



Uma Fenomenologia da Corporeidade: o acesso às mais secretas modalidades do ser

A Phenomenology of Corporeality: access to the most secret modalities of being

Mônica CLEMENTE

monicaclemente1965@gmail.com

Abstract. *This article aims to present the Integrative and Complementary Practice in Health (PICS) of Family Constellations, a phenomenological approach aligned with Merleau-Ponty's phenomenology, as an epistemological path for analyzing the letters of Antonin Artaud written at the Rodez sanatorium, particularly with regard to the Western intellectual trajectory that split the body and mind, transforming the innumerable states of being into mental illnesses. The goal is to demonstrate how this PICS, by taking the body as the subject of experience, reveals dimensions of the irrational, unconscious, dreamlike, and primitive as modalities of being. For this reason, this practice is a significant path to overcoming the mind-body dualism and to analyzing contexts of intersubjectivity that manifest in the body.*

Keywords: *Corporeality. Phenomenology. Family Constellation. Antonin Artaud. Psychiatric Reform.*

Resumo. Este artigo tem como proposta apresentar a Prática Integrativa e Complementar em Saúde (PICS) das Constelações Familiares, uma abordagem fenomenológica alinhada à fenomenologia de Merleau-Ponty, como um caminho epistemológico para a análise das cartas de Antonin Artaud escritas no sanatório de Rodez, particularmente no que diz respeito ao itinerário intelectual ocidental que cindiu o corpo e a mente transformando os inumeráveis estados de ser em doenças mentais. O objetivo é demonstrar como essa PICS, ao tomar o corpo como sujeito da experiência, revela dimensões do irracional, inconsciente, onírica e primitiva como modalidades do ser. Por esse motivo, essa prática é uma via significativa para a superação do dualismo mente-corpo e para a análise de contextos de intersubjetividade que se manifestam no corpo.

Palavras-chave: Corporeidade. Fenomenologia. Constelação Familiar. Antonin Artaud. Reforma Psiquiátrica.



Recebido: 13/10/2024 Aceito: 31/03/2025 Publicado: 09/04/2025

DOI:10.51919/revista_sh.v1i0.471

1. Informações gerais

Conforme Merleau-Ponty, em sua obra “Fenomenologia da Percepção” (2006), para perceber algo é necessário habitá-lo, já que a consciência “não é transparente a si mesma, mas contaminada pelo engajamento no mundo, engajamento que só é possível, em última instância, pelo corpo na relação com o outro” (Nóbrega, 2016, p. 29). O corpo, portanto, não é apenas um objeto no mundo, mas o sujeito da experiência, sendo a corporeidade intrinsecamente ligada à subjetividade: a maneira como vivemos molda nossa percepção e, ao mesmo tempo, nossa percepção molda como vivemos (Merleau-Ponty, 2006, p. 417; 445-7).

Com base nessa perspectiva, este artigo investiga o corpo como itinerário privilegiado para acessar dimensões como o irracional, o inconsciente, o onírico e o primitivo, aspectos também presentes nas concepções de Antonin Artaud – em seu Teatro da Crueldade – e que foram considerados motivos de uso interno em sanatórios. Parti do pressuposto de que o corpo é uma convergência de contextos de intersubjetividade que atuam e se revelam através dele.

Para explorar essa convergência, destaquei uma Prática Integrativa e Complementar em Saúde (PICS) que oferece um campo de experiências singulares, onde o corpo é tratado como o sujeito da experiência: as constelações familiares, desenvolvidas por Bert Hellinger. Inserida no que se pode chamar de uma abordagem fenomenológica, essa PICS visa revelar dinâmicas ocultas nas interações familiares, intergeracionais e com o mundo, que aqui chamo de contextos de intersubjetividade. Durante a constelação, os participantes assumem posições ou papéis representando membros da família ou aspectos de suas vidas, sem a preocupação de reencená-los, como ocorre no psicodrama. O foco está no modo como as pessoas se relacionam dentro de diversos sistemas. Através de um processo de “ação simbólica”, as dinâmicas vão se desvelando na consciência dos representantes, expressando-se em gestos, movimentos carregados de afetos e disposições no espaço. Com isso, vai se configurando um caminho de conhecimento fenomenológico que permite compreensões sobre os efeitos das relações nas pessoas, reveladas em suas camadas mais profundas pelo corpo dos representantes em movimento. Seu enfoque, portanto, não está nas questões ou patologias intrapsíquicas, mas na operação da consciência que revela dinâmicas relacionais que favorecem ou prejudicam o viver. Dessa forma, Hellinger definiu a Constelação Familiar como uma ajuda à vida.

