

---

## Semioses do corpo em transe<sup>1</sup>

Guilherme da LUZ<sup>2</sup>

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS

### RESUMO

Neste trabalho buscamos investigar, a partir do caráter indicial das gestualidades, de que modo a imprevisibilidade motora do corpo em transe é capaz de desdobrar-se em semioses de múltiplas ordens e tornar este corpo um sintoma da cultura brasileira (SANTAELLA, 2008). Observamos de que modo o corpo, em Peirce (1958), a partir da relação entre suas potencialidades, comportamentos e hábitos, explora a dinâmica de expansão de suas semioses até se tornar, conforme propõem Gilles Deleuze e Félix Guattari (2008), corpo imbricado em um conjunto de regimes associativos que ora o despoticiza e o submete aos automatismos engendrados pela relação com as instituições, ora compõe com ele linhas de pura potência inventiva.

**PALAVRAS-CHAVE:** Corpo; Trase; Semiótica

### 1. Introdução

Em *O Corpo como Sintoma da Cultura* (2008), Lúcia Santaella trata, nos dias atuais, do que chamou de uma onipresença do corpo em todas as esferas da cultura, uma mudança paradigmática que destitui o corpo de sua função produtora de signos somáticos e o torna, ele próprio, sintoma de ocorrências sociais, pois “diferentemente dos sintomas históricos do século XIX, que se davam no corpo, que marcavam o corpo, gradativamente esses sintomas foram crescendo até tomar o corpo ele mesmo como sintoma da cultura. (SANTAELLA, 2008, s/p).

Essa passagem dos sintomas históricos à capilaridade das semioses do corpo no seio da cultura é o que nos interessa neste artigo, pois intencionamos investigar, a partir do caráter indicial da gestualidade corporal, o modo como a imprevisibilidade motora do corpo em transe desencadeia semioses de múltiplas ordens, pois conforme propôs Hein (2016) neste mesmo *ST*, “o corpo, na condição de acontecimento semiótico, [atua como] desencadeador de semioses múltiplas muitas vezes conflitantes” (HEIN, 2016, p. 215), tornando possível, por conseguinte, que se proliferem expressividades latentes do transe que se misturam a cultura, aos costumes e aos regimes associativos

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no GP Semiótica da Comunicação, XIX Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

<sup>2</sup> Doutorando PPGCOM - UFRGS - guilh.gl@gmail.com

que compõem, neste caso, a heterogeneidade das formações históricas brasileiras. Tal como o fez José Miguel Wisnik, em *Veneno Remédio* (2008), pretendemos demonstrar que o transe, assim como o futebol, “tem muito a dizer, com sua linguagem não-verbal, sobre algumas de nossas forças e fraquezas mais profundas, ajudando a ver sob outra luz questões centrais da nossa formação” (WISNIK, 2008, p. 12).

No prefácio de *Ritual, Performance, Média*<sup>3</sup> (1998), Felicia Hughes-Freeland diz que é “a inventividade que faz da sociedade um processo de interação dinâmica entre criatividade e convenção” (HUGHES FREELAND, 1998, p. 01, tradução nossa)<sup>4</sup>, processo este que, ao que nos parece, se visto sob a regência da constituição de uma possível ética<sup>5</sup> da brasilidade desenhada pelo transe, versa sobre a possibilidade de encontrarmos, em expressões não só de nossa cultura, mas de nosso próprio cotidiano, um conjunto de gestualidades ligadas ao transe e aos rituais de possessão que compõem a diversidade de nossa dinâmica cultural.

Reginaldo Prandi (1998) descreve dinâmica semelhante a partir de um estudo de nossos aglomerados urbanos contemporâneos, compreendidos por ele como *espaços em transe*, constituídos a partir da multiplicidade de ritos que os compõem. Segundo ele:

...a presença massiva da religião na cidade, uma aparente contradição, mostra bem como se constitui hoje o leque de possibilidades de sentido: a cidade não precisa mais de Deus, mas, para aqueles que a própria cidade deserta e desampara, deuses de todo o tipo e rito podem ser fartamente encontrados. A cada culto se agregará um outro culto, até que se extravasem todas as formas de combinação capazes de responder à criatividade do homem. (PRANDI, 1998, p. 68).

