de seus conceitos (consciência do corpo, corpo de consciência, corpo de pensamento, espaço do corpo, pequenas percepções, imagem-nua). Percebe-se, nele, o esforço em fazer o que podemos chamar de transbordamento do interior. O movimento conceitual tem o seu ponto de partida no fundo dos corpos, no seu interior, no vazio que neles se pode produzir. Gil irá criticar justamente o vetor interpretativo que a fenomenologia produziu para compreender o mundo. Para o filósofo, o conceito de consciência, por meio da intencionalidade, faz exatamente o movimento contrário, partindo do exterior para o interior, uma vez que a consciência é sempre uma “consciência de alguma coisa”. Expliquemos mais detidamente esta última passagem.

Para Gil (2001), uma das críticas à fenomenologia está ligada à consciência do corpo, uma vez que ele a define de modo completamente diferente do que entende por consciência fenomenológica. Isto porque, quaisquer que tenham sido as variações e os acréscimos que Husserl tenha introduzido na ideia de consciência com a intencionalidade, ele nunca teria rejeitado a imagem da “[...] consciência como visar do mundo ou de abertura da consciência ao mundo, nomeadamente, ao mundo da

⁵⁷ Para Almeida, Bracht e Ghidetti (2013, p. 8), “se, em “Fenomenologia da percepção”, predominou a rígida independência da percepção em relação à linguagem, nos textos após “Fenomenologia da Percepção” vai prevalecer uma “enformação” cultural do campo perceptivo. Nessa época, Merleau-Ponty é mais explícito quanto à ideia de que não há um campo puro de fenômenos sensíveis a descrever, já que o sujeito da percepção apenas pode fixar os dados da percepção recorrendo à linguagem.

percepção” (GIL, 2001, p. 176). A consciência como “consciência de” perpetuou-se no centro da concepção fenomenológica da consciência, tanto de Husserl quanto de seus seguidores.

A fenomenologia nunca teria considerado a consciência fora da intencionalidade. Segundo Gil (2001), a consciência não se abriria somente “para frente”, para se centrar em um objeto que, na percepção, deveria possuir uma materialidade (ou, nas palavras do autor, aparecer em “carne e osso”). Assim, o movimento de sentir o mundo (de abertura) é feito do exterior para o interior. Há ainda outro tipo de abertura a ser considerado, o da que se move “para trás”, em direção ao corpo que se abrirá ao mundo por meio da consciência do corpo, perfazendo, assim, o caminho do interior para exterior. Em síntese, nas palavras do autor:

A consciência do corpo abre-se em direção a um mundo «primitivo», «selvagem» ou «originário», para empregarmos ainda a terminologia fenomenológica. No entanto, este mundo não comporta abismos psicológicos nem se limita apenas ao campo dos movimentos corporais. A consciência do corpo não acaba no corpo. Mergulhamos no corpo, a consciência abre-se ao mundo; já não como «consciência de alguma coisa», já não segundo uma intencionalidade que faria dela a doadora do sentido, não pondo um objecto diante de si, mas como adesão imediata ao mundo, como contacto e contágio com as forças do mundo. Em suma, este mundo já não é o «mundo» da fenomenologia (GIL 2001, p. 177).

Acreditamos, por isso, que Gil não discordará da sentença fenomenológica que vê o movimento como a linguagem do homem perante o mundo. Contudo, a forma como tal movimento é produzido é o ponto de divergência entre a perspectiva fenomenológica e a paisagem conceitual fornecida por Gil. A divergência reside, basicamente, na concepção de consciência responsável pelo engendramento desse movimento. Como acabamos de ver, enquanto na fenomenologia tal movimento tem sua sentença de execução orientada pela intencionalidade - partindo de um estímulo externo para só então iniciar o movimento -, para Gil o movimento nasce prioritariamente no interior do corpo. Neste sentido, outro elemento desconsiderado pela fenomenologia é o que ele chamará de movimento puro.

Gil⁵⁸ o apresenta como não-expressivo, por lhe faltar a impulsão das imagens emocionais (de estímulos externos), não considerando a força das emoções senão como pura energia cinestésica. Isto permite “a reorganização dos movimentos corporais sem

⁵⁸ Id., 2008.

ter de recorrer a elementos exteriores: porque os movimentos actuais do corpo têm a sua origem no plano virtual e nas tensões que aí nascem”⁵⁹.