Esse enfoque, no qual o corpo é compreendido como uma convergência de relações e dimensões, estruturou a análise das cartas do sanatório de Rodez, escritas por Artaud, particularmente no que diz respeito ao itinerário intelectual ocidental que cindiu o corpo e a mente transformando os

inumeráveis estados de ser em doenças mentais. Vale destacar que, antes das cartas, Artaud desejava escrever um livro perturbador que conduzisse os homens “aonde eles jamais haveriam consentido ir, a uma porta simplesmente contígua com a realidade” (Artaud IN Silveira *et al.*, 1987, p. 08). Esse desejo se concretizou durante sua internação forçada, quando produziu relatos que confrontaram a medicalização¹ das experiências humanas e influenciaram alguns expoentes das reformas psiquiátricas na Itália, Brasil e Inglaterra.

2. Corpo-coisa ou corpo vivo?

O pressuposto desse artigo, como mencionado, é que as experiências humanas e os “inumeráveis estados de ser” (ARTAUD IN SILVEIRA *et al.*, 1987, p. 05) convergem no corpo vivo, que se molda para recebê-los, refutá-los, expressá-los e transformá-los, criando um caminho de conhecimento fenomenológico que supera o dualismo mente-corpo. No ocidente, a fenomenologia de Husserl surge com o propósito de superar essa polarização, especialmente entre o idealismo filosófico e o empirismo científico, dando continuidade à fenomenologia inaugurada pelo filósofo Franz Brentano. Assim, a fenomenologia é sistematizada como um método de investigação da consciência do ser no mundo, sem reduzi-la ao método das ciências naturais, que trata os fenômenos como “coisas” controláveis e quantificáveis, e sem as abstrações desenraizadas do idealismo filosófico (HUSSERL, 2012).

Para a fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, a consciência está engajada no mundo, e o corpo é o meio pelo qual percebemos e interagimos com ele. A corporeidade é o fundamento da percepção fenomenológica, sendo o sujeito da experiência, e não apenas um objeto no mundo. Isso significa que a corporeidade está profundamente entrelaçada com o mundo e a subjetividade, rompendo com as concepções dualistas. Entre elas, a ideia do pensamento objetivo, que “ignora o sujeito da percepção” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 279), como se o mundo estivesse pronto de um lado e a percepção do outro. Se fosse assim, o sujeito da percepção permaneceria ignorado até que os sentimentos e sensações ensinassem “a relação viva daquele que percebe com seu corpo e com seu mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 286). Para ele, “as experiências são compreendidas no acontecimento existencial, na experiência da intersubjetividade, da história, do imaginário, dos afetos, da expressão do corpo” (NÓBREGA, 2016, p. 125). Dessa forma, imagens, relatos e descrições de uma experiência são válidas porque dinamizam e precipitam a formulação das compreensões fenomenológicas, assim como as “abstrações e conhecimento das artes potencializam e antecipam o conhecimento científico” por meio de suas possíveis associações (DANTAS E FRÓES, 2017, p. 4). Isso se exponencia ainda mais quando o corpo, para Dantas e Fróes é um “disparador de diálogos entre arte e ciência” (2018, p.

¹ A medicalização é a apropriação do saber médico de tudo o que não é da ordem exclusivamente médica, fazendo com “que as pessoas sintam que os seus problemas são problemas de saúde e não próprios da vida humana” (Amarante, 2013, p.86).

7); quando o ator “usa a máscara vê, fala e escuta, com o corpo, pelo corpo” (ACHCAR, 2007, p. 20) e quando seu ofício exige a experiência de ser côncavo e convexo ao mesmo tempo:

Naquele momento não tinha ideia de que esse fosse o principal paradoxo que o uso da máscara trazia para nós atores e atrizes, nem que nessa contradição pudesse residir visivelmente, a necessidade e a condição que essa prática apresenta para o aprimoramento na arte da atuação. Eu tinha uma estranha certeza de que a máscara não substituía nada em mim e nem agiria no meu lugar. Ao contrário, ela exigia que eu reconhecesse uma interioridade, que eu fosse capaz, ao mesmo tempo, de percebê-la e projetá-la. Foi assim que descobri o motivo pelo qual todo ator, toda atriz, deveria, nem que fosse por uma única vez, portar uma máscara em jogo cênico, por tratar-se da possibilidade de percepção concreta de uma exigência fundamental do seu ofício: ser ao mesmo tempo côncavo e convexo (ACHCAR, 2022, p. 02).

