



Colóquio Movimentos
Interdisciplinares:
Corpo, Gesto
e Cognição

RESUMO

O objetivo deste ensaio é apresentar as singularidades do corpo no Japão, das fontes primárias, relacionadas a Medicina Chinesa e o Budismo Mahayana, às experiências contemporâneas.

ABSTRACT

The aim of this essay is to present some singularities of the body in Japan, from primary sources, related to the Chinese Medicine and the Mahayana Buddhism, to contemporary experiences.

O Corpo e a Cognição nas Artes do Japão

Christine Greiner

Professora do Departamento de Linguagens
do Corpo e docente do Programa de Pós-
Graduação em Comunicação e Semiótica da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
christinegreiner3@gmail.com

Quando se fala em artes do Japão, o corpo tem um papel fundamental. Mas é importante notar que, a exemplo do que se passa em outras culturas, trata-se de uma multiplicidade de corpos constituídos a partir de atravessamentos por outras culturas asiáticas (a princípio Índia e China) e, em circunstâncias específicas, pelo Ocidente (dos missionários portugueses às vanguardas artísticas francesas e alemãs e a cultura pop estadunidense).

Visualmente, há muitas singularidades evidentes: das delicadas gueixas aos lutadores de karatê, dos atores (onnagata) do kabuki aos dançarinos de butô, das bonecas sexuais aos personagens de animê e mangá. A questão é como criar aproximações, como analisar experiências tão distintas e promover a transição da circulação de imagens e objetos exóticos que marcou o período que vai do século 16 ao 19 para a produção de subjetividades que tem mobilizado, especialmente a partir do século 20, diferentes níveis de descrição do corpo, partindo de habilidades cognitivas e não apenas de aparências estigmatizadas.

Mesmo no que se refere à presença do corpo nas gravuras antigas do “mundo flutuante” (*ukiyo-ê*) que inspiraram as experiências do japonismo na Europa, sempre me pareceu bastante inapropriado reduzir os corpos e as suas representações à análise de gestos padronizados, modelos e movimentos artísticos com nomes cunhados pela história da arte ocidental. Por isso, desde que comecei a estudar a cultura e as artes do Japão, em 1983, busquei enfatizar alguns modos de percepção que partem de formulações distintas da cultura centro europeia, fortemente impregnada pela teologia cristã, pela poética aristotélica e por alguns estereótipos da natureza humana (o bom selvagem, a tabula rasa e o fantasma na máquina) que aprofundam a fissura entre biologia e cultura, o que não faz sentido algum no contexto da cultura japonesa.

Alguns fundamentos

Apesar de muito distintos entre si, os dois sistemas que nortearam os primeiros entendimentos do corpo no Japão foram o Budismo Mahayana e a Medicina Chinesa. O primeiro, em certo sentido, serviu como veículo de transmissão das ideias do segundo e fez do corpo um tópico muito complexo e, desde o início, culturalmente híbrido. No ocidente, um dos maiores estudiosos da medicina chinesa, Paul Unschuld (1985), explica que durante o período de 3.500 anos que tem início no século 15 a.C., a medicina Chinesa constituiu-se a partir de diferentes práticas como a terapia oracular, a medicina dos demônios, o shamanismo religioso, terapias a partir do uso de drogas, medicina budista e medicina de correspondência sistemática. Foi apenas mais recentemente que absorveu procedimentos da medicina moderna ocidental. Mas não há uma sucessão linear no sentido de que os praticantes tenham trocado sistemas antigos por novos. Ao invés disso, a diversidade de conceitos foi mantida, sem substituição das práticas.

O que Unschuld identifica como os dois tipos de princípios, conhecidos também em outras culturas, e que de certa forma permearam os modos de atuação da medicina chinesa são: o da causa e efeito entre fenômenos correspondentes e o da causa e efeito entre fenômenos não correspondentes.