É toda a concepção tradicional (fenomenológica) da linguagem pré-verbal (ou originária) e das suas relações com o verbal que é preciso reformular:

Não devemos ver no pré-verbal uma camada de sentido dando-se numa ‘compreensão antepredicativa’ de um sujeito constituinte ou de um ‘corpo-sujeito’ operador de sínteses originárias – camada sobre a qual se ergueriam a linguagem e as suas ‘idealidades’. Sabemos a que aporias esta concepção fenomenológica da ‘constituição’ conduziu⁶⁰.

O pré-verbal (o que está por se significar) não surge senão retrospectivamente, por retroação da linguagem sobre a massa amorfa de sentido que lhe deu origem. Não poderíamos, assim, afirmar que tal massa - amorfa de sentido - existiria antes da linguagem, já que o sentido surge somente graças à relação semiótica. Contudo, o que permite afirmá-lo é que a própria linguagem descobre a massa amorfa retrospectivamente, depois da sua própria constituição enquanto sistema de signos. Gil afirma, ainda, que não se pode negar que há todo um sistema biológico cuja constituição não dependeu da linguagem, ainda que só por causa dela ele tenha adquirido sentido e significado. Assim, para o filósofo “[...] não há pre-verbal antes da linguagem que só por referência a si própria o afirma”⁶¹. Conforme o pré-verbal se organiza em sistema de signos (fala-se, dessa forma, de uma “linguagem pré-verbal”), na medida em que se semiotiza, é sempre por referência à metalinguagem que o descreve (a linguagem articulada), pela qual são apreendidos os seus signos e as suas significações. Entretanto:

[...] se concebermos o pré-verbal como um *pós-preverbal*, talvez possamos superar estas dificuldades. Seria realmente quanto *pré* que ele se constituiria *após* ou *com* a linguagem: esta segrega e expulsa, para se estabelecer como autónoma, toda uma ganga não-verbal (gestual, prosódica, sensorial) que deixa flutuar à sua volta e que continua a alimentar-se⁶².

Partindo da premissa de idealizar o pré-verbal como um pós-preverbal, temos elementos para traçar um paralelo, no campo da educação física, com a produção de Elenor Kunz, importante representante da fenomenologia no campo. Podemos dizer que sua perspectiva se aproxima da de Gil ao defender que uma perspectiva de movimento baseada no mecanicismo limita a potência do movimento do corpo e a capacidade de

⁵⁹ Ibid., p. 49.

⁶⁰ Id., 1996, p.96

⁶¹ Ibid., p. 97.

⁶² Ibid.

experimentar o mundo. Contudo, irão se distanciar na forma de conceber tal experiência, a de sentir o mundo, pois para Kunz e Surdi (2010) primeiro “o ser sente para depois ser um ser que conhece”. Para estes – Kunz e Surdi -, há um sentir que ocorre fora da linguagem, pois estaria dentro do pré-verbal (da concepção fenomenológica), da experiência antepredicativa, enquanto para Gil essa relação (sentir-conhecer) acontece concomitantemente, uma vez que está dentro do *pós-preverbal*, ou seja, ocorre por retroação.