Em *Por uma Sociologia do Êxtase*, capítulo integrante da obra *Êxtase Religioso* (1971), Ioan Lewis tece relações entre a figura do *sacerdote possuído* em comunidades xamânicas e a emergência de líderes políticos messiânicos em países colonizados, considerando “o papel social do sacerdote possuído ou “Xamã” e a maneira que o êxtase religioso pode servir como base para autoridade de um líder carismático” (LEWIS, 1971, p. 27). No artigo *Guerreiros em transe* (2008), João Azevedo Fernandes discute o modo como, durante o processo de colonização - desde a chegada de portugueses e espanhóis ao continente ameríndio - “defrontavam-se lógicas mentais e práticas sociais bastante

<sup>3</sup> livro-coletânea resultado do encontro II Association of Social Anthropologists of the Commonwealth, University of Wales Swansea, London 1996

<sup>4</sup> original: “anthropology is the study of society, but as this book demonstrates, it is individual inventiveness which makes society a process of dynamic interaction between creativity and convention” (HUGHES-FREELAND, 1998, p. 01).

<sup>5</sup> trataremos da ética no sentido àquele atribuído pela semiótica de Charles Peirce.

distintas” (FERNANDES, 2008, p. 03), como, por exemplo, a relação existente entre a ritualística do transe e a ingestão de bebidas alcoólicas pelos índios Tupinambás. Segundo Fernandes:

No mundo católico europeu, de onde vinha a maior parte dos colonizadores do Brasil, a embriaguez era vista como um pecado, e grave, na medida em que demonstrava uma falta de controle sobre os instintos e desejos que permitia, e incentivava, pecados piores, como a luxúria e a antropofagia (FERNANDES, 2008, p. 02).

No texto, o autor demonstra como foi se constituindo, por meio de discursos oriundos da Europa, a associação entre os rituais alcoólicos dos tupinambás e a imagem de um índio promíscuo, selvagem e perigoso, a ponto de ter feito insurgir entre os padres colonizadores uma verdadeira cruzada contra a disseminação das bebidas de origem ameríndia ao redor da Europa nos séculos seguintes.

O que tais trabalhos nos demonstram, mesmo que estejam aqui expostos em caráter de exemplificação, é a existência de uma constante insistência dos elementos ritualísticos - tanto africanistas quanto ameríndios - no interior das semioses que constituem os signos da cultura brasileira. O foco de nosso trabalho, entretanto, estará nos aspectos referenciais do corpo em transe. Com o pressuposto de que o corpo é signo e que, portanto, só pode ser percebido em sua forma mediada e indissociável de processos semióticos, entendemos que esse corpo participa de uma malha de relações tecida a partir da conexão com outros corpos, objetos e dispositivos da cultura (SANTAELLA, 2006). Deste modo, sua potência expansiva está ligada à sua capacidade de alargar uma rede de relações da qual ele faz parte, compor com outros corpos e desdobrar-se em permanente mutação semiótica, como produção (DELEUZE, GUATTARI, 2008)..

É assim que, em um primeiro momento, exploraremos o modo como, de acordo com a semiótica de Charles Peirce (1958), se relacionam potencialidades, comportamentos e signos na dinâmica proliferante das semioses do corpo. Logo em seguida, investigaremos o modo como se constituíram, ao longo de alguns regimes históricos, o conjunto de gestualidades que formataram os corpos e os circunscreveram a determinados espaços. Por fim, demonstraremos o modo como o corpo, enquanto máquina desejante (DELEUZE, GUATTARI, 2008) é capaz de se fazer potência inventiva a partir de regimes associativos de diferentes ordens e níveis semióticos, tendo no corpo como aliança as marcas de pequenas sobrevivências ritualísticas na cultura brasileira.

## **2. Estética, ética e semiótica do transe**

---

Ioan Lewis (1971) diz que há um mesmo ponto de partida para o estudo de qualquer sistema religioso já catalogado. Para o autor, toda religião é composta por um sistema de crenças, um sistema ritualístico e uma experiência espiritual (LEWIS, 1971, p. 09). Ao que nos parece, é possível observarmos em tal divisão, uma organização triádica das categorias religiosas segundo aspectos relacionais, suas crenças; materiais, seus ritos; e potenciais, suas experiências espirituais.

Lewis (1971) traz a definição de transe segundo o *Penguin Dictionary of Psychology* como um “estado de dissociação, caracterizado pela falta de movimento voluntário” (LEWIS, 1971, p. 41)), ao que complementamos com a observação de que o transe, em suas mais diferentes acepções, carrega consigo sempre a marca de um excesso. Em seu sentido dicionarizado, “um estado alterado de consciência” (HOUAISS, 2010), nas definições psicanalíticas, “um excedente psíquico” (LAPLANTINE, 2016), ou, segundo as muitas concepções antropológicas, um conjunto de ritos, técnicas e tecnologias que tem por finalidade, de modo geral, “a cura como efeito transitório” (BASTIDE, 2016).