O primeiro foi baseado no reconhecimento de que fenômenos visíveis e abstratos podem ser a manifestação de um grande e variável número de princípios. Isso significa que o fenômeno que é manifestação de um princípio corresponde a outro e pode conter paradigmas de correspondência mágica ou de correspondência sistemática. Um exemplo desta correspondência mágica pode ocorrer entre uma pessoa e uma boneca parecida com ela. Sob certas circunstâncias, acreditava-se que tudo que se fazia com a boneca, a pessoa poderia sentir. Também fazia parte da causação mágica, a homeopatia mágica e a mágica de contato. Em termos artísticos, pode-se pensar em uma tradução deste princípio no teatro de bonecos que tem várias modalidades no Japão e, em todas elas, há uma indistinção entre o corpo dos manipuladores e o corpo dos bonecos.

Já na correspondência sistemática, haveria um reconhecimento de um número limitado de princípios e, a partir destes, todo fenômeno abstrato poderia ser categorizado como manifestações de dois (teoria yin yang) ou cinco princípios (teoria da mutação). Esses princípios eram identificados

pelas várias escolas de pensamento, constituindo um intrincado sistema de correspondências através do qual todo fenômeno poderia ser alocado em um lugar definido. O princípio da causa e efeito entre fenômenos não correspondentes, estaria baseado, por exemplo, na observação de que fenômenos, tangíveis ou não, coexistem independentemente e podem, sob certas condições, exercer influências uns sobre os outros. Assim, homens e espíritos partilham um mesmo ambiente. Eles são fenômenos separados sem relações intrínsecas mas, sob certas circunstâncias, podem interferir uns nos outros assim como os humanos estabelecem relações com o vento, com as comidas, com os germes e assim por diante. Estas relações são temporárias e recorrentes aos encontros permanentes entre fenômenos individuais e a soma de fenômenos que constituem o universo. No caso das intervenções de fenômenos supranaturais haveria, por exemplo, negociações com ancestrais, espíritos, demônios e, em alguns casos, chegavam a ser organizadas leis transcendentais. Nas causações com fenômenos naturais, estas poderiam ser comidas e bebidas, ar e vento, neve e misturas, calor e frio, influências sutis da matéria, parasitas, vírus, bactérias e outros. No que concerne às artes do Japão, pode-se pensar no teatro nô, sempre constituído por dois atores, *shite* o principal e *waki* coadjuvante, sendo que *shite* é sempre alguém que já morreu, um espectro que assombra este mundo e que, apenas no decorrer da peça revelará a *waki* a sua história.

Não apenas na tradução artística (na qual ficção e realidade sempre se atravessam), mas também no que se refere à medicina, esta sempre foi concebida como uma “história de ideias”. Assim, Unschuld conclui que não é possível separar instâncias reconhecidas de fisicalidade (neve

por exemplo) daquelas de natureza espiritual (ancestrais) ou social (crise política). Esta aliança entre natureza e cultura é o ponto de partida fundamental para o entendimento da relação entre corpo e ambiente na China. No Japão não é diferente. A congruência entre doutrinas terapêuticas particulares e ideologias sociopolíticas determinam o apelo das doutrinas terapêuticas para indivíduos ou grupos. Assim, a validade dos conceitos terapêuticos teria sido sempre primariamente social (Unschuld, op.cit: 12).

No caso da medicina chinesa, é muito claro como as mudanças nos conceitos dominantes para a causa das doenças ocorre quando muda também a base sociopolítica. Em certa medida, a reorganização social é sempre refletida no pensamento médico. Neste sentido, há um fluxo de informações entre esferas internas e externas. No que diz respeito ao corpo, isso significa um fluxo entre o ambiente interno do organismo e o externo (correspondente ao seu entorno).

A China é um país continental. Para os antigos chineses a terra era o mundo. Há duas expressões na língua chinesa que podem ser traduzidas como mundo. Uma é “tudo abaixo do céu” e a outra, “tudo dentro dos quatro mares”. Assim, o papel da natureza sempre foi fundamental para a organização do pensamento na China. Um caso exemplar pode ser encontrado nos tratados do vento. Kuriyama Shigehisa (1994) afirma que há poucas coisas no mundo mais perigosas do que o vento na Medicina Chinesa. Ele pode causar dores de cabeça, vômitos, câimbras, tonturas, perda da fala e assim por diante. “Ferido pelo vento” (*shangfeng*) um paciente pode queimar em febre e “derrubado pelo vento” (*zhongfeng*) pode entrar em coma subitamente. O vento pode causar também loucura e morte.