As reflexões de Ana Achcar me lembraram do primeiro contato com uma máscara em um evento chamado “Ritual das Máscaras” no Instituto Visão Futuro, Porangaba, SP, em 1998. Quase cinquenta pessoas foram convidadas a dançar entre os artefatos dispostos no chão. À medida que se sentiam atraídas por uma delas começavam a incorporá-las para ver o que se revelaria. Fiquei com uma das últimas, renegada, verde clara com buracos ligados ao infinito no lugar dos seus olhos e bocas. Ao colocá-la, algo atuou em mim. Por mais estranha que pareça: me vi sendo movimentada enquanto vivenciava uma interioridade sem fronteiras entre o pessoal e o coletivo. Uma interioridade fora de mim, como um peixe que descobre que o mar não está só nele e que o seu nado nunca dependeu apenas da sua vontade ou dos seus músculos, mas das marés e outros ventos. Eu me senti corporalizando forças sociais borradas na fronteira do “inconsciente coletivo” (JUNG, 2008), que se escancaravam em meus movimentos e sensações de forma lúdicas. No final, as pessoas vinham falar comigo. “O que aconteceu?” Eu ainda não sabia, mas meu corpo sim.

Isso me leva a pensar nos contextos de intersubjetividade nos quais o sujeito é afetado e afeta outros sujeitos e objetos, manifestando a “ideia da máscara”, que precipita a manifestação de uma dramaturgia no corpo da criança brincando, de um ator em cena, de um xamã em um ritual, e de uma pessoa que repete um *script* de vida, graças às injunções parentais, até perceber que tem escolha (BERNE, 2007, p. 227-240). São “ideias de máscaras” latentes que o corpo transforma em ação, seja nas imitações e brincadeiras da infância para apreender o mundo ou resultantes da convivência sistemática com alguém (LECOQ, 2006, p. 18-21). Ou, ainda, como inscrições da cultura reveladas no corpo em performances litúrgicas e ritualísticas (MARTINS, 2003). Ou dinâmicas de relacionamentos que atuam sobre uma pessoa (HELLINGER E HÖVEL, 2010).

A “ideia de máscara” não é nova. Joseph Campbell (1990), em sua monumental obra “As Máscaras de Deus”, explora mitos e religiões ao redor do mundo, mostrando como os mitos servem como “máscaras” que permitem às culturas expressar suas crenças sobre o sagrado, a natureza e o ser humano. E como afirma Mircea Eliade:

Não precisamos dos poetas ou das psiques em crise para confirmar a atualidade e a força das Imagens e dos símbolos. A mais pálida das existências está repleta de símbolos, o

homem mais “realista” vive de imagens. (...) os símbolos jamais desaparecem da atualidade psíquica: eles podem mudar de aspecto; sua função permanece a mesma. Temos apenas de levantar suas novas máscaras (MIRCEA, 2002, p. 12-13).

Assim, por meio de diversos tipos de performances, como a litúrgica, teatral, ritualística, esportiva, lúdica ou pulsional (SCHECHNER, 2013) o corpo é capaz de acessar a “ideia de máscara” que atua sobre ele, revigorando potencialidades latentes nas narrações míticas, símbolos, imagens, dinâmicas relacionais, injunções recebidas e culturais.

O objetivo do artigo, portanto, é abordar fenomenologicamente o corpo vivo em troca permanente com as ideias de máscaras, “que estão ligadas às mais secretas modalidades de ser” (MIRCEA, 2002, p. 08-09). E que expressa “os inumeráveis estados de ser” (ARTAUD IN SILVEIRA *et al.*, 1987, p. 05) na sua relação com o mundo – sem focar nas questões intrapsíquicas e psicopatológicas – para saber se ele é um itinerário de memórias, conhecimentos e saberes que são produzidos, acessados, organizados e transformados como corporeidade.

3. Abordagem fenomenológica de Bert Hellinger

A Constelação Familiar foi descoberta pelo filósofo alemão Anton “Suitbert” Hellinger² por meio da fenomenologia, das meditações aprendidas quando ainda era jesuíta e, posteriormente, como psicoterapeuta. Segundo ele, uma das experiências mais significativas para seu crescimento interior foi viver e trabalhar na África do Sul (HELLINGER E HÖVEL, 2010; HELLINGER E HEILMANN, 2020). Lá, ele teve contato com o culto aos ancestrais, prática comum em diversas religiões africanas, em que morte e vida, natural e sobrenatural, corpo e espírito interagem em uma teia de significados. Para essa tradição, o corpo carrega e manifesta as memórias e as marcas de seu povo e de seu tempo, servindo à comunidade (JÚNIOR, 2017). Essa cosmovisão foi um dos caminhos que pavimentaram as compreensões de Hellinger sobre como somos afetados pelas relações, em várias dimensões. Com as esculturas familiares de Virgínia Satir e a experiência de representar o pai de um esquizofrênico em um seminário da psiquiatra Thea Schönfelder (HELLINGER, 2020) experimenta, por meio do corpo, outros acessos a encruzilhada de realidades que somos, como depois aconteceu na Constelação Familiar. Isso corrobora a ideia do corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty como “um lugar de intersubjetividades plurais” (NÓBREGA, 2016, p. 305).

