

A FIDELIDADE A TERRA, PHATOS AFECÇÕES E O CORPO TRÁGICO EM NIETZSCHE

Letícia Damasceno
Universidade do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO
Centro de Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Memória Social
Mestre em Memória Social – UNIRIO
ledamasceno@yahoo.com.br

Resumo: Partimos da obra *Assim Falou Zaratustra*, e começamos pelo trecho, em que, Zaratustra adverte sobre a necessidade de restituirmos o que é do homem, através da *fidelidade a terra*. A partir dessa perspectiva, procuramos elucidar esta idéia para refletirmos sobre o sentido do humano em Nietzsche, essa concepção, por sua vez, nos direciona a idéia de multiplicidade e questiona o modelo identitário platônico. Conseqüentemente, é fundamental o esclarecimento da valorização dos instintos corporais no pensamento nietzschiano em detrimento da visão dualista e metafísica, na qual, o corpo é considerado, um verdadeiro inimigo. Para fundamentarmos as questões acima, nos valem também da análise de Deleuze, a fim de esclarecer o sentido do múltiplo e do trágico. Nossa discussão se pauta em dois aspectos principais, elucidar o sentido da *fidelidade a terra* e pensar como podemos vinculá-lo ao trágico.

Palavras-chave: trágico, multiplicidade, memória corporal

Abstract: In Friedrich Nietzsche's *Thus spoke Zarathustra*, we emphasize the words in which Zarathustra warns about the need to restore what is of man, through the concept of *loyalty to earth*. From this perspective, we clarify this idea to reflect over the meaning of the Nietzschean human, which in turn, directs us to the concept of multiplicity and questions the Platonic model. Consequently, it is essential to elucidate the recovery of corporal instincts in the thought of Nietzsche at the expense of the dualistic metaphysical vision in which the body is considered a real enemy. To support the issues above, we use Deleuze's investigation to clarify the meaning of *multiple* and *tragic*.

Keywords: tragedy, multiplicity, body memory

Começamos o presente artigo com uma questão: como podemos pensar no significado da *fidelidade à terra* para Nietzsche, e, por que viés? Qual o sentido e o valor atribuídos a esta concepção? Dois outros aspectos se desdobram desta questão e interessa-nos abordá-los. São eles: como vincular a noção de *fidelidade à terra* ao sentido *trágico*? E em que medidas ambas se conectam com nossa investigação a respeito do binômio memória/esquecimento, no âmbito das práticas de corpo com usuários de saúde mental?

Para tentarmos responder a estas questões tomaremos como base as seguintes obras de Nietzsche: *Assim Falou Zaratustra* (2008) e *Crepúsculo dos Ídolos* (2006). *Nietzsche e a Filosofia* de Gilles Deleuze (2001). Também nos serviremos do comentarista Paulo Pinheiro com *Drama e Fidelidade em Nietzsche in: A Fidelidade à Terra* (2003).

De acordo com Deleuze em *Nietzsche e a Filosofia*, encontrar o sentido de alguma coisa significa achar sua força, conhecer a força que ali se apresenta e destaca. É importante perceber é que o sentido dos acontecimentos se dá de forma plural, ou seja, de acordo com cada interpretação de um mesmo acontecimento, teremos infinitas possibilidades e combinações de sentido. Partindo deste princípio, Deleuze afirma que: "Não se compreende Nietzsche sem levar em conta seu pluralismo essencial [...] é por isso que Nietzsche não acredita em "grandes acontecimentos" ruidosos, mas na pluralidade silenciosa de sentidos de cada acontecimento".¹¹

A começar desta prerrogativa das inumeráveis significações, compreendemos que na concepção nietzschiana, não há uma verdade, nem tampouco a idéia de universalização conceitual. O que se tem são forças em luta tentando se afirmar. Nesta ótica o corpo encontra-se justamente nesta condição relacional “O que define um corpo é essa relação entre forças dominantes e forças dominadas. Duas forças desiguais constituem um corpo a partir do momento em que entrem em relação: é por isso que o corpo é sempre fruto do acaso (em sentido nietzschiano)”.^[2]

Por que estamos balizando o início de nossa discussão nas relações de força que agem sobre o corpo? Porque temos nesta concepção de corpo um norte para a conectarmos ao sentido e ao valor dados por Nietzsche à noção de fidelidade à terra e à concepção do trágico que se ancora nos processos vitais do corpo.