A relação entre o verbal e o não-verbal

A forma como se ligam o não-verbal e o verbal tem ocupado autores da área, como Bracht (2012), Gomes-Da-Silva, Sant'Agostino e Betti (2005), Feinsterseifer e Pich (2012). Gomes-Da-Silva, Sant'Agostino e Betti (2005) afirma, embasado em Pignatari (1979), que a semiótica peirceana possibilita estabelecer uma relação entre códigos diferentes, entre linguagens diversas; possibilita também “ler” o mundo não-verbal (um quadro, uma dança, um filme, por exemplo) e ensina a “ler” o mundo verbal e a relação com o mundo não-verbal. Assim, segue o autor, é possível vislumbrar a possibilidade de superação da dicotomia entre o verbal e o não-verbal, tanto quanto superar a contradição entre teoria e prática na educação física, como apontado por Betti (1994) quando afirma que a prática da educação física é corporal, mas a teorização sobre esta prática se dá pelo verbal. Isto se deve ao fato de ser no processo de semiose entre linguagens (que associa/encadeia signos de diversos tipos) que se produz o conhecimento. Já Feinsterseifer e Pich (2012) entenderam que, por ser um ser de linguagem que se dá nas palavras, o ser humano é, portanto, sua linguagem. Entretanto, ser um ser de linguagem implica sempre, para o ser humano, o confronto com a sua inapreensibilidade última. Seguindo Gagnebin (2009), os autores argumentam que o homem é, essencialmente, um ser de linguagem; contudo, a linguagem que o define lhe escaparia de maneira igualmente essencial. Dessa forma, compreendem inexistir um ponto de vista exterior do qual poderíamos objetificar a linguagem. Para o problema da relação entre as mais distintas linguagens humanas, assim como a tradução da linguagem muda da natureza para a linguagem nomeadora do homem, segundo Feinsterseifer e Pich (2012), o conceito de tradução é de grande valia, pois, embora

Walter Benjamin não tenha lançado mão do conceito de tradução para demonstrar a relação entre as diferentes linguagens das quais o ser humano é capaz, os autores acreditam ser o conceito da traduzibilidade uma ferramenta teórica valiosa para pensar a tradução entre as diferentes linguagens humanas.⁶³ Para Bracht (2012), por fim, a questão estaria, por um lado, na relação entre a linguagem (vinculada à palavra) e outros significantes e, por outro, na possibilidade de se integrarem à construção de significados. Entre tais significantes, podemos incluir o corpo. Na perspectiva da linguagem como representação, o corpo foi relegado à condição de ser representado como um objeto (da natureza) pela consciência.

Para estes autores, a relação entre o verbal e o não-verbal leva em conta que na linguagem algo lhe escapa, mas, ao mesmo tempo, a ajuda a se constituir. Neste sentido, Betti (2007a, p. 209) irá propor as seguintes questões:

- “[...] onde estariam os signos que não se “incorporaram” como formas simbólicas?
- De onde vêm as significações que se incorporam nas formas simbólicas?
- Há então um processo anterior de produção de significações?”

A hipótese que apresenta, embasado na semiótica peirceana, é a de que, a partir das categorias da experiência, qualquer gesto (corporal) é um “quase-signo” (primeiridade), quer dizer, possui potencial para ser signo, para um dado indivíduo, para um dado grupo social ou para uma dada cultura. Contudo, como o próprio autor argumenta, não está claro como este “quase-signo” se faz signo. Para o filósofo português, a resposta aos questionamentos de Betti, bem como o caminho traçado pelo “quase-signo” para se tornar um signo, estariam nas “pequenas percepções” e nas “imagens-nuas”.

Se tomarmos por base as categorias de experiência de Pierce, poderíamos dizer que a imagem-nua está compreendida entre a primeiridade e a secundidade, por se tratar de uma imagem percebida em sua nudez material, sem ser acompanhada de significação ou de palavras que a designem (signifiquem). Tanto as categorias de experiência quanto

⁶³ Aqui, vale o destaque: a ideia de traduzibilidade entre as linguagens de Walter Benjamin, apresentada nesse texto de Feinsterseifer e Pich (2012), seria realizada pelas pequenas percepções, pois são elas, para Gil (1996), as operadoras da tradução da linguagem não-verbal em outra linguagem verbal ou não-verbal.

o conceito de Gil representam experiências diretas não mediatizadas pelo crivo cognitivo. A imagem-nua não pode atingir o nível da terceiridade, pois, se assim o fizesse, se descaracterizaria. O que pode ocorrer é parte do significado de uma imagem-nua ser captada pelas pequenas percepções e acabar por ser apreendida pela consciência sintetizadora, tocando a memória, uma vez que essa percepção ocorre sempre por retroação.