Um seminário de Constelação Familiar ocorre em grupo, onde o constelando expressa em poucas palavras seu tema, sem explicá-lo. Os representantes, escolhidos aleatoriamente do público, sobem ao palco e encenam os papéis e situações que surgem por meio de movimentos “involuntários”. Esses movimentos se originam de uma postura fenomenológica, permitindo que

² Bert Hellinger, como é conhecido, fez formação em Teologia e Filosofia pela Universidade de Würzburg, Alemanha, magistério na Universidade Natal em Pietermaritzburg, na África do Sul. Mais tarde se tornou psicoterapeuta com formação em dinâmica e psicoterapia de grupo, psicanálise, terapia primal, análise de script, entre outras, até descobrir a Constelação Familiar na década de 1980 (HELLINGER E HEILMANN, 2020).

algo atue sobre os representantes, revelando o que está oculto e afetando todos os presentes. Segundo Hellinger, nos últimos anos de sua vida, a postura fenomenológica da Constelação Familiar tem quatro aspectos: sem intenção (de alterar o que se apresenta), sem teoria (ou pressupostos que encubram a compreensão do que se apresenta), sem medo (de ver o que se apresenta) e sem amor, no sentido de não tomar partido (HELLINGER, 2015).

O objetivo é encontrar um lugar no sistema constelado, que varia de acordo com a situação, a partir do que vai se desvelando, e sem a arbitrariedade das expectativas, para que a vida volte a fluir. Nessa perspectiva, como consteladora há quase 20 anos, pude observar que cada pessoa se constitui como fenômeno pluridimensional nas e pelas relações que estabelecem e sofrem. Como disse o diretor de teatro Zé Celso Martinez:

Eu sou *plugador*. Eu pluguei gerações e fui plugado por gerações. E meu corpo foi se transformando nisso. E isso faz com que o corpo seja depositário de uma memória muito grande. Onde nunca teve lugar para divisão entre bons e maus (MARTINEZ, s/d, entrevista concedida à TV Senado).

O diferencial da Constelação Familiar reside no fato de que o “estar” constituído no e pelo cruzamento de relações atuais e ancestrais é vivenciado através de movimentos não intencionais dos representantes, impactando e comovendo todos os espectadores de diferentes maneiras, liberando emoções reprimidas e diferentes modalidades de ser. E nesse processo, possibilita compreensões fenomenológicas de dimensões da vida que nos atravessam nas relações. Essa experiência reforça a ideia de corpo como sujeito da experiência de Merleau Ponty (2006), e retoma uma antiga questão: “o que pode o corpo³” de quem não tem intenção de se mover, não incorpora nenhuma entidade, não está fazendo uma apresentação artística, mas acessa outras consciências e se movimenta revelando informações que afetam o constelando, o público e os representantes? Infiro que isso aconteça porque “somos os receptáculos de interações que se desenrolam espontaneamente dentro de nós. Os seres humanos pensam com todo o corpo; eles são feitos de complexos de gestos e da realidade que está neles, sem eles, apesar deles” (LECOQ, 2006, p. 21). E porque, o corpo borra as fronteiras (BASTOS, 2020) que tentam nos dividir.

Ele é a convergência de realidades factuais e simbólicas que se manifestam em modalidades de ser, como se revela nas constelações familiares. Isso me permitiu rastrear a corporeidade nas “Cartas de Rodez” de Artaud (2023), uma vez que a contiguidade de realidades surge em seus relatos “com uma clareza incrível, levando-nos a concluir que tais ‘sintomas’ não compõem uma doença, uma entidade patológica definida, mas se manifestam como estados múltiplos de desmembramento e de transformação do ser” (SILVEIRA *et al.*, 1987, p. 05).

³ Pergunta de Deleuze a partir de Spinoza que afirmou: “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer” (Spinoza – Ética III, 2009, Prop. 2, p. 89).