Assim sendo, temos uma pista para iniciarmos nossa abordagem na Segunda Parte de *Zarathustra*, no aforismo II em “Da virtude Dadivosa”, quando Nietzsche relaciona a *terra* aos sentidos e ao humano. Vamos refletir sobre as palavras de Zarathustra que nos chama atenção para estes aspectos:

Permaneçais fiéis à terra, meus irmãos, com o poder da vossa virtude! Que o vosso amor dadivoso e o vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra! em Eu vo-lo rogo, e a isso vos conjuro. Não deixeis a vossa virtude fugir das coisas terrestres e adejar contra paredes eternas. Restituí, como eu, à terra a virtude extraviada. Sim: restituí-a ao corpo e à vida, para que dê à terra o seu sentido, um sentido humano.^[3]

A fidelidade à terra a qual se refere Nietzsche nos encaminha na direção do sentido humano. O que seria este sentido e como poderíamos interpretar a assertiva: *servir ao sentido da terra*? Percebe-se que o *sentido da terra* destacado privilegia o corpo e a vida. Caminha numa direção distinta ao mundo transcendente, da concepção metafísica ocidental que, ao contrário, exalta os valores da vida eterna da concepção platônica, na qual alma seria a verdadeira essência imutável do homem e o corpo sua “prisão”.

Podemos atestar a concepção nietzschiana que nos adverte do perigo de colocar esperanças numa outra dimensão que não seja a da terra no “Prólogo” de *Zarathustra* no aforismo III, quando afirma: “Exorto-os, meus irmãos, a permanecer fiéis à terra e a não acreditar em quem vos fala de esperanças supraterestrres. São envenenadores quer o saibam quer não”.^[4]

Nietzsche rejeita a dicotomia metafísica corpo/mente, e ao contestar a ótica dualista, ele privilegia a valorização dos instintos, e os sentidos passam a balizar, a funcionar como um parâmetro das avaliações terrestres. Deste modo, para permanecer fiel aos valores da terra *com todo poder de nossa virtude*, evidencia-se a necessidade de assumirmos os processos corporais. Nesta perspectiva, há necessidade de se restaurar, de se restituir o sentido do humano, que tinha se extraviado. E como isso seria possível? Vamos recorrer ao comentarista Paulo Pinheiro para elucidar alguns aspectos dessa questão analisando o termo *fidelidade*.

Pinheiro, em seu artigo *Drama e Fidelidade em Nietzsche*, apresenta duas concepções ao analisar o sentido da palavra fidelidade. A primeira estaria ligada à noção de resignação, idéia que permaneceu no Ocidente, vinculada à resolução pela sublimação ou anulação de uma das partes. Aparece, portanto, ligada à “fidelidade a um deus que nos redime de todo o conflito”.^[5] Esta idéia traz o sentido de renúncia, uma vez que conduz a uma resignação, na eliminação da oposição. Neste caso, afirma Pinheiro, a intenção é transcender e sublimar a terra.

A outra maneira de se pensar fidelidade estaria associada à questão terrena. Ela se localizaria na zona de conflito, sustentando a oposição entre as partes, que é praticamente um *pathos*, uma afecção, referindo-se ao que é dramático, ao que é trágico. De acordo com

Pinheiro, este seria o sentido mais próximo da concepção nietzschiana que aqui nos interessa abordar. Destacamos esta perspectiva:

Para Nietzsche, a fidelidade é uma virtude das relações entre partes. Trata-se, provavelmente, da mais trágica das virtudes, a que, de certo modo, deu nascimento à filosofia, ao grupo dos fiéis amigos que desde os primórdios do pensamento filosófico se reuniam, justamente, para divergirem entre si.^[6]

Ao nos referirmos à *fidelidade à terra* enquanto combate, conflito, tensão, interessa-nos costurar um viés entre esta noção e a do trágico, focalizado no mito de Dionísio. Interessa-nos analisar o deus trágico, dilacerado, na intenção de refletirmos em que medida este mito pode abarcar o jogo memória/esquecimento na intensificação das forças corporais e na experimentação de um esquecimento saudável,^[7] uma vez que, ao se atingir este estado, pode-se dar vazão à criação.