Podemos dizer, a partir da perspectiva teórica do filósofo português, que a significação circula pelo campo de intensidades das imagens-nuas, assim como um vazio que suscita o apelo ao ar (ao sentido), tendo parte de seu significado pinçado, recortado pelas pequenas percepções para cruzar a fronteira do não-verbal para o verbal (deixando de ser uma massa amorfa de sentido). Gil⁶⁴ dirá que tudo passa pelas pequenas percepções como se elas franqueassem a barreira dos recortes do sentido, do conteúdo pela expressão, consistindo, dessa maneira, numa interpretação a compreender a totalidade do sentido que aparece encarnado, esquematizado-o na imagem-nua: “[...] as pequenas percepções substituem assim a linguagem verbal que, enquanto interpretante, fornece habitualmente às imagens o complemento de sentido que lhes falta para serem compreendidas”⁶⁵.

A imagem-nua surge desse processo de retroação e corte. Para o autor, seria como no sonho, em que “[...] a representação de coisa mais a representação de palavra correspondente se cindem deixando a representação da coisa só privada das palavras”⁶⁶. A imagem-nua acaba por se separar da expressão verbal e procura dizer por seus meios próprios. A imagem-nua, quando se corta da gama verbal e se constitui como pré-verbal, arrasta consigo infinitas pequenas percepções que a ligam, por outro lado, à linguagem e a outras imagens-nuas. A imagem-nua não é apreendida isoladamente da esfera da linguagem, mas circundada por uma nuvem de pequenas percepções, que são os traços das suas antigas ligações ao sentido verbal (ainda que virtual). Sua nudez é justamente a condição de sua aderência às camadas expressivas, por meio das pequenas percepções.

⁶⁴ 1996.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 106.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 103.

De acordo com Almeida (2012), ao “incorporar” a linguagem, ou ao misturá-la aos infrassentidos que emanam do próprio corpo, as noções de imagens-nuas e de pequenas percepções possibilitam pensar que a linguagem e o corpo não são instâncias opostas ou cuja inter-relação funcione de acordo com o modelo causal, mas que a linguagem é uma atividade encarnada e uma abertura para o mundo. Dessa maneira, o corpo, como tradutor ou decodificador, não é simples receptáculo (portanto, passivo) da linguagem. Sobre ela há a sua “marca”, que exprime, por assim dizer, a inelutável irrupção da sua natureza na própria cultura. Neste sentido, a compreensão do não-verbal como pós-pré-verbal evita as aporias de compreender a expressão corporal independente da linguagem (como um antipredicativo puro, como a coisa em si), como se ela esgotasse todo o seu sentido nos movimentos do corpo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria de Gil se mostra um fértil campo teórico ao nos apresentar uma paisagem cognitiva na qual podemos vislumbrar que somos, de fato, sujeitos encarnados, para retomar o conceito de Najmanovich, e que nossa textura corporal não é constituída por uma concepção de consciência que diz ter um corpo. Gil se coloca como uma alternativa ao construcionismo radical que sustenta o limite culturalista; suas reflexões se somam, assim, às de outros autores no campo da educação física (Edson Manoel, Elenor Kunz, Felipe Almeida, Mauro Betti, Paulo Feinsterseifer, Santiago Pich, Valter Bracht), que comungavam da mesma preocupação: a cultura como único fio orientador das práticas corporais. A linguagem, nesse cenário, tem uma função somente descritiva, sendo o corpo passivo no processo interior de significação. A perspectiva de Gil nos permite indicar um caminho que, como indicam Feinsterseifer e Pich (2012), nos permite explorar os limites da linguagem e sua relação com o “sem sentido” do corpo sem que para isso se abra mão da sua racionalidade (linguagem).

O que esses autores têm em seu horizonte é uma educação física menos preocupada com a repetição e mais interessada na experimentação. Por isso, cada um deles lançará mão das mais distintas bases teóricas a fim de orientar a busca por esse outro modelo de corpo, a fim de que essa paisagem conceitual possa, na sequência, refletir-se nas práticas corporais. Edson Manoel se valerá do conceito de cognição encarnada para dizer que a cognição não é somente uma forma abstrata e simbólica de conceber ideias acerca do que seria o mundo, mas para atuarmos sobre ele. Elenor Kunz se utiliza de aspectos da fenomenologia da percepção de Merleau Ponty para se opor à concepção de corpo e de movimentos pautada na mecanicidade. Almeida (2011), ao falar do corpoinscrição como concepção predominante de corpo no campo da educação física e da possibilidade do corpo paradoxal como forma de se desviar de tal cenário, inicia o debate ao qual procuramos dar continuidade neste trabalho. Betti também aposta na fenomenologia; porém, é na perspectiva semiótica de Charles Peirce que irá se apoiar para orientar as tarefas pedagógicas da educação física. Pich e Feinsterseifer (2012) partem da concepção de Benjamin para pensar o movimento humano, com vistas a tensionar o entendimento tradicional do empreendimento educacional pautado no conhecimento de caráter discursivo e procuram, a partir disso, revalorizar os saberes