4. Artaud e o divórcio litigioso entre mente e corpo

O itinerário intelectual ocidental⁴ separou o corpo da mente, o ser humano da natureza e o universal do singular a partir da primeira resposta dualista das questões postas ao ser com o orfismo do século VI a.C. Diante do corpo morto, o orfismo pressupôs a existência de algo que animava a vida, e que deixava o corpo ao morrer (JONAS, 2004), sem, no entanto, tirar o vigor dos seus rituais. Desde lá, novas abordagens dualistas surgiram, considerando o corpo degradante a ponto de precisar ser purificado com privações e penitências para preservar a pureza da alma. Em algumas práticas da Nova Era, os pensamentos são as causas da degradação da saúde do corpo, culpabilizando a pessoa doente (CLEMENTE, 2011). A polarização ontológica, criada pelo dualismo, para corrigir o “unilateralismo animista-monista” anterior ao orfismo, no qual tudo era vida (JONAS 2004, p. 24), culminou nos dois monismos modernos: o materialismo e o idealismo. Esses monismos sustentam extremos irreconciliáveis, resultando em um divórcio “litigioso” entre saberes sobre mente e corpo, mesmo que o organismo vivo desafie seus paradigmas (JONAS, 2004, p. 22-29). Essas polarizações têm, de diversas formas, desvitalizado as potências do viver.

Entre os desdobramentos do dualismo ocidental, destacam-se os ocorridos durante a inquisição, quando as experiências revigorantes e sobrenaturais dos rituais pagãos e suas concepções mágicas foram demonizadas e “purificadas” na fogueira. Mais tarde, durante a revolução francesa, a “mente” foi literalmente arrancada do corpo quando as cabeças do rei e da rainha, símbolos de uma era que “precisava acabar”, foram decapitadas em praça pública. Posteriormente, os líderes da revolução tornaram-se novas vítimas da guilhotina. Essa escalada sangrenta marcou um período com grandes transformações estruturais do poder e da ciência, deslocando socialmente muitas ideias e instituições. Entre elas, o hospital que “por meio de um longo processo, passou a ser uma instituição médica” e não mais uma hospedaria (AMARANTE, 2013, p. 10-21).

Antes disso, a loucura e os loucos ganhavam múltiplos significados e lugares ao longo das eras, sendo vistos como endemoniados, endeusados, fonte de erros e verdades, musas da comédia e heróis trágicos. Eles podiam ser encontrados em guetos, asilos e prisões, igrejas e hospitais (AMARANTE, 2013, p. 21), mostrando que em cada época “existem regras bastante firmes sobre como se comportar quando se está louco” (HACKING IN APPIGNANESI, 2011, p. 16).

No século XVII, os loucos e a loucura ganham um novo lugar na ordem social, com o surgimento de uma modalidade de hospitais que já não eram mais exclusivamente filantrópicos, passando a cumprir, mais explicitamente, a função de ordenação social e política. Segundo Foucault, o Hospital Geral, criado a partir do ano de 1656 pelo Rei de França, foi “de fundamental importância para a definição de um novo ‘lugar social’ para o louco e a loucura na sociedade ocidental” (2009, p. 69-70). Nele, os loucos e a loucura eram julgados, policiados e excluídos sem direito à apelação (AMARANTE, 2013, p. 20-21). Após a revolução francesa, os hospitais passam a

⁴ Excetuando-se as cosmovisões ameríndias e afro-brasileiras.

ser mediacalizados e, graças às descobertas científicas do século XIX, novas estratégias terapêuticas foram incorporadas nos manicômios, como tratamentos de choque, lobotomia e sedação.

No itinerário intelectual, com Descartes, a razão predominantemente cristã europeia, que anteriormente já havia imposto um deus único sobre a visão mágica, politeísta e vigorosa de mundo, vai se deslocando para a razão científica, que passa a ser a razão soberana de todas as razões. Assim, a loucura deixa de ser uma possessão de espíritos impuros em pessoas pecadoras e passa a ser uma “desrazão”. O organismo vivo, no entanto, desafia essas polarizações intelectuais (JONAS, 2004), sem encontrar na cultura os suportes necessários para se manter em sintonia com as forças que o movimentam (ARTAUD, 2019). Para Artaud, o teatro é o lugar privilegiado para superar os desdobramentos dessa cisão, refletida na polarização entre as formas atuais de civilização e a vida, principalmente por meio do corpo. Nele, o ator é estimulado a buscar na própria cultura os resquícios de instintos vigorosos, como aqueles da fome, potencializando seu fazer criativo (ARTAUD, 2019). Entretanto, ele mesmo foi vítima dos paradigmas médicos vigentes, levando-o a ser internado, justamente por estar desafiando o divórcio litigioso entre mente e corpo, vida e civilização atual, antes e depois das internações: “a medicina assalariada cada vez que mostra um enfermo curado pelas introspecções elétricas do seu método, quanto a mim, só vi aterrorizados do método, incapazes de reencontrarem seu eu” (ARTAUD, 2018, p. 107). Para se manter lúcido no sanatório de Rodez, Artaud escreve cartas para seus amigos, médicos e artistas. Em uma delas, intitulada “A Vida e o Ópio”, Artaud conta para Henri Parisot como foi considerado louco por refutar a ideia do corpo como um túmulo vazio (ARTAUD, 2018, p. 77):