Entretanto, duas questões se colocam: como trilharemos o caminho que conduz ao esquecimento de si? E em que medida essas ponderações vinculam-se a nossa temática que trata da memória corporal e da dança com usuários psiquiátricos?

Como vimos, na visão metafísica do Ocidente, aquela a que estamos habituados, associa-se o termo fidelidade à noção de fé e de sublimação do combate e do conflito. No entanto, Pinheiro, ao focar a visão de Heidegger,^[8] reflete: “Antes de Platão, a palavra poética não estava a serviço de uma relação entre ordens distintas, mas a serviço do próprio aparecer das coisas”.^[9] Nos filósofos anteriores a Platão a verdade se apresentava como des-velamento (*alethéia*), e não como correção. Compreendia-se o termo fidelidade, como se estivesse numa zona de interstício, de possibilidades de surgimento, como um desocultar-se da própria terra, para que pudesse emergir o que se encontrava velado (*lêthe*). É por este viés que Pinheiro nos conduz a uma aproximação da concepção de Nietzsche:

A fidelidade nietzschiana não é a do filósofo metafísico, não é a de uma dialética que nos depura de nossas falsas impressões e nos abre o acesso das coisas em si, mas a que investe, justamente, na aparência, na imagem da superfície que se forma sobre um mundo que não planeja expandir-se para um extramundo de essências estáveis, mas que retorna regularmente, convulsivamente, dionisiacamente ou tragicamente à terra.^[10]

A partir dessas afirmações, o comentarista sustenta que a fidelidade à terra é também fidelidade ao drama, à palavra poética pré-socrática. No entanto, é interessante ressaltar a seguinte reflexão: a fidelidade nietzschiana traz em seu sentido uma dupla conotação: o retorno à terra e a possibilidade de dramatizar, na medida em que comporta uma poesia sem narrador, sem forma, que se constitui “da força expressiva do *pathos*, que nos norteia e desnorteia”.^[11] Nas afirmações acima, o retorno à terra e a noção de *pathos* aparecem intrinsecamente ligados ao sentido trágico de Dionísio. Assim, é importante elucidarmos o sentido da palavra *pathos* para darmos seguimento a nossa reflexão. O termo *pathos*^[12] é usualmente entendido como doença, moléstia, enfermidade, mas se refere tanto a infortúnio físico como moral. *Pathos* também significa disposição afetiva fundamental, estando ligado às paixões, afecções, do latim *affectione* - ação de afetar, estado resultante da influência sofrida. É este o sentido que adotamos na nossa discussão.

Retomando a análise do termo fidelidade, Pinheiro sublinha que a palavra grega *pístis*, fidelidade, remete à noção de confiança, e não à de fé. Confiar se constituiria de uma tênue linha, de uma fronteira, significando: atuar, interagir, persuadir. A confiança que se depositava no outro se dava entre as partes envolvidas, no sentido de estarem no mesmo campo de

possibilidades. Este campo abria-se, então, à interlocução e à persuasão. Seguindo esta linha de análise, assinala Pinheiro: “Poderíamos mesmo dizer que a fidelidade é, para o jovem Nietzsche, uma virtude relativa ao drama; mas também se trata de um verdadeiro *pathos*, o *pathos* da fidelidade, *pathos* dramático.”^[13] Este *pathos* se manifesta através do culto ao deus dilacerado Dionísio que tem como característica a metamorfose e a catarse de seus seguidores os sátiros e as ménades.