Outro elemento a considerar em se tratando do transe é a repetição, seja nos temas musicais, com melodias quase monotemáticas e percussões de uma só célula rítmica, seja aquela que concerne aos movimentos dos corpos e à encenação ritualística. São elementos que compõem um jogo de velocidades que, a partir de sua circularidade, conduz o corpo em transe para fora de um ciclo motor naturalizado como aquele correspondente ao corpo habitual, dotado de elementos sensórios dispostos a perceber o mundo em seus automatismos. O resultado dessas repetições é a experiência do corpo de um tempo que é próprio do rito.

A partir disso, emerge uma problemática que nos parece potente, pois diz respeito a uma apreensão semiótica dos fenômenos do transe: Se tomarmos desde Peirce a definição de que signo é pensamento e considerarmos o transe a partir da noção de um pensamento excedente, um transbordamento do signo, a experiência nos parece produzir diferentes transe, a depender de qual aspecto do signo se observe. O que nos parece permanecer latente, é o fato de que, nos estudos sobre o transe, este sempre aparece como uma condição intervalar, como uma espécie de operador de interdições. A experiência do transe ritual, conforme àquela trazida pela definição de Lewis (1971), trata da revelação de um tempo que produz a impossibilidade de uma consciência em transe de se prolongar em ações motoras previsíveis, promovendo, por conseguinte, uma remissão do referente a um novo campo de possíveis.

Lucia Santaella, em *Os Dilemas da Estética* (1994), diz que toda ação humana, para Peirce, é raciocinada e, portanto, deliberada, controlada (SANTAELLA, 1994, p. 126). Além disso, acrescenta a autora, toda ação deliberada é guiada por fins, objetivos que devem ser escolhidos. Tais escolhas, sendo fruto da razão, devem ser também deliberadas e controladas, o que acaba por requerer a existência de algo que é admirável em si mesmo. Assim, se a lógica é a ciência dos meios razoáveis de ação e a ética, uma espécie de guia da lógica para análise dos fins aos quais esses meios devem se dirigir, deve caber à estética o papel de roteirizar o trabalho da ética e definir “qual é a natureza de um fim em si mesmo que seja admirável e desejável em quaisquer circunstâncias independentemente de qualquer outra consideração de qualquer espécie que seja.” (SANTAELLA, 1994, p. 127). Deste modo, tanto a ética quanto a lógica são desdobramentos da potencialidade. É assim que o transe, ao promover no corpo a desregulação dos movimentos motores, está submetendo este corpo a uma espécie de fundo diferencial que, em Peirce, é sua potencialidade.

A ética, que no caso do corpo é responsável pela descrição do conjunto de referencialidades que compõem seus ciclos motores, propõe a razoabilidade dos propósitos a serem escolhidos, enquanto a lógica propõe quais meios estão disponíveis a tal escolha. Para Peirce, a questão da estética é “determinar o que pode preencher esse requisito de ser admirável, desejável, em e por si mesmo, sem qualquer razão ulterior” (SANTAELLA, 1994, p. 126). É, portanto, da estética que advém o lugar para onde a ética deve se dirigir, daquilo que deve ser buscado como “ideal mais elevado” (PEIRCE, 1985). Ao falar sobre esse ideal em Peirce, Santaella diz que

As respostas que buscamos, mesmo sem saber, os caminhos que trilhamos, quase sempre errantes, apontam para algo: um ponto mais ou menos indefinido, muito ou pouco além de nós. A religião, as grandes e pequenas causas, a ânsia do poder ou do dinheiro são as adesões pessoais mais comuns. (SANTAELLA, 1994, p. 126).

O que se pode inferir da exposição de Santaella acerca do ideal em Peirce, é que este ideal que move o empenho ético está para além da ética. Assim, para o autor, o admirável em si mesmo, o ideal ulterior à razão não é determinado pela ética, mas pela estética, da qual a ética é uma especificidade, sendo este ideal não um resultado estático, mas algo de caráter processual, “um fim que pudesse sempre antecipar uma melhoria constante e interminável nos seus resultados” (SANTAELLA, 1994, p. 129). Peirce parece se aproximar de nossas questões, ao dizer que:

A ética pergunta para que fim todo esforço deve ser dirigido. Essa questão obviamente depende da questão sobre o que deveria ser aquilo que, independentemente do esforço, nós gostaríamos de experimentar.