É a religião católica cristã que está na base desse estado de coisas. Porque se quis espírito e não corpo ou, como acontece na religião intrínseca de Jesus Cristo, no princípio do corpo vê um vazio que fica cheio, que a pouco e pouco enche todo esse espaço que só é, também ele, a sua emanção. Quer isso dizer que há, na base de cada corpo vivo um precipício-abismo, um anjo que a pouco e pouco o preenche, com caves da eternidade e quer ocupar nele, por submersão, o seu lugar. Por ter querido divulgar estas coisas é que em toda parte fui tratado como louco e por fim, em 1937, metido na prisão, deportado, agredido num navio, internado envenenado, encamisolado, posto em estado de coma, e não consegui recuperar a minha Liberdade (ARTAUD, 2018, p. 73).

Os estados de ser de Artaud vão sendo brutalmente submetidos à resignação de uma era desencantada pela religião e pela ciência, na qual os moinhos de vento não são mais seres que povoam a imaginação, ativando o viver e desafiando o *status quo*, mas máquinas sem alma. Corpos sem alma. Sancho Pança sem Dom Quixote:

Porque a vida não é este tédio deste lado onde nos fazem macerar desde as 7 eternidades a alma, não é este torno infernal onde as consciências embolorecerem e que precisa de música, poesia, teatro e amor para, de tempos a tempos, resplandecer, embora tão pouco que nem vale a pena falar disso. O homem da terra aborrece de morte, e tão profundamente em si mesmo, que agora já o não reconhece. Deita-se, dorme, levanta-se, passeia, come, escreve, engole, respira como uma máquina que baixaram de tom, como um

resignado que se enfiou na Terra das paisagens e que a paisagem subjugou a si como alguém que amarrarão ao cepo de um mau corpo e foi submetido a leituras (ARTAUD, 2018, p. 74).

O corpo desprovido de vigor, por uma cultura incapaz de ativá-lo, como ressalta Artaud, faz a vida entrar em conta-gotas, sem jamais poder ser vivida por inteiro:

(...), mas não é disto que se trata, quero eu dizer que não é isto que define a vida imunda onde vivemos. O que a define é terem-nos destilado a todos as nossas percepções, as nossas impressões, e já só as viveremos a conta-gotas, respirando o ar das paisagens pelo exterior e pela orla, e o amor pelo fora-do-cesto, sem podermos ficar com o cesto inteiro (ARTAUD, 2018, p. 74-75).

A “impotência para possuir a vida” da civilização ocidental que se organiza como se “de um lado estivesse a cultura e do outro a vida” (ARTAUD, 2019, p. 05-06) também cria relações que ameaçam a inteireza de Artaud, como a ligação ambígua com o dr. Ferdière. Hoje em dia, essa relação seria considerada esquizofrenizante por utilizar um padrão de comunicação conflitante chamado pela “Escola de Palo Alto⁵” de *double bind* (vínculo duplo), no qual uma mensagem boa e outra ruim são enviadas ao mesmo tempo, anulando uma à outra. Nesse caso, o dr. Ferdière estimulava Artaud a escrever sua obra, por considerá-lo um gênio, ao mesmo tempo em que o tratava com eletrochoques, por considerar suas cartas e poemas delirantes. Isso fica evidente nos trechos da carta endereçada ao dr. Latrimolière, em 6 de janeiro de 1945:

Percebo que estamos em um mundo onde nada se mantém unido, e que qualquer coisa pode ser ridicularizada e acusada de irracional dependendo do estado de espírito do momento e da hora e do inconsciente do acusador, que ele mesmo, que se considera como juiz, é absolutamente ignorante. (...) O eletrochoque me desespera, tira minha memória entorpece meu pensamento e meu coração, transforma-me num ausente que se percebe ausente e se vê durante semanas perdido em busca de seu ser como um morto ao lado de um vivo. Na última série eu fiquei durante todo o mês de agosto e setembro absolutamente impossibilitado de trabalhar, de pensar e de me sentir ser (ARTAUD E ROUGON-JABLONSKI, 2019, p. 1536 e 1537).

Diante do vigor de tais relatos, as “Cartas de Rodez” influenciaram gerações de artistas e médicos, como a dra. Nise da Silveira, psiquiatra brasileira que negou veementemente o uso do tratamento de choque nos hospitais psiquiátricos:

Creio que antes de Artaud nunca alguém conseguiu, por meio das palavras, exprimir com tanta força essas dilacerantes vivências. Pela imagem, sim, que é a direta forma de expressão dos processos inconscientes profundos, muitos o fizeram, e fazem todos os dias, usando lápis e pincéis. Pela palavra, não (SILVEIRA *et al.*, 1987, p. 05; SILVEIRA IN HORTA, 2008, p. 113).