A importância do vento na Medicina Chinesa é tão grande porque a sua imaginação permeou o entendimento das aflições do corpo e os diferentes modos de compreender o mundo (da medicina à meteorologia), orientando também ideias de espaço e tempo, poesia e política, geografia e a própria noção de si mesmo. Kuriyama indaga qual seria a relação entre os ventos do corpo e os ventos do clima, assim como entre a poesia e o si mesmo, que estão presentes em diversos manuscritos antigos. De certa forma, a compreensão destas relações pode ajudar a elucidar também a ponte entre natureza e cultura nos modos de entender e perceber o corpo.

Os ventos aparecem nas primeiras discussões da era *Shang* (século 18 ao 12 a.C) até os clássicos da medicina da dinastia *Han* (206aC a 220d.C), estando sempre muito relacionados à concepção de corpo. Adivinhos da era *Shang* indagavam se o vento vinha do leste ou do oeste, se traziam a chuva ou outras instabilidades climáticas. Para estes sábios, os ventos não eram apenas movimentos do ar, mas estavam identificados com divindades. Muitos sacrifícios foram realizados para evocá-los. De certa forma, os ventos tornaram-se a expressão primária de um espaço divinamente ordenado e dinâmico capaz de governar as miríades do mundo e a sensibilidade dos seres vivos. Portanto, os ventos não assombavam a imaginação *Shang* apenas como um fenômeno meteorológico, mas como ventos especificamente localizados no leste e no sul, no oeste e no norte. Isto poderia orientar as ações mais propícias para quem precisava caçar ou para direcionar como o soberano deveria começar a sua caminhada num determinado dia. Certas brisas sopravam os insetos que começavam a se agitar. Cavalos e vacas acometidos pelo vento eram estimulados à urgência do acasalamento.

Kuriyama conclui que refletir sobre o vento significa contemplar o mistério da mudança. Este seria, de fato, o tema que atravessa a história da imaginação chinesa do vento. Isso porque os ventos não apenas causam as mudanças mas são, eles mesmos, as mudanças. O dicionário *Guangya* afirma “vento é movimento”. Ele é invisível mas ubíquo em sua influência, inspira temor mas também profunda admiração, dando voz e intuição aos segredos mais profundos da medicina que estavam no enigma de *como um estado de ser se transforma em outro*. O artista japonês que trabalhou explicitamente a noção de vento como uma certa caoticidade que afeta o corpo e faz da mudança de estados o fundamento da dança, foi o criador do *butô* Hijikata Tatsumi. Pouco antes de morrer, em 1986, fez um discurso sobre o vento (*Kaze Daruma*), referindo-se inicialmente a uma gripe e a dificuldade de respiração (vento do corpo) e depois ao frio intenso da sua

terra natal Tohoku, que o fez trabalhar durante muitos anos com metáforas da pele e da ação do vento frio no corpo. Em sua obra também surgem referências aos mortos cuja presença no corpo o transforma. No entanto, trata-se de uma metáfora encarnada (relativa ao seu método de ensino e criação *butô-fu*) e não de shamanismo.

Os shamãs da era *Shang* na China, faziam sacrifícios para apaziguar os quatro ventos (relativos aos quatro pontos cardeais) e uma das razões pelas quais agiam assim era para evitar as doenças ligadas diretamente à infelicidade dos ancestrais, norteadoras de males como dores de cabeça e febres. Já no século 6 a.C, os procedimentos começam a se transformar. Ao invés das menções aos ancestrais falava-se em seis influências: yin, yang, vento, chuva, obscuridade e brilho. Estas seriam essenciais ao funcionamento do mundo mas em excesso poderiam causar doenças. Muito yin resultaria em doenças frias, muito yang em febre. Muito vento poderia ocasionar doenças nos membros. Muita chuva acarretava doenças abdominais. A escuridão induzia a desilusões e o excesso de brilho a problemas da mente. É preciso observar que a medicina arcaica, muito anterior ao período pré-socrático ocidental, não era uma ciência que observava ou manipulava o corpo humano. A negociação mais importante era com os ancestrais. É só na medicina clássica que os estudos da doença e do corpo tornam-se inseparáveis. Eles não desprezavam a influência do vento ou do frio, mas consideravam que a pessoa só ficava predisposta à doença se o corpo estivesse, em alguma medida, vulnerável.

Assim, a medicina clássica definiu as doenças e seus graus de seriedade não apenas pelo descompasso sazonal (um pulso de inverno na primavera seria patológico) mas na relação entre

paciente e tempo cósmico. A questão da individualização na China clássica não tem uma base ontológica. A natureza do si-mesmo é a própria natureza do ambiente. Por isso, em certo sentido, o si-mesmo seria como o vento. Se pensarmos nas formulações de filósofos ocidentais, a ênfase estaria mais na singularidade do que na individualidade, como pontuaram Gilles Deleuze (2004) e Gilbert Simondon (1995). Essa noção fluida de si-mesmo lembra também o *proto-self* não consciente de Antonio Damásio. No entanto, a homeostase para os chineses não se refere ao equilíbrio interno e sim ao desequilíbrio em concordância com a ambientalidade que envolve clima e sistemas signicos, sendo conhecida pela filosofia japonesa a partir da obra de Watsuji Tetsuro, como *fûdo*.

A pele seria dividida em respiração interior e ventos externos. As principais doenças atacavam através da pele e penetravam no corpo pelos poros. Por isso, poros fechados garantiam a vitalidade demarcando e salvaguardando o si-mesmo interior do caos exterior. Nos textos medievais dizia-se que haviam 84 mil poros na pele, mas os mais estudados eram os escolhidos pela prática da acupuntura, conhecidos como *xue* (buraco ou caverna). Este termo aparece relacionado aos mitos de origem dos ventos nos buracos da terra. De acordo com uma lenda chinesa, os ventos aparecem quando o pássaro *feng* emerge da caverna (*fengxue*) onde vivem e se acalmam quando ele retorna à caverna. Em outra versão, as quatro direções eram colocadas do lado de fora em quatro cavernas das quais se originaram os ventos cardeais. Como passagens do vento, os *xue* pareciam sempre mediados pela respiração pessoal e cósmica. Eles representavam a microestrutura da conexão humana com o tempo do universo. Mais do que outro modelo de Medicina

Chinesa, a atenção extraordinária devotada à pele e seus orifícios espelhava a interdependência entre a concepção chinesa de corpo e a imaginação dos ventos. Não se trata de uma cristalização da oposição entre fora e dentro do corpo, mas de uma consciência distinta do corpo que está sempre relacionado, mas não se confunde com o mundo exterior.

Há uma tentação para tratar o vento como uma metáfora, no sentido de figura de linguagem. Mas a atenção que os médicos chineses davam à pele e aos poros mostra que se quisermos abordar o tema a partir de metáforas, é importante compreender que se tratavam o tempo todo de *metáforas corporais*, a exemplo do que propõem no Ocidente, George Lakoff e Mark Johnson, desde o final dos anos 1970. Isso porque a imaginação do vento vem de uma experiência concreta de espaço orientado. A respiração pessoal se harmoniza com a respiração cósmica. Não é uma figura de linguagem, mas sim, uma ação cognitiva. A característica de todos os ventos (interiores e exteriores ao corpo) seria sempre a de reter uma contingência caótica, apontando a possibilidade de soprar em novas e inesperadas direções. Esta é outra diferença importante com a medicina ocidental que vê a respiração acontecendo exclusivamente no pulmão. Na Ásia, a respiração nunca foi restrita à boca e aos pulmões. Especialmente na Índia, a respiração se dá no corpo todo, especialmente nas partes baixas. Trata-se de uma ação mental. No Ocidente, antes das pesquisas propostas pelas ciências cognitivas que discutem a noção de *embodied mind*, havia uma tendência em focar nas partes mais altas do corpo onde se concentrariam as ações cognitivas e afetivas (no cérebro e no coração). Nas representações chinesas sempre houveram outros índices. É possível, por exemplo, encontrarmos uma imagem na qual a parte de baixo do corpo do homem são apenas nuvens. O que significaria isso? A sintonia com o cosmos. Cognição, afetos, saúde estariam em fluxo. Isso também é importante para compreender os modos como alguns destes entendimentos chegam ao Japão. Não é facilmente identificável porque sempre houve uma grande diversidade de tendências importantes aplicadas em comunidades chinesas expatriadas, como era o caso das práticas shamânicas e dos exorcismos de demônios, além de muitos sincretismos com a medicina ocidental e outras culturas orientais. Ainda hoje há, por exemplo, números espantosos de curandeiros espalhados por cidades como Tóquio e Quioto. Mary Picone (1989) explica como a idéia de corpo no Japão é bastante marcada por estas representações que derivam de interpretações leigas ou de curandeiros populares. Segundo a pesquisadora, estas podem ser reconhecidas como fontes de representações “autenticamente japonesas”, mesmo tendo sido importa-

das e, evidentemente, transformadas durante o processo de migração.

No Ocidente, as primeiras tentativas de tradução destas representações sugerem um conceito “holístico” de corpo que se oporia ao dualismo cartesiano. Diz-se que na Ásia (sobretudo Índia, China e Japão) o corpo não é tratado separadamente da mente e a saúde é condição tanto espiritual como orgânica. Mas ao observar a medicina chinesa ou kanpô (a sua tradução japonesa), Picone verifica que o holismo assume significados diferentes. Isso porque todos os aspectos ou partes do corpo de uma pessoa são pensados como inter-relacionados e, por sua vez, o corpo também é pensado como sendo apenas um elemento. Assim, ao contrário do que tem sido repetido incansavelmente no senso comum ocidental, não se trata de uma visão holística que busca a relação causal para estados corporais a partir de fatores externos ou que se ampara na ideia de que cada parte é o todo. A contextualização do corpo se dá por diferentes estados simultâneos que, por sua vez, operam representações distintas entre si e, nem sempre, existem laços causais entre dentro e fora. Admitir que todos os aspectos ou partes do corpo são inter-relacionados, significa reconhecer que o corpo é apenas um elemento em um universo de inter-relações. O corpo não pode ser descrito como se fosse composto por certas substâncias. A sua descrição está muito mais para atributos, fluxos e ações. As classificações são relacionais e não limitadas aos processos fisiológicos. São extensivas a direcionamentos do corpo no espaço, com respeito a estações, cores, tempo, estilos de governo, condição social, etc.

Portanto, estudar o corpo significa identificar como um corpo se reconhece e é capaz de se-

guir o fluxo em sintonia com o ambiente. Neste sentido, são criadas metáforas corporais para descrever estas relações. Não se trata, evidentemente, da metáfora cartesiana do “fantasma na máquina”, como formulou Gilbert Ryle. O problema ontológico da relação entre corpo e mente no Japão nunca foi reduzido à inserção de uma substância não extensa dentro de um corpomáquina. A partir de uma lógica analógica muito particular, diferentes níveis de realidade atam-se uns aos outros.

Neste contexto, a doença não é uma condição derivada de uma causa nem pode ser curada em indivíduos diferentes da mesma maneira. O médico kanpô pode reconhecer um único padrão (*fuchô*) em cada paciente embora os componentes gerais do corpo e suas relações reflitam os componentes do universo de uma maneira mais geral. Seria inapropriado dizer que na medicina chinesa e japonesa o corpo é feito de certas substâncias porque termos básicos como yin e yang ou *ch’i* (em japonês *qi* ou *shi*) estão mais próximos de uma classe de atributos, emblemas ou ainda energia, fluídos e vapores ao invés de constituintes orgânicos da matéria. Cada parte do corpo, como explicou Unschuld, pode ser definida como yin ou yang, entre alguns dos princípios de correspondência. A medicina preventiva é sempre mais indicada e os tratamentos envolvem também a alimentação que é considerada medicinal. Para os casos de interrupção do fluxo, usa-se a acupuntura, as ervas e a massagem.

Por isso, é importante compreender que o “holismo” na China e no Japão está mais próximo da correspondência entre o universo físico, a ordem social e o microcosmo do corpo humano. Chineses e japoneses procuram o que se poderia tentar traduzir como “contextualização do corpo”.

Mesmo nas longas relações entre praticantes de *kanpô* e pacientes, nota-se também que dificilmente há discussão de problemas psicológicos. Existe um reconhecimento de dificuldades de relacionamentos interpessoais mas isso nunca será discutido e sim colocado em termos somáticos, ou seja, do funcionamento do corpo explicado em relação ao mundo físico que, como vimos, é concebido de forma bastante extensiva e não limitada. Não por acaso, o número de psicanalistas e psicólogos no Japão ainda hoje é bastante limitado e talvez a grande quantidade de curandeiros seja uma espécie de contrapartida a isso, embora estes não costumem aceitar pacientes supostamente insanos (*kichigai*). Como explicou Kuriyama, parece sempre mais interessante analisar as práticas do que os discursos sobre as práticas. Assim, muitas concepções e práticas estão sempre mudando e outras resistem. Na medicina chinesa pré moderna não havia ainda o reconhecimento do sistema nervoso. No entanto, um desequilíbrio muito forte de uma das substâncias do corpo (*shen*) poderia ser considerado loucura. *Shen* seria mais do que corpo humano, vitalidade ou mente, uma “deidade ou espírito”. No entanto, é importante observar que mesmo o entendimento de “alma” nunca foi único.

Nas terapias religiosas atuais no Japão, fala-se muito em *qi*, alguns até preferem o nome traduzido diretamente do inglês que seria “*emerugi*” (*energy*). Na época Han, considerava-se o “centro” como sinônimo ancestral do *qi*. Mas não é um tópico de fácil definição. Na medicina clássica chinesa há 32 tipos diferentes de *ch’i* que podem ter significados muito diferentes: vento, impacto do ambiente ou o menor componente da matéria. O corpo inclui um *ch’i* inato e outros produzidos pelo organismo que derivam da comida

que ingerimos e do ar que respiramos, entre outras coisas. Um exemplo deste processo é o excesso de fogo no fígado, que corresponderia à emoção da raiva e pode se manifestar como “vermelhidão nos olhos”. Crimes de assassinato, por exemplo, eram prováveis causadores de doenças nos olhos. Até hoje, muitos médicos continuam utilizando o *qi* como conceito terapêutico. François Jullien (1999) explica que, na prática, esta palavra *qi* é um termo geral e comum, sem grande significado filosófico e costuma ser uma fonte de confusão. Algumas vezes os dicionários a definem como posição, circunstância, outra vez como poder ou potencial. Tradutores e intérpretes tendem a atribuir a confusão à insuficiência de rigor do pensamento chinês, o que obviamente é uma visão orientalista no seu sentido mais pejorativo.

É importante notar que não se trata de um conceito unívoco mas é justamente a sua ambivalência que parece mais interessante. Além de migrar entre o estático e o dinâmico, o *qi* trafega entre diferentes níveis de descrição sem uma tradução unívoca. Mostra como o pensamento chinês deve ser percebido como uma realidade processual ou um processo de transformação. Neste sentido, *qi* teria um tipo de potencial que não se origina na iniciativa humana mas na “disposição das coisas”. Ao invés de impor o desejo por significados da realidade, para se aproximar do *qi* é preciso estar aberto à uma força imanente pré-filosófica, a uma compreensão pré-conceitual. Próxima quem sabe do plano de imanência estudado pelos filósofos no Ocidente, que se interessaram pelas concepções de Espinosa.

O *qi*, por sua vez, também precisa de formas de reconhecimento que vão da guerra para a polí-

tica, da estética para a caligrafia, da pintura para a teoria da literatura e, finalmente, da reflexão histórica para uma espécie de “primeira filosofia”. Para compreender a sua importância nas artes do Japão e focar na relação corpórea, o filósofo Yuasa Yasuo (1987, 99-109) explicou que cultivo e treino sempre vieram juntos na arte japonesa, evidenciando uma longa história de estudos do corpo no Japão. A teoria do poema *waka* é um bom exemplo. Historicamente, começa com a prática da poesia mas será também analisada por Zeami Motokiyo (1363-1443), mentor do teatro nô, como a chamada “artisticidade do nô”. Segundo Zeami, o primeiro passo para todo treino é clarear a mente, uma vez que a forma do corpo deriva diretamente da mente, não como o seu produto ou instrumento, mas como um modo de implementação. A substancial profundidade considerada o ideal da poesia *waka*, foi mais tarde chamada de mistério profundo e obscuro (*yûgen*). Trata-se de um estado que não pode ser capturado em um esforço momentâneo consciente. *Yûgen* precisa ser construído e internalizado para emergir. Por isso, quando alguém passa por um longo período de treino, (*keiko*) esquecendo a vontade deliberada de si-mesmo e mergulhando no ato de escrever poemas, de dançar ou interpretar, o seu modo de artisticidade pode finalmente se “abrir”. É preciso existir uma correspondência entre corpo e treino artístico, diferente de qualquer outro treino não artístico, tendo em vista as suas especificidades e a possibilidade de ser cultivado (*shugyô*). Komparu Zenchiku (apud Thornhill, op.cit: 74) define *yûgen* como uma atitude mental cultivada pelo performer. Neste caso, o treinamento tem a ver com “o tornar-se a coisa ela mesma”, ao invés de focar em movimentos específicos a serem performados. A mente assume a forma interna do papel e o seu estado mental

será manifestado no palco produzindo o *yûgen* da não dualidade entre mente e matéria.

Nos tratados de Zeami, a ideia de treinamento artístico pode ser ainda traduzida como “cultivo pessoal”. A mente ou consciência e o corpo exibem uma dicotomia ambígua dentro do modo de existência do que se considera o si-mesmo. Assim, harmonizar a mente e o corpo através do treino seria um modo de eliminar esta ambiguidade na prática. Não caberia mais falar em algo “cerebralmente” entendido mas sim na experiência de aprender corporalmente (entendendo-se o cérebro como parte do corpo). Também passa a interessar cada vez mais a mente que “penetra e emerge do corpo”. Para Zeami, a arte só pode ser adquirida através do treinamento corporal e não exclusivamente a partir de um entendimento conceitual. O mesmo vale para o ator *onnagata* de kabuki, especializado nos papéis femininos. A gestualidade, a sutileza e a delicadeza são construídos corporalmente.

Tal metodologia está bem alinhada com as pesquisas de Alain Berthoz e de Alva Noë que reconhecem que o entendimento conceitual é também perceptual e nasce da experiência de um corpo em movimento (apud Greiner 2010, parte 2). Tais estudos rompem com o estereótipo de que todo pensamento ocidental é necessariamente cartesiano.

Quando os europeus do século 17 e 18 começaram a estudar os ensinamentos chineses e japoneses, consideraram os mapas anatômicos com seus meridianos de energia e representações cotidianas dentro do ventre, como lendas de uma “terra imaginada”. Naquele momento, essa noção de “terra imaginada” correspondia a uma prática discursiva autoritária e preconceituosa, uma vez

que apontava para uma sabedoria “não racional”. Com o reconhecimento de que a imaginação é uma habilidade que nos constitui e não um defeito a ser neutralizado pela voz arrogante daqueles que acham que sabem (os fundadores da cultura humanista), as linhas abissais entre Oriente e Ocidente apenas começam a se desestabilizar. Esses deslocamentos de percepção não se referem a territórios compartimentados de conhecimento, mas a uma guinada política, cognitiva, ética e artística, com potência para desestabilizar dispositivos de poder, tanto no Ocidente, como no Oriente

NOTAS

¹ Este ensaio é um fragmento da pesquisa que desenvolvo com o apoio da bolsa produtividade do CNPq e que resultará em dois volumes, o primeiro provisoriamente chamado de Leituras do Corpo no Japão, com publicação prevista para 2014.

² Durante a sua visita ao Centro de Estudos Orientais da PUC, em outubro de 2012, Kuriyama me explicou que a questão da saúde e da doença, que está relacionada à vida e à morte, não é a mesma entre as práticas asiáticas e as ocidentais. Embora no Ocidente, seja comum atribuir a necessidade de equilíbrio para obtenção da saúde, na China é muito mais importante fazer parte do fluxo do que estar em equilíbrio. E este “estar no fluxo” marca justamente a relação entre dentro e fora do corpo. O corpo não está apartado da natureza nem do cosmos. Neste contexto os ventos, o tempo e o espaço são fundamentais.

³ Watsuji foi contemporâneo a Heidegger e inspirou-se na obra deste filósofo alemão para formular a noção de fûdo, pontuando no entanto, uma diferença primordial que se refere ao dasein ou ser para a morte, compreendido por Watsuji como ser para vida. O tratado Fûdo foi comentado e traduzido para o francês pelo professor Augustin Berque em 2011.

⁴ Algumas vezes, mesmo não intencionalmente, há um descompasso entre discurso e prática. Um exemplo é o do pós parto. Uma mulher chinesa que se trata com a medicina ocidental, pode não admitir verbalmente, mas ela nunca deixará de seguir a tradição chinesa que acredita que seja mais recomendável não sair de casa por trinta dias e nem lavar os cabelos, uma vez que o corpo pós parto está muito suscetível. O mesmo se passa com a crença em fantasmas. Chineses e japoneses podem afirmar com convicção que não acreditam em fantasmas, mas em determinadas situações podem se surpreender sentindo medo deles.

REFERÊNCIAS

- BERTHOZ, Alain. *La décision*. Paris: Odile Jacob, 2003.
- DAMÁSIO, António. E o cérebro criou o homem, trad, Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze, de Pierre-André Boutang, entretiens avec Claire Parnet réalisés en 1988*, Éditions Montparnasse, 2004.
- FRANÇOIS, Jullien *The Propensity of Things, Toward a History of Efficacy in China*. Zone Books, 1999.
- GREINER, Christine. O Corpo em Crise, novas pistas e o curto circuito das representações. São Paulo: Annablume, 2010.
- KURIYAMA, Shigehisa (org). *The Imagination of the Body and the History of Bodily Experience*. Quioto: Nichibunken, 2001.
- KURIYAMA, Shigehisa. *The expressiveness of the body, and the divergence of Greek and Chinese Medicine*. NY: Zone Books, 1999.
- LAKOFF, George; MARK, Johnson. *Metaphors we live by*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- NOË, Alva. *Varieties of Presence*. Boston: Harvard University Press, 2012.
- PICONE, Mary. "The Ghost in the machine: Religious Healing and Representations of the body in Japan" in *Fragmented History of the Human Body*, vol 1. Zone: 1989.
- SIMONDON, Gilbert. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: Jérôme Millon, 1995.
- WATSUJI, Tetsurô. trad. Augustin Berque Fûdo, *Le milieu human*. Paris: CNRS, 2011.
- UNSCHULD Paul U. *Medicine in China, a history of ideas*, 1985
- YUASA Yasuo *The Body, toward an Eastern Mind-Body Theory*. NY: Suny Books, 1987.
- ZITO, Angela e TANI E. Barlow *Body, Subject and Power in China*. The University of Chicago Press, 1999