---

Mas, para apresentar a questão da estética, a sua pureza, devemos eliminar dela não apenas qualquer consideração acerca do esforço, mas todas as considerações sobre ação e reação, incluindo toda a consideração acerca de nossa recepção do prazer, tudo, em síntese, que pertença à oposição entre ego e não ego. (PEIRCE, 1958, p. 624)

Assim, se as ideias são transmitidas na mente, de um ponto a outro em coordenadas espaço-temporais (DELEUZE, GUATTARI, 2012) por meio do pensamento, tais ideias não são pensamentos materializados, são signos potenciais, “uma certa forma que pode ou não ser encarnada num signo interno ou externo” (SANTAELLA, 1994, p. 138). Deste modo, para que a função do signo seja estabelecida e para que possa haver o crescimento da potencialidade da ideia, sua corporificação não pode dar-se apenas por símbolos, “mas por ações, hábitos e mudanças de hábitos” (SANTAELLA, 1994, p. 138). Assim, se na potencialidade há primeiridade, na corporificação há secundidade e na ideia há terceiridade, tem-se o que Peirce (1958) chamou de o crescimento da razoabilidade concreta do mundo (SANTAELLA, 1994). Deste modo, se o crescimento da razão se dá a partir de um salto simultâneo nessas três direções, é porque a razão está sempre em vias de completar-se, preencher um vazio que lhe falta. A razoabilidade é, por conseguinte, uma potencialidade da ideia, sempre em processo de materialização dos signos. É assim que pôr em transe um corpo, enquanto signo, é fazer comunicar cada face desse signo com a ideia com a qual ele mantém uma pressuposição recíproca.

Elizondo Martínez (2003), diz que o problema da ação, para a semiótica, se situa no movimento tradutório de um estímulo ou percepção em um signo. Tal processo permite que se diga que uma ação semiótica é sempre uma ação do pensamento (MARTÍNEZ, 2003, p. 43). A função do pensamento seria a de produzir *hábitos de ação*, que são suas crenças. Castillo (1995) diz haver em Peirce a afirmação de que o crescimento das crenças e significados está vinculado a dois aspectos: primeiro eles contêm uma parte informal (ao que nos parece, da ordem de um não formalizado), segundo, eles são capazes de relacionar esse informal com um conjunto de compromissos ontológicos, instrumentais e técnicos que cercam o uso da linguagem e da construção das crenças. (CASTILLO, 1995, p. 26). É deste modo que Martínez (2003) sugere que é a função da ação na semiótica é responsável pela destituição da oposição entre sujeito e objeto, pois a ação “é necessariamente algo que realiza um sujeito e sofre um objeto, e portanto, os pressupõe” (MARTÍNEZ, 2003, p. 44).

É assim que Deleuze (2011) diz que a ação é o ponto fulcral da secundidade, pois só pode realizar-se na relação com um segundo, uma reação. O corpo, em seu caráter indicial, realiza sua ação no mundo a partir de acoplamentos da ordem da ação/reação, força/resistência (DELEUZE, 2011, p.

---

123). O caráter da ação é, portanto, o *fazer*, sendo, para Deleuze, este fazer sempre associado a um *estado de coisas*. Para o autor, o estado de coisas “é uma ou várias qualidades [...] efetuadas, contado que atualizadas em meios determinados, em um espaço-tempo determinado ou em tal coisa individuada” (DELEUZE, 2011, p. 124).

É sobre este aspeto que repousa nossa hipótese de que a imprevisibilidade motora do corpo em transe confere a tal corpo uma condição de acontecimento, pois resulta em um processo singular de atualização que circunscreve sua ação em um espaço determinado, produzindo novas possibilidades gestuais, um novo estado de coisas antes impossível.

Investigaremos, adiante, de que modo, ao longo dos mais distintos regimes semióticos foi sendo constituído o que Foucault (2014) chamou de “automatismo dos hábitos”, um conjunto ordenado de movimentos motores responsáveis por circunscrever comportamentos de determinados corpos a determinados espaços, engendrando, concomitante a isso, o modo controlado do corpo e sua capacidade de agir e gerir o próprio desejo.

### **3. Os automatismos do corpo**

Diz-se de alguns corpos, quando atingem um tipo de transe, que estes se encontram *possuídos*. A ideia comum da possessão, tal como sugere o sentido estrito da expressão, pressupõe que o sujeito *possuído* tem tomado de si a *posse* do próprio corpo. A ideia de que um indivíduo é capaz de perder a propriedade sobre seu corpo nos parece trazer, como implicação imediata, a noção de que é comum, por efeito de normalidade, um sujeito *possuir* o próprio corpo. Ao que nos parece, no interior da noção de *posse* há a pressuposição da anterioridade de um sujeito possuidor. Neste caso, o que seria anterior ao corpo? a alma? a consciência? conforme acabamos de discutir, semioticamente, o corpo, enquanto signo, apresenta aspectos extensivos (sua referencialidade), lógicos (sua consciência) e potenciais, não havendo, portanto, uma anterioridade da alma em relação ao corpo. Tal noção, ao que nos parece, se refere a uma separação entre corpo e alma operada ao longo das mais distintas fases das filosofias de matriz eidética, àquelas cujo pensamento se refere à essência abstrata das coisas, dos sentidos idealizados, dados pela oposição ao que existe concretamente.