Encontramos na análise do termo fidelidade uma mesma perspectiva que pode nos conduzir a uma articulação com a concepção de tragédia. Ambas apresentam como característica principal à permanência da tensão, não sendo possível uma resolução imediata, imposta por um dos agentes em questão.

Antonio Jardim destaca que a dimensão trágica está em constante tensão, há uma configuração que se constitui em conjunção-disjunção que se mantém o tempo todo: “A tensão entre o sabido e o desconhecido, entre vigente e porvir. Configurar-se nesta tensão e na impossibilidade de resolvê-la é um traço revelador do sentido trágico.”^[14] Uma outra característica relevante para nossa questão é o aspecto da disjunção. Jardim afirma que em toda situação trágica a dilaceração está implícita, uma vez que na trama trágica ocorre uma quebra, uma verdadeira fratura no previsto, na conjunção prévia.

No intuito de seguirmos nossa análise do sentido do trágico, buscamos a etimologia da palavra tragédia. Encontramos: *tragos*-bode e *oidia*-canto, isto é, canção ao bode, o bode aqui celebrado é Dionísio. A tragédia recebe este nome porque se sacrificava um bode ao deus Dionísio. Este bode era um animal sagrado, identificado como o próprio deus, nas festas religiosas por ocasião da colheita de uva. Dionísio, em uma de suas aventuras, transforma-se em bode para fugir da perseguição dos Titãs, mas apesar disso é devorado. Ressuscita, porém, na forma de um *farmako*-bode imolado para a purificação da *pólis*, termo ambíguo: relaciona-se com *farmakon*- toda substância que através da qual se altera a natureza de um corpo, de modo maléfico ou benéfico; tanto cura quanto mata. Enquanto é puro e sagrado, recebe os males, a violência; depois de impuro, purifica; a vítima sacrificial é sagrada, pois vai purificar toda uma comunidade.^[15] Assim de acordo com Jardim, o sentido sacrificial está de uma forma ou de outra, na tragédia, dentro da própria etimologia da palavra, no rito, no sacrifício, na imolação do bode expiatório não há nada que assegure a expiação. O *farmako* altera um estado anterior para piorar ou melhorar. No remédio mesmo habita o irremediável, e o sentido trágico se coloca exatamente neste fio que, invisível, não é capaz de estabelecer a medida. O trágico é desse modo risco por não poder determinar a demarcação deste, e é nessa impossibilidade que a tensão se instala como característica essencial do sentido trágico.

Os sátiros e seus seguidores também celebravam o poder de metamorfose, travestindo-se em bode. Que sentido pode ter este se travestir para a compreensão do *trágico*?

Segundo Deleuze, a afirmação múltipla ou pluralista é a essência do *trágico*. Dionísio não necessita justificar a vida, ela mesma se encarrega de tal função, não existindo o sentimento de nostalgia pela unidade perdida. A vida se afirma por sua multiplicidade e justamente na diversidade: “O que define o trágico é alegria do múltiplo (nada de alegria como sublimação, compensação, resignação, conciliação). *Trágico* designa a forma estética da alegria.”^[16] Esta diretriz de enxergar em Dionísio a pura afirmação da vida nos remete a mais uma reflexão de Deleuze sobre dois importantes aspectos. São eles a embriaguez e o dilaceramento:

O sofrimento dionisíaco (por abundância de vida) é uma afirmação, sua embriaguez é uma atividade, seu dilaceramento é a própria afirmação múltipla [...] Uma lógica de afirmação múltipla, é uma ética da alegria que lhe corresponde, é esse o sonho anti-dialético e anti-religioso que perpassa toda a filosofia de Nietzsche. A tragédia franca alegria dinâmica.^[17]

Nesta prerrogativa da estética da alegria, podemos pensar na metamorfose experimentada pelo deus e seus seguidores como um retorno à terra e aos instintos. A própria embriaguez dionisíaca, entendida como atividade, nos remete à celebração da colheita da uva, do vinho: o presente dado pela terra, seu desdobramento operado pelo homem em vinho, em mosto.