não-discursivos e de caráter estético. Bracht (2012) buscará, na teoria estética de Theodor Adorno e na experiência estética de Hans-Georg Gadamer, as ferramentas teóricas necessárias para compreender a potência do movimento e sua relação com o conhecimento.

Nosso intuito, com este trabalho, foi seguir caminho semelhante: apresentar mais um caminho para a construção de uma educação física pautada também em práticas de uma experimentação corporal mais intensa e que não esteja embasada na concepção já enraizada nesse campo. Assim, a paisagem conceitual fornecida por Gil nos impede de cair no construcionismo radical que se apresenta no limite culturalista. Limite este que insiste na presença do corpo. Quando se tem um corpo próprio, autônomo, localizado no espaço, como o corpo da medicina ou do desporto, com seus contornos definidos e funções impostas pelo trabalho social, acabamos por recair no que ele⁶⁷ chamará da desgraça dos corpos; ou seja, quando estamos no pleno controle de nosso corpo identitário, somos condenados a habitá-lo, e talvez soframos perversão maior, sendo condenados a amá-lo. Sobre habitar o corpo, dirá:

É verdade que se pode dizer «a casa é nosso corpo». Melhor é pensar que «o nosso corpo é uma casa», porque se reverte a metáfora nascendo uma série de enigmas. Se vivemos o corpo como uma casa, o que significa «habitar»? Habitar o corpo – eis o enigma. Se habitamos o nosso corpo como este habita uma casa, é nas múltiplas torções e fragmentações do corpo que devemos procurar o que o arquitecto faz das matérias de expressão de modo a construir um plano consistente onde possa multiplicar ao infinito as suas obras. Essas torções, fragmentações e reversões definem uma primeira relação de osmose entre o corpo intensificado do arquitecto e o plano da imanência. A intensificação atinge o bloco de sensações formadas pelo espaço transformado pela matéria de expressão trabalhada precisamente pelos movimentos de torção e reversão do corpo (que entra ele próprio em devir matéria de expressão). Ora esse trabalho se confunde com o traçar do plano; esse movimento traça ao mesmo tempo o plano – por isso a casa ou edifício tem um interior composto de outro planos por onde circula o ponto-corpo. O CsO do processo criativo da arquitectura é feito por muitas superfícies que constituem os tantos CsO (fragilidade do plano, espaço encaixados com as cascas de uma cebola)⁶⁸.

O corpo é feito para desaparecer, porque ele existe mais quando não existe. E ele pode, assim, devir o mundo, libertando a vida⁶⁹. Devemos, então, de acordo com o

⁶⁷ Cf. Gil (2002b).

⁶⁸ Id., 2008, p. 196.

⁶⁹ Id., 2002b.

autor⁷⁰, nos mover para o movimento de abertura do corpo, porque este se encontra fechado, insensível às pequenas percepções, educado para as tarefas mais exigentes e rigorosas da realidade. Abrir o corpo é torná-lo hipersensível, despertar nele toda a sua capacidade de hiperpercepção e transformá-lo em máquina de pensar, ou seja, reativá-lo enquanto corpo paradoxal, que é o que os mais diversos regimes de poder sobre o corpo tentam apagar, num esforço de produzir um corpo unitário, sensato, finalizado das práticas e das representações sociais que lhe são necessárias.