Figura 01 - Pastor Edir Macedo e mulher em transe (1995)

Na imagem acima vemos fragmentos de um exorcismo pentecostal. A mulher em transe se debate e seu corpo realiza movimentos motores imprevisíveis. A ação do Pastor da Igreja Universal Edir Macedo se dá no sentido de trazer o corpo de volta à normalidade de seus movimentos, fazer valer a força da instituição na restituição do conjunto cinético que compõe a eticidade normatizada de uma jovem mulher branca ocidental no século XX.

Neste subcapítulo, tentaremos demonstrar de que modo foi sendo constituído, a revelia das alternâncias entre os mais diferentes regimes históricos (despótico, biopolítico, de controle), uma espécie de economia regulatória dos movimentos corporais. Na relação objetual e servil do escravo - visto como corpo em uso - no corpo dócil do soldado - na passagem ao corpo produtivo dos regimes disciplinares - operários, tecnocratas - nos “automatismo dos hábitos” (FOUCAULT, 2010, p. 131) do corpo vigiado, nas sociedades de controle - nossa hipótese é a de que há uma contínua e indefinida operação de despossessão do corpo, pois este é sempre composto por agenciamentos maquínicos que o atravessam em constante fluxo, ora o despotencializando e o submetendo a força de instituições, ora compondo com ele linhas abertas de pura potência inventiva.

Em *O Uso dos Corpos* (2017), Giorgio Agamben parte das definições de Aristóteles, em *Política* (1254), para tratar do homem escravo como aquele cujo corpo não pertence a si mesmo, sendo, para ele, “a obra do escravo o uso de seu corpo” (ARISTÓTELES, apud. AGAMBEN, 2017, p. 21). Segundo o autor, para Aristóteles, o escravo é um ser que, “embora sendo humano, é, por natureza de outro, não de si” (AGAMBEN, 2017, p. 21).

Nos parece sintomático que já desde antes de Aristóteles as filosofias de matriz eidética tratassem de uma submissão do corpo à alma, uma separação que operacionaliza uma instrumentalização do corpo, tal como o problema que apontamos no começo deste capítulo.



---

A filosofia clássica apresenta o problema do *ergon* (a obra), como a finalidade própria do humano, sendo a obra um processo da alma na direção do *logos*. É deste modo que, em relações servis, a distinção entre corpo e alma se sobrepõe aquela que opõe também homens livres e escravos, pois, segundo Agamben

Os escravos representam a emergência de uma dimensão do humano em que a obra (“o melhor deles” - o *beltiston* de *Política* remete com verossimilhança ao *Kallista* de *A República*) - não é o ser-em-obra (*energeia*) da alma segundo o *logos*, mas algo para que Aristóteles encontra outra denominação, o “uso do corpo”. (AGAMBEN, 2017, p. 23).

É assim que o autor acrescenta às dicotomias homens livre/escravos, corpo/alma, uma outra que opera a distinção entre potência e ato, para demonstrar de que modo, desde Platão, tal distinção continha em si a forma da oposição entre *dynamis* e *chresis*, o ser em potência e o ser em uso. Tal oposição nos revela por conseguinte uma distinção entre possuir algo (como o corpo) e fazer dessa posse um ato (uma ação), tendo, por exemplo, de um lado o conhecimento (*episteme echein*), de outro, o gesto (*episteme chrestai*).

Mais do que essa distinção entre potência e ato - que na nossa perspectiva são faces de um mesmo signo, o corpo, conforme observamos anteriormente - o que estas dicotomias nos revelam é a disposição de uma matriz de pensamento que se propôs a naturalizar dissimetrias corpóreas entre homens livres e escravos. Agamben diz que é necessário distinguir o uso do corpo pelo escravo da esfera da *poiesis*, pois é preciso pensá-lo a luz de uma atividade improdutiva por definição (AGAMBEN, 2017, p 30). A produção, neste caso, se situaria em uma dimensão acoplada entre o corpo do escravo e o corpo do senhor. “O escravo é de tal maneira parte (do corpo) do senhor, no sentido ‘orgânico’ e não simplesmente instrumental do termo, que Aristóteles pode falar de uma ‘comunidade de vida’ entre escravo e senhor (*koinonos zoes* - 1260a 40).” (AGAMBEN, 2017, p. 31 - 32, grifos do autor). É deste modo que Agamben define o uso do corpo do escravo como um limiar indecível entre *zoè* e *bios*, dizendo ser possível “que o escravo represente a captura, no direito, de uma figura no agir humano que ainda nos resta provar” (AGAMBEN, 2017, p. 41).