Portanto, nesta dimensão do trágico que abordamos, a ética da alegria se faz presente; é possível dançar, brincar, fluir, pois o esquecimento de si, a partir de um *esfacelamento*, produz vida. Ao retomar o livre jogo dos instintos, pode-se experimentar o bicho-homem, o animal esquecido^[18] que fomos. E, assim, cremos que é possível gerar uma outra memória.

Vejam os de que maneira pode-se recuperar esta dimensão em que o esquecimento tem um papel ativo e salutar e ratifica a possibilidade de uma memória que se constrói, justamente na dissolução das individualidades e pode assim articular-se ao corpo trágico.

Pinheiro aponta a dissolução que os verdadeiros seguidores de Dionísio experimentam em seu culto, na medida em que não são mais os mesmos, mas as figuras que representam. Entretanto, adverte que não se trata de um culto aos mortos:

Mas, o culto a Dionísio não é um culto aos mortos. Se podemos falar das almas, é apenas na medida em que procuramos uma imagem que nos permita falar de elementos, sementes, que estão a um passo de vir à luz do dia. A primavera é o momento privilegiado para o culto a Dionísio. É na primavera que as formas ressurgem, que toda mistura oculta na terra fértil se apresenta num novo turbilhão de vida.^[19]

Deste modo, o autor afirma que o culto a Dionísio trata tanto de dissolução quanto da vida que renasce. Neste universo, as individualidades se dissolvem, nesta dimensão, não está em jogo o drama individual. Falar de um retorno à terra pressupõe a mistura, a diluição; aponta-se para o ressurgimento que se faz presente, enquanto caminha-se na direção do processo da dramaticidade trágica.

Após as análises realizadas, estamos próximos de responder às questões colocadas inicialmente, uma vez que começamos a compreender o sentido do trágico enquanto estética da alegria, pulsão de vida experimentada na metamorfose, retornando ao sentido humano e à *fidelidade à terra*, como nos exortou Zaratustra.

No entanto, ao elucidar e aprofundar a perspectiva do esquecimento capaz de gerar uma outra memória, a da criação, nosso intento é o de aproximar o simbolismo do esfacelamento e a dissolução do dilacerado Dionísio aos usuários da psiquiatria. Como apontamos, Dionísio, após sofrer as dores da dilaceração em seu próprio corpo, ressurgiu da destruição, simbolizando as potências da contínua metamorfose da Natureza. Barrenechea nos elucidou esta perspectiva com relação ao universo dionisíaco, ao articular o processo do esfacelamento com o da criação:

Nietzsche lembra o símbolo das dionisíacas, através delas eram divinizadas as dores do parto e todos os sofrimentos prévios a gestação. Esse mistério dionisíaco mostra que a dor e o esfacelamento individuais permitem a continuidade vital, fomentam a permanente criação [...]. A ética da alegria nietzschiana, do corpo redescoberto, permite afirmar a própria dor, como fonte de criação.^[20]

Percebemos que Barrenechea ressalta o aspecto do esfacelamento contido nos mistérios do fenômeno dionisíaco. Contudo, nos adverte que este dilaceramento associado à dor, não só dá acesso, como fomenta a criação, através de uma estética existencial ancorada nos processos vitais do corpo.

Consideramos ter evidenciado como o esquecimento e a criação relacionam-se a esta trajetória trágica, cunhada através do corpo que celebra tanto a vida como a dor, a dança e o fluxo vital.

Todavia, para reiterar nossa visada, recorreremos à seção X “O que devemos aos Antigos” em *Crepúsculo dos Ídolos*, na qual Nietzsche sublinha sua ótica e reafirma sua concepção terrestre dionisíaca através da dor metamorfoseada em vida e criação:

A vida eterna, o eterno retorno da vida; o futuro prometido e consagrado no passado; o triunfante sim à vida, para além da morte e mudança. A verdadeira vida como sobrevivência coletiva pela geração, pelos mistérios da sexualidade [...]. Tudo o que garante futuro condiciona a dor [...] para que haja o eterno prazer de criar, haja eternamente “o tormento da parturiente” para que a vontade de vida afirme-se eternamente a si mesma. Isso tudo significa a palavra Dionísio: não conheço nenhum simbolismo mais alto das Dionisias.^[21]