A proposição teórica de Gil nos permitiu chegar a conclusões semelhantes às de Feinsterseifer e Pich (2012), quando afirmam que deveríamos revisar a concepção de conhecimento que impera no saber escolar. É o saber estético a ser também desenvolvido, e não um modelo no qual a dimensão cognitiva está no topo. A prática de experimentação, o acesso ao plano da sensibilidade, as expressões linguísticas não-discursivas fornecem ao aluno outra leitura de mundo. Outro elemento a ser levado em conta é que o movimento também pode ser uma via legítima da produção de conhecimento. Trata-se, assim, de incluir no processo pedagógico a preocupação com a dimensão das experiências estéticas.

Consideremos também o que diz Bracht (2012), ao relatar que a ênfase na experiência estética não corresponde a uma negação do ensino das técnicas corporais construídas historicamente, ainda menos reduzir as aulas a isso. O autor compreende ser fundamental o avanço proporcionado pela ideia de ampliar, para a dimensão conceitual, o conhecimento a ser veiculado pela educação física escolar. Contudo, como relata Betti (2007a), é preciso admitir que a abordagem culturalista, malgrado suas potencialidades, produziu também ambiguidades.

Como último ponto, debatemos a expressão “escapa à linguagem”. A expressão em questão é motivada, neste trabalho, por uma busca de compreensão de corpo que “escapa à linguagem”, ou seja, ela não é capaz de traçar o contorno desse corpo, não é capaz, para usar as palavras de Mauro Betti, de atingir o corpo. Contudo, passamos a nos perguntar: o corpo escapa à linguagem? De que linguagem o corpo escapa? Em última instância, qual é o conceito de linguagem que sustenta essa expressão?

⁷⁰ Id., 2001.

Parece-nos que o conceito de linguagem atribuído à expressão “escapa à linguagem” pertence à linguagem ligada aos três grandes estratos de Deleuze e Guattari. Ela é sinônimo, especialmente, de significação (também avaliamos que cultura, neste texto, tem o mesmo significado, cultura = significação). Assim, aquilo de que dizemos que o corpo pretende escapar não é a linguagem, mas a significação. É dessa obsessão de interpretar a todo o instante o corpo, de sermos capazes de dizer tudo o que se passa pelo corpo que pretendemos escapar. Isso porque há no corpo todo um fluxo energético/intensivo que não se pode interpretar no sentido de se dizer para onde ele irá; não se pode prever; não se pode significar. Agora, por que então não escapa à linguagem? Bem, se considerarmos o conceito de linguagem encarnada que Gil se propõe a construir, é possível dizer que não há como o corpo escapar à linguagem. Isto se deve ao fato de a linguagem estar presente nos fluxos intensivos, pois eles ainda não são significação, mas são eles que permitem significar. Seguindo as palavras de Gil (1996), podemos dizer que o pré-verbal (ou seja, o que está por se significar) não surge senão retrospectivamente, por retroação da linguagem sobre a massa amorfa de sentido que lhe deu origem. Não poderíamos, assim, afirmar que tal massa, amorfa de sentido, existiria antes da linguagem, já que o sentido surge somente graças à relação semiótica. Contudo, o que permite afirmá-lo é que a própria linguagem descobre a massa amorfa retrospectivamente, depois da sua própria constituição enquanto sistema de signos. Assim, acreditamos ser possível dizer que: escapamos da significação, mas não da linguagem.

Encerramos indicando que ainda há muito a se aprofundar na filosofia do corpo de Gil. O autor apresenta, a nosso ver, um campo conceitual que permite explorar, por exemplo, as aporias fenomenológicas indicadas por Almeida, Bracht e Ghidetti (2013). Neste trabalho, acreditamos ter iniciado a discussão. Gil trava com a semiótica um intenso debate: ele poderá ser observado com mais atenção, uma vez que esta é uma ferramenta teórica já disseminada no campo da educação física. Podemos, ainda, buscar compreender melhor os diversos usos do campo a linguagem, aprofundando mais o que dela temos compreendido. Estas são apenas algumas indicações de empreitadas para futuros trabalhos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, F. Q. Educação física, corpo e epistemologia: uma leitura com o filósofo José Nuno Gil. In: *Atos de Pesquisa em Educação*, Blumenau, v. 7, n. 2, p. 329-344 mai./ago. 2012.