Esse caráter indecível do corpo escravizado, que o coloca em uma espécie de limiar da ação, nos parece bastante produtivo, pois permite que pensemos na ideia de uma insistência virtual de potencialidades do transe - fortemente vinculadas as práticas religiosas dos escravos afrobrasileiros - nas semioses do corpo no interior da cultura brasileira, conforme o faremos na parte final deste artigo.

---

Por ora, nos parece ser preciso ir um pouco mais fundo no problema da relação entre o corpo e a ação em diferentes regimes históricos, para além da relação servil.

O corpo aparece em Michel Foucault ao longo de vários de seus escritos, sempre descrito como uma composição de forças que se encontram em constante relação. Corpo não limitado as suas funções orgânicas, mas, antes de tudo, apresentado “como um campo sobre o qual operam diferentes dispositivos” (MEDEIROS, 2004, p. 02). A relação que Foucault mantém com o estudo dos dispositivos de poder está indissociavelmente relacionada ao modo como o corpo foi gerenciado ao longo dos tempos pelos diferentes regimes disciplinares. Em *Microfísica do Poder* (2014), por exemplo, Foucault diz que “numa sociedade como a do século XVII, o corpo do rei não era uma metáfora, mas uma realidade política: sua presença física era necessária ao funcionamento da monarquia.” (FOUCAULT, 2014, p. 82).

Assim, se há, nos regimes despóticos, um direcionamento dos cuidados ao corpo do monarca, há, na República, por outro lado, um corpo social segundo o qual o bem comum deve se ocupar de cuidar, manter, livrar das enfermidades. Segundo Michel de Certeau (2010), há, nesta passagem, uma espécie de maquinaria jurídica que transforma o corpo individual em corpo social, onde “do nascimento ao luto, o direito se apodera dos corpos para fazê-los seu texto” (DE CERTEAU, 2010, p. 231). É, portanto, dentro desta perspectiva, um equívoco a crença sobre um corpo social constituído pelo conjunto universalizante das vontades individuais, pois o surgimento do corpo social não é produto de uma instância consensual entre vontades, “mas a materialidade do poder se exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos” (FOUCAULT, 2014, p. 83).

É no seio destas relações que o domínio do corpo passa existir, a percepção e a consciência sobre o corpo surgem, segundo Foucault (2008), como efeito do investimento do corpo pelo poder. Foucault diz que

a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isto conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, metucioso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio. (FOUCAULT, 2014, p. 84).

É assim que as mais distintas expressões do corpo, como o corpo dócil (FOUCAULT, 2010, p. 131), o corpo louco, o corpo encarcerado, são marcas produtivas de um corpo “que se treina, que obedece, responde, se torna hábil ou cujas forças se multiplicam” (FOUCAULT, 2008, p. 117). Tais mecanismos são chamados por Foucault (2008) de “disciplinas”. Dentro desta perspectiva, estaria a

distribuição destes corpos em espaços, tendo cada indivíduo o seu lugar, determinado segundo relações produzidas pelo conjunto dos aparelhos disciplinares. A escola, o hospital, o sanatório, a igreja, a prisão, fixam os indivíduos em espaços quadriculados, bem delimitados, engendrando também a ideia de um espaço útil. Segundo Bártolo, neste processo o corpo torna-se também espaço, “zona de trocas intersemióticas, no qual as tensões, ligações e contaminações surgem como sintomas de demarcação” (BÁRTOLO, 2003, p. 06). As lógicas da disciplina e do controle estabelecem, segundo Foucault (2014), uma série de gestualidades pré-determinadas, responsáveis por “impor a melhor relação entre um gesto e atitude global do corpo” (MEDEIROS, 2004, p. 04).

Deleuze (2010), no curto texto sobre as sociedades de controle, diz que nossa potência de escolher modos de vida é submetida a possíveis pré-estabelecidos, “modos de existência e de pensamento” que nos condicionam a escolher, mas sem escolher os termos desta escolha. Há, neste caso, uma distribuição seletiva de potências, determinada na mesma medida que seu *porvir* assim permitir. Lapoujade (2015) diz que “temos direito a um porvir em função do que a axiomática permite, prevê, favorece, torna possível para uma dada classe de indivíduos” (LAPOUJADE, 2015, p. 268), um porvir que funciona como uma espécie de programa cujo conteúdo se expressa em evolução de carreira, formação pessoal, ideologia, planos conjugais, linhas de conduta.

Quando um conjunto de indivíduos não corresponde aos possíveis programados pela distribuição dada pelo porvir, eles são dispostos em *estados de minorias* (DELEUZE, GUATTARI, 2012, p. 129). Assim, tais minorias passam a compor um campo dado como *fora* do sistema, sendo este fora não redutível aos corpos desses indivíduos, mas também compreendendo potencialidades não conformadas pelas axiomáticas que suprimem suas potências. “As minorias não pertencem mais ao mundo exterior e nele não aparecem senão sob a forma de clichês, por trás dos quais desaparece a realidade efetiva (LAPOUJADE, 2015, p. 269). Lapoujade (2015) coloca, sobre este aspecto, o problema fundamental deste trabalho: “ser reduzido ao estado de minoria é ser literalmente confrontado com o impossível” (LAPOUJADE, 2015, p. 270), com uma espécie de esvaziamento de seu porvir e de suas potencialidades, tal como observamos com o corpo do escravo. É desta forma que o porvir apresenta uma dupla-face de problemáticas: de um lado aquela imposta pela regência das possibilidades axiomáticas (DELEUZE, 2010, p. 217) - no caso do corpo, as previsibilidades motoras circunscritas a espaços determinados - de outro a impossibilidade propiciada pelo seu esvaziamento.

Ao que nos parece, é a própria noção de porvir que deve desaparecer, pois “o importante reside no combate em si” (LAPOUJADE, 2015, p. 270), nas forças que se mobilizam no presente, nos acontecimentos que dela se desdobram, ou seja, a potência do corpo está no que dele, enquanto processo produtivo, devêm. É assim que para tornar o corpo produtivo é preciso uma renúncia ao porvir, “é preciso saltar numa outra temporalidade e descobrir novas forças do tempo” (LAPOUJADE, 2015, p. 270). Nossa hipótese é a de que as temporalidades rituais são capazes de mobilizar, por conta da dissociação entre pensamento e ação, forças do transe que compõem com os corpos novos arranjos sógnicos, ações não deliberadas que fazem desdobrar sobre os corpos novas semioses, transformando tanto os corpos quanto os espaços que a ele se circunscrevem.

#### 4. O corpo em transe como produção



Grupo Corpo - Gira (2015)

Em *O Anti-Édipo* (2008), Gilles Deleuze e Félix Guattari dizem que o corpo é uma máquina desejante, como uma usina cujo permanente movimento faz com que tudo que nele habita seja constante produção. Fluxo material de átomos e moléculas que se sobrepõem, mas também fluxo de conexões entre micro-máquinas, a máquina olho como máquina de ver, a máquina pênis, como máquina de fecundação, tudo é movimento acoplativo de máquinas que se conectam umas às outras indefinidamente, constituindo regimes associativos.

A imagem acima é um registro do espetáculo *Gira* (2015), do coletivo mineiro de Dança Contemporânea *Grupo Corpo*. O nome do grupo, por si só, nos parece responder afirmativamente às indagações deste trabalho, pois é possível identificar no Corpo, enquanto nome próprio, seu caráter relacional, pois o Corpo, no singular, torna o grupo um agenciamento maquínico corpóreo que singulariza o conjunto das relações produzidas pelos corpos que o compõem.

Conforme consta na descrição do site<sup>6</sup> em que o espetáculo é divulgado, o *Gira* é um número cujos movimentos foram inspirados nos ritos do Candomblé, religião nascida no Brasil resultante da fusão entre o catolicismo ortodoxo e o Kardecismo. No espetáculo, o Grupo Corpo conta com a temática do Exu, segundo eles “o mais humano dos orixás”, como motivo de suas onze canções, interpretadas e arranjadas pela banda brasileira Metá Metá, também conhecida por trazer em sua sonoridade os batuques das religiões afrobrasileiras e em suas letras vestígios do yorubá<sup>7</sup>. O conjunto de atravessamentos que opera a ordem associativa dos elementos postos em cena pelo Grupo Corpo, nos leva a pensar em uma dinâmica de produção dos ritos no interior das formações da cultura brasileira. Como é possível observamos na imagem acima, o gesto, o conjunto referencial dos movimentos dos artistas situa o corpo em uma zona de indecidibilidade entre o rito e a dança, evidenciando o caráter produtivo dos corpos, pois, tal como disseram Deleuze e Guattari “o que define precisamente as máquinas desejanter é seu poder de conexão ao infinito, em todos os sentidos e em todas as direções” (DELEUZE, GUATTARI, 2008, p 28). Os movimentos intermitentes dos corpos, os batuques indefinidamente repetidos e ritmizados, a luz que opera por cortes e por zonas de demarcação de claro e escuro, as pinturas corporais, o movimento das vestes, os momentos de marcação coreográfica e sincronizada dos atos, operam um conjunto que relaciona elementos assignificantes e significantes que trabalham em regimes associativos de diferentes níveis semióticos e em múltiplas camadas de significação.

Deste modo, se a máquina social, como conjunto associativo entre corpos desejanter, “existe para responder ao problema da codificação dos fluxos de desejo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 137), é possível enxergarmos no sistema associativo acima descrito, uma relação de corpos que se produzem a partir da sobrecodificação dos fluxos do transe.

Barbara Glowczewski (2015) ao descrever o que chama de uma cartografia totêmica dos *Walpiri*, povo ancestral da Austrália central, diz que as transformações rituais operadas pelo transe não tem como sentido primordial dar forma a uma epopeia ancestral, mas que “trata-se, sobretudo, de identificar homens e mulheres com aquilo que eles cantam, pintam e dançam, ou seja, dar corpo a palavras, desenhos e gestos, fundir nomes e lugares de Jukurpa em signos cujos suportes mediadores são os participantes e os objetos rituais” (GLOWCZEWSKI, 2015, p. 124). É no conjunto dessas

---

<sup>6</sup> <http://www.grupocorpo.com.br/pt-br/obras/11/gira>

<sup>7</sup> idioma da família linguística nígero-congolesa falado secularmente pelos iorubás.

relações que a antropóloga discute o estatuto da ação no interior dos ritos e o que nos leva a compreendê-los como acontecimentos, singularidades capazes de fazer do corpo um sistema de conexões.

Latour (2004), diz que ter um corpo é aprender a ser afetado, posto em movimento por outras entidades humanas e não-humanas. Para ele o corpo é, portanto, “não a morada provisória de algo superior - uma alma imortal, o universal, o pensamento - mas aquilo que deixa uma trajetória dinâmica através da qual aprendemos a registrar e a ser sensíveis àquilo de que é feito o mundo.” (LATOURE, 2004, p. 39), pois “o corpo já não é mais concebido como um organismo - o organismo que Deus nos deu - é percebido segundo as potências que experimentamos nos devires” (LAPOUJADE, 2015, p. 273).

O problema da ação em sua relação com os corpos, assim, nos parece merecer uma reformulação, um deslocamento que põe a questão de “como agir?”, para uma formulação que interroga “como pode o corpo ser capaz de agir? Tal reformulação se coloca no cerne das questões que nos tocam neste trabalho, pois, no transe, a ação não deve se erigir de uma possibilidade, como se dela dependesse apenas uma vontade e um voluntarismo, mas, sim, de uma potencialidade, de um modo de remissão a *seu fora*.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. O Uso dos Corpos. Homo Sacer, IV, 2. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BASTIDE, Roger. *O Sonho, o transe e a loucura*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- \_\_\_\_\_, *A Ilha Deserta e outros Textos*. São Paulo: Iluminuras, 2004
- \_\_\_\_\_, *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: 2009.
- \_\_\_\_\_, *Cine II. Los Signos del movimiento y el tiempo*. Buenos Aires: Cactus, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O Anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia I*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia II*. Vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir*. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FREEHAND-HUGHES, Felicia. *Ritual, Performance, Media*. London: ASA Monographs 35, 1998.
- GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires Totêmicos: cosmopolítica do sonho*. São paulo: n-1, 2017.
- GOLDMAN, Marcio. *História, devires e fetiches*. Lisboa: Revista Análise social, 2009. p. 105 – 137.
- LAPLANTINE, François. *Prefácio, in O Sonho, o transe e a loucura*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: N-1, 2015.
- LEWIS, Ioan. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

- 
- MAUÉS, Raymundo. *Bailando com o senhor: técnicas corporais de culto e louvor* (o êxtase e o transe como técnicas corporais). *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, vol 48, n. 1, 2003.
- PRANDI, Reginaldo. *Cidade em Transe: religiões populares no Brasil no fim do século da razão*. *Revista USP*, n. 11, 1991.
- SANTAELLA, Lucia. *O corpo como sintoma da Cultura*. *Comunicação, Mídia e Consumo*. São Paulo, v.1, n°2, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Os conceitos anticartesianos de self em Peirce e Bakhtin*. *Cognitio*, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 121-132, jan./jun, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- WISNIK, José Miguel. *O som e o sentido*. Uma outra história da música. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Veneno Remédio: o futebol e o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.