Constatamos, então, que, a partir da noção trágica do corpo que celebra tanto a alegria quanto a dor, podemos chegar à criação. Podemos nos libertar do modelo identitário. Dionísio estimula o uso de máscaras, é permitido experienciar outra dimensão de si mesmo, num constante vir a ser. Vimos que não se trata de um culto aos mortos, mas da dissolução da individualidade, assim como de um renascimento. Enxergamos nesta perspectiva uma possível saúde vital para os que sofrem de transtornos psíquicos.

Por isso, agora tentaremos responder ao questionamento relativo à conjugação deste aspecto de dissolução do individualismo que se opera no dionisismo, no qual a metamorfose é essencial, com a sensação que os psicóticos experimentam de um corpo constantemente multifacetado.

A sensação de uma não totalidade do corpo, assim como o vazio imenso que causa ao psicótico esta dissolução das próprias fronteiras podem ser tão sérios que usuários com quadros mais severos podem mutilar-se na expectativa de sentir.

No caso dos que sofrem de transtornos psíquicos a sensação de fragmentação está presente; a perda de referências é praticamente constante. Oscila-se entre estados de delírio e estados lúcidos. Mas, será que neste processo não é possível instaurar pela sensibilização do corpo, pela música e pelo ritmo da dança, uma apropriação de seus sentidos? Será possível dar, assim, sentido ao *humano* como nos exortou Nietzsche, indicando-nos ser necessário um restaurar junto à terra?

Constatamos que o sentido do *humano* não significa o afastamento de nosso *animal esquecido* que agia de acordo com suas necessidades corporais. Por esta razão, levantamos a seguinte questão: como apossar-nos desta premissa, como alcançar este estado que pode nos aproximar dos sentidos da terra? Que pode gerar liberdade para um corpo criador? Nietzsche nos dá uma pista quando fala pela boca de Zarathustra, no “Espírito do Pesadume”, aforismo II:

Chamo desgraçados também aos que têm de estar sempre à espera: são o contrário de mim, todos esses aduaneiros e tendeiros e reis e demais guardiães de países e lojas. Eu também aprendi profundamente a esperar, mas a esperar-me a mim. E aprendi, sobretudo a ter-me de pé, a andar, a correr, a saltar, a trepar, e a bailar.^[22]

Verificamos que Nietzsche evidencia as diferentes possibilidades e qualidades de movimento e encerra a assertiva com a dança: o aprendizado que culmina com a espera de si, no sentido de encontrar consigo mesmo, promovendo a experimentação do movimento, do fluxo de vida. Seria essa uma forma de aproximação de nossa proposta, ou seja, em nossa prática com usuários em instituições psiquiátricas, a maior parte deles sente-se marginalizado pela sociedade, pela família e destituídos de toda condição social. Porém, esses indivíduos não têm muita censura e conectam-se rapidamente às propostas lançadas. Em geral, não têm vergonha

de se expor, seja física ou verbalmente, e entregam-se ao ritmo da música e à pesquisa de movimentos propostos, a partir da sensibilização com os objetos relacionais ou da percepção da pele e de suas diferentes texturas no toque da própria pele ou na do outro.

Lembrando que é característica da psicose a dificuldade de se perceber como uma unidade, a fragmentação é uma sensação de desconexão consigo mesmo. Deste modo, visamos fazer uma conexão da proposta de sensibilização como a que costura os pedaços multifacetados. Em outras palavras: a experimentação do sensível, do mundo sensorial através da pele, conduz à criação de uma dança em que posso me expressar possibilitando e pulsando no sentido de transitar entre estas duas vertentes. Sinto-me fragmentado, “Despedaço-me”, mas posso costurar-me, posso conectar o meu corpo através desta permissão, de transitar. “Despedaçar-se” aqui remete ao sentido de não necessitar buscar uma unidade aparente, não sendo necessário continuar na busca inútil do modelo unívoco. Não ter nostalgia da unidade perdida e caminhar na direção da multiplicidade que se referiu Deleuze, ao apontar o esfacelamento de Dionísio como afirmação de vida. E costurar-se na medida em que é possível sentir os próprios contornos.