ALMEIDA; F.; BRACHT, V.; GHIDETTI, F. F. A presença da fenomenologia na educação física brasileira: implicações para o estudo do corpo e outras problematizações. In: *Educación Física y Ciencia*, Buenos Aires, v. 15, n. 2, p. 1-16, dic. 2013.

BÁRTOLO, J. *Corpo e sentido: estudos intersemióticos*. Livros LABCOM: Covilhã, 2007.

BETTI, M. O que a semiótica inspira ao ensino da educação física. In: *Discorpo*, São Paulo, n. 3, out. 1994. p. 25-45.

_____. Por uma teoria da prática. In: *Revista Motus Corpus*, Rio Claro, v. 3, n. 2, dez. 1996.

_____. Corpo, cultura, mídias e educação física: novas relações no mundo contemporâneo. In: *Lecturas Educación Física y Deportes*, Buenos Aires, v. 10, n. 79, 2004. p. 1-9.

_____. *Corpo, motricidade e cultura: a fundação pedagógica da Educação Física sob uma perspectiva fenomenológica e semiótica*. 2006. Tese (Pós-Doutorado em Educação Física) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

_____. Educação física e cultura corporal de movimento: uma perspectiva fenomenológica e semiótica. In: *Revista da Educação Física*, Maringá, v. 18, 2007a. p. 207-217.

_____. Por uma didática da possibilidade: implicações da fenomenologia de Merleau-Ponty para a educação física. In: *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, Campinas, v. 28, 2007b. p. 39-53.

BETTI, M.; GOMES-DA-SILVA, P. N.; GOMES-DA-SILVA, E. Uma gota de suor e o universo da Educação Física: um olhar semiótico para as práticas corporais. In: *Kinesis*, Santa Maria, v. 31, n.1, jan./jun. 2013. p. 91-106.

BRACHT, V. A constituição das teorias pedagógicas da educação física. In: *Cadernos do CEDES*, Campinas, v. 19, n. 48, 1999a. , p. 69-88.

_____. *Educação física e ciência: cenas de um casamento (in)feliz*. Ijuí: Ed. Unijuí, 1999b.

_____. Saber e fazer pedagógicos: acerca da legitimidade da educação física como componente curricular. In: CAPARROZ, F. E. (Org.). *Educação Física Escolar: política, investigação e intervenção*. Vitória: Proteoria, v. 1, 2001. p. 67-79.

_____. Corporeidade, cultura corporal, cultura de movimento ou cultura corporal de movimento. In: NÓBREGA, T. P. (Org.) ; SILVA, A.M. (Orgs.) ; LIMA, H. L. A.; BIELLA, J.; MELO, J.P. ; FENSTERSEIFER, P. E. ; MUCHAIL, S. T. ; BRACHT, V. . *Epistemologia saberes e práticas da educação física*. João Pessoa: editora da UFPB, 2006. p. 97-105.

_____. *Corpo, Movimento, Conhecimento, Educação e Educação Física: Uma Exploração Filosófica*. 2012. 53f. Tese (Pós-doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

BRACHT, V. Coletivo de autores: a cultura corporal em questão. In: CASTELLANI FILHO, L. et al. *Metodologia do ensino de educação física*. São Paulo: Cortez, 2009. p. 184-198. Entrevista concedida a Ana Rita Lorenzini em 29 de novembro de 2001.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*, v. 3, Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

DEMO, P. *Pesquisa Participante: saber pensar e intervir juntos*. Liber Livro Editora. 2008.

FENSTERSEIFER, P.; PICH, S. Ontologia pós-metafísica e o movimento humano como linguagem. In: *Impulso*, Piracicaba, v. 22, n. 53, jan./abr. 2012. p. 25-36.

FERREIRA, M. G. Teoria da Educação Física Brasileira: bases epistemológicas e propostas pedagógicas. In: *As ciências do esporte no Brasil*. FERREIRA, A. F.; GOELLNER, S. V.; BRACHT, V. (Orgs). Campinas, SP: Editora Autores Associados. 1995. p. 195-224.

FURLAN, R.; BOCCHI, J. C. O corpo como expressão e linguagem em Merleau-Ponty. In: *Estudos de Psicologia*, Campinas, v. 8, n. 3, ago. 2003. p. 445-450.