⁵ A Escola de Palo Alto foi influenciada, entre outros, por Gregory Bateson, Don Jackson, Paul Watzlawick, Jay Haley, e Virginia Satir que desenvolveu a abordagem da escultura familiar, que influenciou o trabalho de Bert Hellinger. É uma técnica não verbal que identifica dinâmicas familiares e trabalha para resolvê-las. Esses pesquisadores estavam interessados em explorar como a comunicação, especialmente dentro de sistemas familiares, influencia o comportamento e as dinâmicas relacionais.

Além da dra. Nise, pioneira em tratamentos psicossociais para o sofrimento mental e uma das precursoras da reforma psiquiátrica brasileira (Horta, 2008), Artaud influenciou Ronald Laing⁶, David Cooper, Franco Basaglia e Paulo Amarantes, entre outros expoentes da reforma psiquiátrica na Inglaterra, Itália e Brasil (AMARANTE, 2013, p. 19, 59). Não apenas por suas cartas, mas porque ofereceu saídas em obras, como “Teatro e Seu Duplo” (2019), publicado antes de sua internação, e “Van Gogh, O Suicidado da Sociedade”, após a experiência em Rodez, onde destaca os efeitos mortais da sociedade moderna sobre a arte e transcendência (ARTAUD, 2018b, p. 21-22): “em todo o alienado existe um gênio incompreendido, cujas ideias, brilhando na sua cabeça, apavoram as pessoas e que somente pode encontrar no delírio uma fuga às opressões que a vida lhe preparou” (ARTAUD 2017, p. 12; ARTAUD, 2018b, p. 33). Sobre essa incompreensão, muitos manicômios foram erguidos na Itália, Inglaterra e Brasil, até Basaglia, Laing, Cooper, Amarante, entre outros, junto com seus pacientes, na segunda metade do século XX, formulassem pensamentos e práticas institucionais voltados para a

(...) superação do aparato manicomial, entendido não apenas como a estrutura física do hospício, mas como o conjunto de saberes e práticas, científicas, sociais, legislativas e jurídicas, que fundamentam a existência de um lugar de isolamento e segregação e patologização da experiência humana (AMARANTE, 2013, p. 49).

5. Considerações finais

Há diversas formas de acessar as modalidades do ser pela corporeidade. Além das performances, que exploram ativamente essas dimensões, propus o enfoque das constelações familiares, uma Prática Integrativa e Complementar em Saúde baseada em uma abordagem fenomenológica que aposta na inteireza do ser para formular suas compreensões. Nessa PICS, dimensões transcendentais e relacionais atuam e se manifestam através da corporeidade tornando-se conscientes para os presentes, embora o desvelamento não seja intencional. Esse processo sugere a existência de um caminho epistemológico ainda inexplorado, capaz de oferecer novas compreensões sobre as interações humanas e o que (co)move as pessoas em contextos de intersubjetividade, unindo o que estava fragmentado.

Ao valorizar os movimentos e sentimentos expressos pelos representantes, como dinamizadores e precipitadores de compreensões fenomenológicas da experiência vivida, essa abordagem permitiu rastrear algumas das consequências desastrosas do divórcio “litigioso” entre mente e corpo no itinerário intelectual ocidental. Por outro lado, esse enfoque possibilitou reconhecer, nas cartas de Artaud, resquícios de instintos vigorosos presentes na cultura, que direcionam e canalizam forças, tal como ele pretendia provocar com seu teatro (2019, p. 6, 23, 43), intrinsecamente ligados à forma como Artaud comunicou verdades profundas sobre a existência

⁶ Embora o dr. Laing tenha sido associado ao movimento da antipsiquiatria, ele próprio rejeitou o rótulo por não estar contra a psiquiatria, mas a favor de um novo projeto para ela.

humana, privilegiando os incontáveis estados de ser e desafiando tanto a lógica dominante quanto o aparato manicomial. Portanto, sua resistência, mesmo submetido a tratamentos dilacerantes em Rodez, ressoa não apenas com a luta antimanicomial, mas com a luta pelo reconhecimento de novos saberes e práticas de saúde que abordam o corpo como sujeito da experiência e de maneira pluridimensional.

Sem pretensão de esgotar o tema, encerro esta discussão interdisciplinar sobre a superação da dicotomia corpo-mente, abrindo caminho para futuras investigações acerca dos potenciais da corporeidade, tanto na criação artística quanto no enfrentamento dos desafios impostos pela normatividade.

Referências

ACHCAR, Ana. Pedagogias da máscara em crise: riso e aberturas dramáticas. **MANZUÁ – Revista de Pesquisa em Artes Cênicas**, PPGARC, UFRN, v. 5, n. 2, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.21680/2595-4024.2022v5n2ID31038> Acesso em: 1 set 2023.

ACHCAR, Ana. **Palhaço de hospital: proposta metodológica de formação**. Tese (Doutorado em Teatro). Faculdade de Artes Cênicas, PPGAC UNIRIO, Rio de Janeiro, 2007.

AMARANTE, Paulo. **Saúde mental e atenção psicossocial**. SciELO - Editora FIOCRUZ, 2013. Edição do Kindle.

APPIGNANESI, Lisa. **Tristes, loucas e más: a história das mulheres e seus médicos desde 1800**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2011.

ARTAUD, Antonin. **O teatro e seu duplo**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

ARTAUD, Antonin. **Eu, Antonin Artaud**. Uzalma/Espanha: Sistema Solar, 2018.

ARTAUD, Antonin. **Van Gogh, o suicidado da sociedade**. Lisboa: Sistema Solar, 2018b.

ARTAUD, Antonin. **Van Gogh, o suicidado pela sociedade**. Rio de Janeiro: Rizoma, 2017. Edição do Kindle.

ARTAUD, Antonin. **Cartas de Rodez**. São Paulo: Iluminuras, 2023.

ARTAUD, Antonin; ROUGON-JABLONSKI, Irène. **Antonin Artaud - Œuvres et correspondência**. (edição francesa). Edições Alêtheia. 2019. Edição do Kindle.

BASTOS, Wanja. **Entre o mito e o músculo**. A dança dos Orixás e as cadeias GDS. Paraná: Selo Artêra – Editora Appris, 2020.

BERNE, Eric. **O que você diz depois de dizer olá: a psicologia do destino**. São Paulo: Nobel, 1988. Reimpressão 2007.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CLEMENTE, Monica. Yoga e vigor. A corporeidade pluridimensional e as novas práticas em saúde. Tese (Doutorado em Ciências da Saúde). ENSP – FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 2011.

DANTAS, Dandara; FRÓES, Maira Monteiro. Corpos sonoros: uma experiência hiperorgânica. **Revista Scientiarum História**, v. 1, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.51919/revista_sh.v1i1.221 Acesso em: 1 set 2024.

DANTAS, Dandara ; FRÓES, Maira Monteiro. Partituras imagéticas do corpo: um experimento transdisciplinar em neurociência e arte contemporânea. **Revista Scientiarum Historia**, v. 1, n. 1, p. 8, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.51919/revista_sh.v1i1.175 Acesso em: 1 set 2024.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **A história da loucura na idade clássica**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

HELLINGER, Bert. **Seminário Internacional**. Hellinger® Camp com Bert e Sophie Hellinger. Hellinger® leben Schule. Bad Reichenhall, Alemanha, 27.4.2015 a 1.5.2015.

HELLINGER, Bert; HÖVEL, Gabriele Ten. **Um lugar para os excluídos: conversas sobre um caminho de vida**. Pato de Minas: Atman, 2010.

HELLINGER, Bert; HEILMANN, Hanne Lore. **Meu trabalho e minha vida: a autobiografia do criador da Constelação Familiar**. São Paulo: Cultrix, 2020.

HORTA, Bernardo Carneiro. **Nise: arqueóloga dos mares**. Impresso no Brasil pelo autor, 2008.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica**. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

JONAS, Hans. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

JUNG, Carl Gustav. **Arquétipos e o inconsciente coletivo**. Volume 9/1. São Paulo: Vozes, 2008.

JÚNIOR, Luiz Rufino Rodrigues. Pedagogias das encruzilhadas. **Revista Periferia**. Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, 2018, p. 71-88. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/periferia.2018.31504> Acesso em: 1 set. 2023.

JÚNIOR, Luiz Rufino Rodrigues. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <https://www.bdt.d.uerj.br:8443/handle/1/10434> Acesso em: 1 set 2023.

LECOQ, Jacques. **Theatre of movement and gesture**. London and New York: Routledge, 2006.

MARTINEZ, Zé Celso. **Programas Seriados**: Zé Celso Martinez. (Reprise entrevista concedida à TV Senado), s/d. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iF1M67lbBfk> Acesso em: 7 jul. 2023.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, n. 26, p. 63–81, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2176148511881> Acesso em: 1 set. 2023.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. **Uma fenomenologia do corpo**. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2010.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. **Corporeidades**: inspirações merleau-pontianas. Natal: IFRN, 2016.

SCHECHNER, Richard. **Performance studies**: an introduction. New York: Routledge, 2013.

SILVEIRA, Nise da *et al.* **Os inumeráveis estados de ser**. Rio de Janeiro: Museu de Imagens do Inconsciente, 1987.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora. Edição do Kindle, 2009.