Neste momento de nossa investigação é importante analisarmos a memória do corpo a partir da experimentação sensorial que funciona como um verdadeiro fio que pode costurar os pedaços, as facetas. Não se trata do estado permanente e diferente da contenção feita pela camisa-de-força, mas de uma ótica de dentro para fora. A pele nos permite esta condição de totalidade, nos propicia esta percepção, através de sua vibratibilidade, de sua permissão de se afetar. Assim, realiza uma verdadeira afecção, enquanto maior órgão do corpo.

É possível estabelecer uma conexão com o deus dilacerado Dionísio que, ao experimentar as forças telúricas e celebrar a vida, ressurgiu da dissolução do drama individual potencializado. Poderíamos dizer que, pelo poder de uma dança criativa é possível se experimentar a multiplicidade, das potências corporais. Esta experimentação artística – sensível permite a alegria, a criação, o esquecimento dionisíaco.

É isto que nos esclarece Pinheiro, ao citar Nietzsche em *O Drama Musical Grego* (1977) no tocante ao *pathos* dionisíaco: “A reunificação e a não cisão do homem, e a alegria que acompanha esse *despojar-se de si mesmo e tornar-se outro*”.^[23] O autor explicita que quando não somos mais o indivíduo partido, não existe mais um outro no que nos tornamos, mas uma profusão de outros que transitam em nós mesmos.

Com esta afirmação, acreditamos que apresentamos o fio que simbolicamente através da memória do corpo costura os despedaçamentos. Ancorados na concepção nietzschiana que rejeita a idéia de unidade do eu, e nos processos de intensificação das forças corporais, focalizamos na ética da alegria, a operação de uma metamorfose, o surgimento de uma nova pele de um novo corpo transmutado.

Tendo como ponto de partida nossa experimentação em instituições psiquiátricas e como tema Os Objetos Relacionais de Lygia Clark e os Parangolés de Hélio Oiticica podemos aprofundar a noção que estamos construindo de memória corporal, baseada na noção de corpo vibrátil de Lygia Clark. O corpo vibrátil no nosso entendimento é um corpo poroso, no qual os fluxos são contínuos, De acordo com Rolnik: “Corpo vibrátil é a potência que tem nosso corpo de vibrar a música do mundo, composição de afetos que toca em nós ao vivo”.^[24]

Como breve consideração, ressaltamos que o importante, na prática com os usuários de psiquiatria é a permissão dada pela experimentação do corpo despontar em uma dança sem projetos pré-determinados, tocada pela vibratibilidade da música de cada corpo singular, gerando a possibilidade de criação na dança.

Referências

BARRENECHEA, Miguel Angel. LINS E GADELHA (Org.). *Nietzsche e o Corpo: Para Além do Materialismo e do Idealismo*. In: *Nietzsche Deleuze Que Pode o Corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 177 a 188.

_____. Nietzsche e a genealogia da Memória Social. In: FEITOSA, Charles PINHEIRO, Paulo (Orgs.) *Nietzsche e os Gregos*. Rio de Janeiro: DPSA, 2006.

BITTENCOURT, Nívia. *A vassoura da Bruxa Lygia Clark na arte da loucura*. Rio de Janeiro: Novamente, 2002.

CLARK, Lygia. *Arte Brasileira Contemporânea*. Rio de Janeiro: Funarte, 1980.

_____. *Objeto Relacional* In: Catálogo de Exposição Fundação Antonio Tápies Barcelona, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: editora 34, 1992.

_____. *Nietzsche e a Filosofia*. Portugal: Brochura, 2001.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

GONDAR, Jô e Dodebei, Vera (Org.). *O que é memória social*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.

_____. *Trilhas do Contemporâneo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

JACQUES, Paola. *Estética da Ginga*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2001.

LABAN, Rudolf. *Domínio do Movimento*. São Paulo: Summus, 1971.

MACHADO, Roberto, *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

PINHEIRO, Paulo. *Drama e Fidelidade em Nietzsche*. In: BARRENECHEA, Miguel Angel FEITOSA, Charles PINHEIRO, Paulo (Orgs.) *Fidelidade à Terra, Assim Falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

PLATÃO. *Diálogos A República*. Belém: Universitária, 1988. Tradução do grego por Carlos Alberto Nunes.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Shwarcz, 2006.

_____. *A Gaia Ciência*. Lisboa, Guimarães Editores, 1967.

_____. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Shwarcz, 2006.

_____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ROLNIK, S. *Lygia Clark e a produção de um estado de arte*. Imagens, vol. 4: p. 106 a 110. Campinas: Unicamp, abril 1995.

_____. *O que está por trás da coisa corporal?* In: *Lygia Clark da obra ao acontecimento. Somos o molde a você cabe o sopro*. Catálogo publicado por Musée de Beux-Arts de Nantes, França em 08 de outubro de 2005. Curadoria: Suely Rolnik e Corinne Diserens.

_____. *Subjetividade em Obra: Lygia Clark, artista contemporânea*, In: *Nietzsche Deleuze O que pode o Corpo?* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p 269-279.

_____. *Molda-se uma alma contemporânea o vazio-pleno de Lygia Clark* IN: *The Experimental Exercise of freedom: Lygia C, Grego, Mathias Gortz, Hélio O. and Mira Schendel, The Museum of Contemporary Art*, Los Angeles, 1999.

MORAES, Silvia de Andrade. In: *Calíope Presença Clássica*, Rio de Janeiro. Depto de Letras Clássicas-Letras UFRJ. 1986 jul./dez. n.5.

Notas

^[1] DELEUZE, 2001, p.3.

^[2] DELEUZE, 2001 p.4.

^[3] NIETZSCHE, 2008.

^[4] NIETZSCHE, 2008

^[5] PINHEIRO, 2003, p. 206

^[6] PINHEIRO, 2003, p.227

^[7] Nietzsche discute, na segunda dissertação em *Genealogia da Moral*, o valor do esquecimento para vivermos o instante e atingirmos a criação.

^[8] A este respeito, ver Martin Heidegger, parágrafo 44 em *Ser e Tempo* e em *O fim da filosofia tarefa do pensamento*.

^[9] PINHEIRO, 2003, p.208

^[10] PINHEIRO, ibidem, p.209

[11] PINHEIRO, idem, ibidem

[12] <http://usuários.cultura.com.br/jmrezende>. disponibilizado e acessado em 03 nov. 2008.

[13] PINHEIRO, 2003, p. 110

[14] www.ciencialit.letras.ufrj.br/garrafa10antoniojardim.html disponibilizado e acessado em 30 out. 2008

[15] MORAES, 1986, p. 10

[16] DELEUZE, 2001, p.8

[17] DELEUZE, idem, ibidem

[18] De acordo com Nietzsche, em *Genealogia da Moral* (1989), esta condição de animal que vive o instante e celebra a vida foi retirada do homem após intensas pressões e torturas. Foi criada a memória e o homem deixou de ser um animal esquecido. Nietzsche sustenta que, por natureza, o “bicho homem” era esquecido e conseguia viver o presente, o instante, seguindo somente suas necessidades corporais. Quando se fez necessário a formação de grupos, as hordas, através de seus chefes, começam a se estabelecer regras para o convívio social, que tencionam ser rigorosamente lembradas. Assim, a promessa, a capacidade de prometer se impõe através dos castigos corporais.

[19] PINHEIRO, 2003, p.217

[20] BARRENECHEA, 2002,p.182

[21] NIETZSCHE, 1978, p.344

[22] NIETZSCHE, 2008

[23] PINHEIRO, 2003, p. 220.

[24] ROLNIK, 1999: 3