GHIDETTI, F. F. *A teoria do “se-movimentar” humano em questão: limites e possibilidades para uma teoria da educação física*. 2012.168 f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Centro de Educação Física e Desportos, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória.

GHIDETTI, F. F. Notas sobre o Teorizar em Educação Física: um olhar sobre a contribuição de Valter Bracht ao Debate Epistemológico. *Movimento*, Porto Alegre, v. 19, n. 03, p. 257-274, jul./set. 2013.

GHIDETTI, F. F., BRACHT, V., ALMEIDA, F. Q. (2013). A presença da fenomenologia na/da Teoria do Se-Movimentar Humano (TSMH) brasileira. In: *Pensar a Prática*, Goiânia, v. 16, n. 3, jul./set 2013. p. 886-902.

GHIRALDELLI JÚNIOR, P. Indicações para o estudo do movimento corporal humano da educação física a partir da dialética materialista. In: *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, Campinas, p. 197-201, 1990.

GIL, J. N. *Espaço interior*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

_____. *A imagem-nua e as pequenas percepções: estética e metafenomenologia*. Lisboa: Relógio d'água, 1996.

_____. *Metamorfoses do corpo*. Lisboa: Relógio d'água, 1997.

_____. *Movimento total: o corpo e a dança*. Lisboa: Relógio d'água, 2001.

_____. Ele foi capaz de introduzir no movimento dos conceitos o movimento da vida: Entrevista com José Gil. In: *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 27, n. 2, jul./dez. 2002a. p.205-224.

_____. O corpo paradoxal. In: LINS, D.; GADELHA, S. (Org.). *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002b. p. 131-147.

_____. Abrir o corpo. In: FONSECA, T.M.G.; ENGELMAN, S. (Org.). *Corpo, arte e clínica*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. p. 13-28.

_____. *Monstros*. Lisboa: Relógio d'água, 2006.

_____. O imperceptível devir da imanência: sobre a filosofia de Deleuze. Lisboa: Relógio d'água. 2008.

GOMES-DA-SILVA, E.; SANT'AGOSTINO, L.H.F.; BETTI, M. Expressão corporal e linguagem na Educação Física: uma perspectiva semiótica. In: *Revista Mackenzie de Educação Física e Esporte*, São Paulo, v. 4, n. 4, ago., p. 29 -38, 2005.

KUNZ, E. *Transformação didático-pedagógica do esporte*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

_____. Ciências do esporte, da educação física e do movimento humano: prioridades, privilégios e perspectivas. In: CARVALHO, Y.; LINHALES, M. (Org.). *Política científica e produção do conhecimento em educação física*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2007. p. 87-106.

LEITE, V. C. *Corpo impregnado pela arte: implicações no campo da educação*. In: 32ª Reunião Anual da ANPED, 2009, Caxambu/MG. *Anais da 32ª Reunião Anual da ANPED: Sociedade, cultura e educação: novas regulações*. Rio de Janeiro: ANPED, 2009. v. 32. p. 1-15.

MANOEL, E. Formação de professores: A necessidade da Experiência, a Experiência da Complementaridade. In: GIMENEZ, R; TEODORO DE SOUZA, M.; (Org.). *Ensaio sobre a formação profissional em educação física*. Várzea Paulista, SP: Fontoura, 2011. p. 99-126.

NAJMANOVICH, D. *O sujeito encarnado: questões para pesquisa no/do cotidiano*. Editora DP&A. 2001.

ORTEGA, F. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

SOARES et al. *Metodologia do Ensino da Educação Física*. São Paulo: Cortez, 1992.

SURDI, A. G; KUNZ, E;. Fenomenologia, movimento humano e a educação física. *Revista Movimento*, Porto Alegre, v. 16, n. 4, p. 263-290, out./dez. 2010.

SURDI, A. G; KUNZ, E. A Fenomenologia como Fundamentação para o Movimentos Humano Significativo. *Revista Movimento*, Porto Alegre, v. 15, n. 02, p. 187-210, abr/jun. 2009.

YONEZAWA. F. H. *O Bailarino dos afetos: corporeidade dionisíaca e ética trágica em Gilles Deleuze e na companhia de Nietzsche*. 2013. 287. Tese (Doutorado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP.