
DE CORPO PRESENTE: A PERFORMATIVIDADE DA PRESENÇA-AUSÊNCIA

ELIANE MARQUEZ DA FONSECA FERNANDES*

RESUMO

Este artigo é uma reflexão sobre a performatividade proposta por Austin com a finalidade de problematizar a noção de linguagem como ação. Baseamo-nos nas ideias de desconstrução de Derrida; apoiamo-nos nos modos de interpretação da corporalidade desenvolvidos por Butler e Grosz e levantamos questionamentos no campo polêmico do corpo que fala para debater as possibilidades ilocucionárias de um corpo inerte. Queremos entender como um corpo comunica a partir de sua materialidade e se pode fazê-lo mesmo sem vida.

PALAVRAS-CHAVE: performativo, rito, ação, corpo, morte.

A estratégia da desconstrução é o estratagema que próprio momento em que não existe, no fim das contas, nada mais a dizer.

(Descombes)

O ÓBITO É O FIM

A morte é um ponto final para os vivos? O fim de uma vida corpórea sempre foi uma incógnita e, talvez exatamente por isso, um ponto de angústia e temor para os seres humanos em geral. A filosofia tenta explicá-la, a medicina procura adiá-la, e as religiões desejam consolar e dar esperança aos que ainda vivem. Mas há sempre uma certeza: um dia, todos nós chegaremos lá. É exatamente essa inexorabilidade que nos amargura e, a todo momento, tememos que alguém querido morra;

* Professora da Universidade Federal de Goiás.
E-mail: elianemarquez@uol.com.br

vemos isso como uma perda irremediável. E, em nossa dor imensa, pouco conseguimos verbalizar, a expressão em geral é por meio de lágrimas e soluços.

Em nosso artigo, queremos desnudar e problematizar algumas ideias acerca da linguagem num ritual de velório. Como a linguagem é nossa forma de estar vivo, só nos certificamos de estar vivos por causa da linguagem. Judith Butler (1997, p. 7) cita Morrison: “Nós morremos. Esse pode ser o significado da vida, Mas nós *fazemos* linguagem. Isso pode ser a medida de nossas vidas”.¹ Sempre que falamos estamos vivos, no entanto, deparamo-nos com impasses. Só estamos vivos quando usamos a linguagem verbal? É possível “falar” mesmo depois de morto? Como se dá essa comunicação? Essa fala é uma ação como nos indica Austin?

Buscamos nos estudos de Derrida o entendimento de como essa fala somática se insere dentro da diferença, ou melhor, dentro da *différance*, que questiona a concepção de significado como algo definido e seguro. Esse filósofo derruba as fronteiras estabelecidas dos estudos linguísticos e lança bases para uma desconstrução da ideia de que a linguagem é transparente. Seria essa opacidade a porta para um início da compreensão da força comunicativa de um ser humano morto?

Grosz (2000), ao propor uma imbricação entre natureza e cultura na constituição do corpo, espera apresentar uma nova perspectiva na compreensão da força comunicativa dos corpos. Essa autora considera que um corpo fala, mesmo sem palavras, e que a corporalidade é a expressão da vida e o *locus* da linguagem. Seria possível um corpo ser também uma força de linguagem enquanto está sendo velado? Quem fala o faz quando está presente, mas um morto está presente só em corpo ou está ausente? Buscando explicações, investigamos alguns pressupostos teóricos acerca da linguagem.

FALANDO E AGINDO

A filosofia da linguagem sempre se dedicou a estudar os atos comunicativos do ponto de vista da veracidade do que é dito pelo indivíduo.

Dessa forma, investiga-se como se pode comprovar a verdade do que é falado. Austin esclarece, em uma série de palestras proferidas em Harvard (EUA), a partir de 1955, que essa é uma perspectiva falha, pois todo e qualquer significado é provisório e o contexto é um elemento importante para se compreender a linguagem mais a fundo. Assim, o filósofo inglês estabeleceu uma inter-relação imprescindível entre linguagem e mundo de modo que o que se diz é uma ação e não uma simples representação da realidade. Logo, não se pode realizar um estudo da linguagem apenas pelos dados linguísticos, mas analisando o seu uso dentro de determinadas circunstâncias e obedecendo a uma determinada finalidade e conforme regras e convenções.

Acreditamos que uma frase declarativa pode ser comprovada por meio da constatação da verdade enunciada. Dessa forma, ainda no início do século XX, como lá na Antiguidade, separavam-se os enunciados verdadeiros daqueles que eram falsos. Austin inaugurou a ideia de que uma sentença veritativa (ou constativa) não deve ter “como único objetivo ‘descrever’ um estado de coisas ou declarar um fato que por sua vez possa ser ou verdadeiro ou falso” (RAJAGOPALAN, 1990, p. 232). Para ele, os enunciados que não descrevem nada, mas realizam certos atos específicos, são os performativos, pois a linguagem humana deve ter funções muito mais importantes do que ficar separando a verdade da falsidade.

Assim, um enunciado como “Eu lhe dou os pêsames” ou só “Meus pêsames” não pode ser considerado unicamente como um constativo, a ser julgado verdadeiro ou falso, não é a declaração pura e simples de um fato. Esse enunciado independe de comprovação, pois, conforme Austin (1980), o próprio dizer é um ato em si, é uma forma de atuação sobre o real. Dessa maneira, a própria enunciação é um ato de fala e, portanto, um performativo inserido como qualquer outro em um ritual. Às vezes, frases feitas como essas são desconsideradas no estudo dos performativos, mas qualquer enunciado pode ser considerado como uma ação.

Na performatividade, conforme Austin (1980), não há mais uma distinção entre o fazer e o dizer. Alguns estudiosos do assunto chegam a

pensar que haveria uma pré-valência do “dizer” sobre o “fazer”, como podemos perceber pelo próprio título da tradução francesa, *Quand dire est faire* da obra *How to do things with words*; esse enunciado é, também, adotado por Souza Filho (1990) na tradução brasileira *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Rajagopalan (1990) critica essa postura, porque considera que o grande valor de Austin é exatamente o de perceber a imbricação do “dizer” com o “fazer” numa coisa só, inseparável, num corpo só. Na verdade, é um dizer-fazer, sem que uma ideia prevaleça sobre a outra.

Uma declaração performativa como “Meus pêsames” aparece em um ritual de velório preenchido de valores sociais e, nessa ocasião, podemos observar infelicidades ou rupturas de várias naturezas, o que tornaria o ato nulo ou insincero. O ato de fala, “Meus pêsames”, do tipo “comportamental”, segundo Austin (1980), destina-se a expressar atitudes e sentimentos e acontece, quase sempre, dentro de determinadas condições apropriadas ou felizes como:

- a) O autor está autorizado a efetuar a fala, isto é, está em posição aceita para realizar tal ato de fala. O enunciador tem o direito de fazê-lo num momento explícito de dor, seguindo o procedimento habitual.
- b) A enunciação ocorre dentro de determinadas circunstâncias, por meio de palavras adequadas, dentro de uma sequência e exibindo fórmulas explícitas que podem ser acompanhadas de entonação específica e de gestos.

Assim, observamos o modo como Austin (1980) avalia o uso comum da linguagem em sua capacidade de “fazer coisas com palavras”. O texto de *How to do things with words* está repleto de aparentes certezas e coalhado de retrocessos, com a finalidade de nos fazer pensar um pouco mais e de questionar os atos de fala. Vivenciando os ritos de um velório, algo chama a atenção: o ator principal da cena não são os vivos, mas um ser humano que já não mantém mais o sopro vital. Tudo isso faz parte das circunstâncias determinadas pelo ritual da morte.

AGINDO SEM FALAR

Um velório é uma cerimônia constrangedora: flores, velas acesas, um corpo num caixão, pessoas circunspectas se cumprimentam, falam baixo e se calam. É o ritual comum de uma cena mortuária. Ao olhar aquele corpo, a face gélida de alguém conhecido (ou não) que já partiu, constata-se “Ele está morto”. Não ouvimos exatamente as palavras “Estou morto”, porque é impossível que dentro da nossa lógica alguém diga essas palavras infelizes (segundo os vivos), mas possivelmente dotadas de “felicidade”, conforme Austin, pois só um morto teria o direito e poderia enunciá-las. Esses seriam os termos adequados à circunstância se pudéssemos ouvi-los.

Vamos admitir, provisoriamente, a possibilidade do enunciado “Estou morto” (mais à frente voltaremos a debater esse fato como resultado da força expressiva de um corpo a partir dos pressupostos de Butler e Grosz). Esse é um enunciado verdadeiro, um perfeito constativo, mas seria só uma declaração, a assunção de um estado, a descrição de um fato real, conhecido e aceito por todos os vivos? Não seria também um “ato de fala”, um performativo?

Esse ato, a imobilidade cadavérica de um ser que não vive mais, teria a capacidade expressiva de “dizer”, ou melhor, de realizar um ato de fala sem usar palavras claramente? A partir das ideias de Austin, em *How to do things with words*, vemos que o filósofo sempre considera a linguagem marcada pela presença das palavras que obtêm seu significado conforme o emprego dentro de determinadas circunstâncias. Essas circunstâncias são mais do que uma ação linguística, não se podendo descartar, dentro de um ritual, aspectos como a entonação e o gesto. O gesto, em nosso caso, seria a imobilidade permanente ou a perfeita ausência da palavra, o mutismo de quem se calou para sempre. Se a expressão corporal é um dos elementos primordiais para a “felicidade” ou adequação de um performativo, queremos considerar a possibilidade de que a ausência da palavra na presença de um corpo falecido se torne um ato de fala capaz de comunicar um significado.

O que se tem diante do corpo é o mutismo, um silêncio, que enuncia o sentido da vida e da morte com precisão e torna claro o que está sendo “dito” num processo de performatividade explícita sem que haja espaços para ambiguidades. Quando um ser vivo enuncia um verbo performativo pode, muitas vezes, preencher-se de alguma inadequação, mas, no caso de um morto, não há mais dúvidas, o que há é a certeza do fim sem equívocos.

Na sétima conferência, o próprio Austin (1980, p.78) deixa entrever essa possibilidade: “Poderia a pessoa realizar a ação sem proferir o performativo?”. Na oitava palestra, a dúvida que o balanço leva-o a desenvolver um detalhamento acerca do performativo, que se constituiria num ato tripartido ao dizer algo (locucionário), de dizer algo (ilocucionário) e por dizer algo (perlocucionário).

Voltemos nossa atenção para a ocorrência de um “ato de fala” que se “enunciaria”, no decorrer de um velório, a partir da imobilidade corpórea de uma pessoa falecida. Perceberemos que nesse caso o ato locucionário não preenche todas as unidades indicadas por Austin (1980). O ato fonético, considerado imprescindível, aqui inexistente, não se apresentam sons vocais, o dizer “Estou morto” está reduzido ao silêncio, num “ato fático” que se desliga do aspecto gramatical, mas enfatiza um gesto que se reproduz a cada ritual mortuário em que um corpo seja observado e homenageado. O “ato rético” realiza-se perfeitamente, a exposição da morte constitui-se como significado integrado ao contexto ritualístico.

No ato ilocucionário, observamos um aspecto muito importante, enfoca-se a maneira como se delineia o sentido atingido pelo performativo. No ato “de dizer”, ou melhor, “de calar-se para sempre” é que se sobressai a força enunciativa que pode ser compreendida como algo que comunica o sentido da mortalidade, mesmo sem empregar elementos linguisticamente gramaticais. O contexto da cena mortuária traz a marca do convencional, no sentido de que é possível explicitar, mesmo no silêncio, a fórmula performativa “Estou morto”. É a face do finado na rigidez cadavérica que “enuncia” performativamente a própria morte.

— |

— |

Não se pode dizer que existe uma intencionalidade por parte do emissor, porque ele já “era”, mas todos o levam a sério. Há aqui um fato muito intrigante: ao observarmos a face congelada no tempo, não estamos vendo especificamente a pessoa falecida, mas a “cara” da própria morte. E mais do que admitir o próprio passamento, pode-se “ler” uma mensagem irônica que enuncia na imobilidade “Um dia você estará como eu” ou “Eu aviso que um dia também você morrerá”. Não há propriamente palavras, mas percebe-se a reação dos circundantes num comportamento constrangido pela situação, um corpo presente que se mostra pelos últimos minutos na sua constituição física, antes de ser enterrado e voltar ao pó. Aí, estamos no campo do efeito, do ato perlocucionário, os seres humanos em geral, idosos ou crianças, homens ou mulheres recebem o impacto daquela “face”. Numa reação ligada à causalidade, o acanhamento se espalha sob a forma de lágrimas, vozes aparecem sussurradas aqui e ali, o silêncio é generalizado. O corpo não “diz nada” e temos a certeza de que nunca mais poderá dizer nada – esses são fatos que produzem um efeito contundente nos vivos, pois cada um volta-se para si e investiga a própria finitude.

UMA PERLOCUÇÃO ENIGMÁTICA

Notamos que é evidente e perceptível um efeito, uma tensão, no comportamento das pessoas diante de um corpo morto. Essa impressão pode ser observada em nós mesmos e nos outros na maior parte do mundo. Somos pessoas no sobressalto da vida contra a morte, compreendemos a aniquilação da qual nenhum de nós poderá escapar. O silêncio soa quase como uma ameaça. A vivência desse cerimonial talvez seja até um aprendizado, ver a morte estampada para aprender a morrer. Ali, na ação de velar ocorre um processo de desligamento e despedida, na tentativa breve de retardar a morte daquele corpo e do pensamento.

É preciso considerar, então, que a comunicação pode se dar independente de marcas linguísticas. A discussão para separar os

constativos dos performativos, como prevê Austin em *How to do things with words* (doravante *HTD*), não tem mais o menor sentido, desde que se verifique sempre a comunicação na relação linguagem–mundo. Ottoni (1998, p. 35-36) sintetiza as ideias daquele filósofo:

Nos enunciados *constativos* há, “filosoficamente”, um tipo de referência; já nos enunciados *performativos*, esta mesma noção “filosófica” não pode ser aplicada, porque estes últimos, segundo ele, realizam uma ação, e aqui a referência é de outro tipo. [...] Este performativo poderá ser feliz se for realizada a ação pretendida, será infeliz se esta ação não se realizar. [...] Retomando a questão da originalidade do pensamento de Austin, um outro conceito é fundamental para a sua compreensão, o de *ação*. Ação, para Austin, tem um significado muito preciso pelo fato de ser um dos elementos constitutivos da performatividade. Para ele, a ação é uma atitude independente de uma forma linguística: o performativo é o próprio ato de realização da fala-ação.

Para Ottoni, Austin considera que o ato de fala independe da fala-ação, o que nos confirma a elocução de um corpo falecido. Muitos estudiosos dedicam-se a debater a performatividade, bem como as noções de locucionário, ilocucionário e perlocucionário, as relações do ato de fala com a fala ou com a língua, mas o que nos interessa debater, neste momento, é exatamente a palavra “ato”, ou melhor “ação”. A significação do termo costuma estar ligada à noção de movimento, por isso costumamos a aceitar como a imobilidade de um morto pode ser uma ação.

No *Dicionário Aurélio*, encontramos algumas acepções interessantes do verbete “ação”. Uma ação pode ser entendida como a “manifestação de uma força, de uma energia, de um agente” ou “maneira como um corpo, um agente, atua sobre outro” ou, ainda “exercício da força, do poder de fazer alguma coisa”. Desse modo, a palavra “ação” especifica a significação que nos interessa ao mostrar que não é preciso estar vivo ou movimentar-se intencionalmente para praticar um ato. O próprio Austin adoraria discutir uma nova perspectiva dentro da performatividade

como o curso de um processo encadeado a partir da reação humana diante da morte exibindo-se num corpo. Assim, consideramos que há um ato e é um ato de fala, já que preenche, parcialmente, as noções de “locução” na produção de sentido, dentro da convencionalidade. É ato de fala marcado por meio da força da “ilocução” e promove os efeitos indicadores da “perlocução” na reação dos presentes ao ritual. A performatividade começa a ampliar seu campo de estudo e esse é o papel da pragmática.

Confirmemos nossa ideia mais uma vez. Até mesmo Austin, em *HTD*, constrói uma argumentação cheia de idas e vindas para demonstrar que suas posturas não são conclusivas e fixas, que há fissuras por onde podemos inserir novas ideias. Dessa forma, introduziu a noção de *uptake* para marcar a confluência entre força, efeito e significado. Não há como separá-los e, como nos explica Ottoni (1998, p. 82), “em qualquer situação de fala não há um ‘controle’ do sujeito (falante) sobre a intenção, já que ela se realiza juntamente e através do *uptake* (com seu interlocutor). O *uptake* é então uma condição necessária do próprio ato (de fala), e é *ele* que produz o ato”.

O *uptake* é uma dessas fissuras pelas quais penetra a possibilidade de uma “comunicação”, se assim podemos dizer, entre a presença de um corpo nos momentos que antecedem ao funeral e os demais seres humanos vivos. Essa seria uma forma de subversão, como nos corrobora Felman (1980, p. 108) acerca de uma assimetria entre as intenções do sujeito (falante) e as de seu interlocutor. O fato de um defunto causar uma tensão nas pessoas presentes pode ser tomado como uma forma de desmantelamento da visão tradicional acerca da comunicação.

Conforme Austin (1980, p. 116-117), o *uptake* é o nosso ponto de confirmação de que “um efeito deve ser provocado sobre o receptor se o ato ilocucionário for realizado. O que poríamos melhor aqui? Como poderíamos limitá-lo? Geralmente os efeitos equivalem a provocar a compreensão do significado e a força da locução. Então o papel do ato ilocucionário envolve o *uptake*”. O *uptake* pode mostrar como alguém

sofre uma pressão e reage a ela durante um velório. Há até mesmo pessoas que evitam a visão de um corpo morto, pois não suportam a tensão sofrida. Essa quebra, essa abertura para a desconstrução, é que nos guiará agora, para a qual buscaremos apoio em Derrida.

...AGORA E DEPOIS DE NOSSA MORTE

Se a teoria austiniana dos atos de fala possibilitou uma ampliação dos estudos da linguagem e introduziu a noção de “performatividade”, um contemporâneo, Derrida, em pesquisa paralela, questiona também a concepção do significado como algo definido e seguro. O pensador francês desencadeia uma reviravolta ao propor uma posição demolidora em relação à forma tradicional de se conceber a linguagem. Ele considera que o signo não pode ser visto como dotado de um significado *a priori*, mas só obtém sentido dentro de uma cadeia significante.

Assim, Derrida (1991) derruba as fronteiras anteriormente estabelecidas pelos estudos linguísticos e lança bases para uma desconstrução da ideia de que a linguagem é transparente. Esse filósofo aponta para uma opacidade da língua que se reflete sobre si mesma e sobre o seu fazer. Em janeiro de 1968, numa conferência, Derrida introduz a palavra *différance* com “a”, que oralmente se confunde com o termo *différence* (=diferença) do francês. A variante aparece mais destacada na escrita e não apresenta possibilidade de tradução para o português. Talvez pudéssemos, à moda de Derrida, optar por um deslizamento do sentido da palavra “diferença”, empregando um neologismo *diferensa* com “s” para emitir o sentido de força. Para Derrida (1991, p. 35), “o *a* da *différance*, portanto não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo”. O silêncio dessa letra diferente, assim como o nosso “s”, é usado para ser um instrumento mais eficaz da desconstrução pelo seu valor de diferir, de ser diferente. Dosse (1994) explica-nos que o termo *différance* encarna um movimento de ruptura com a metafísica ocidental e indica o traço da presença (como um

simulacro) e espera captar o dinamismo e o movimento contraditório do mundo, opondo-se a uma percepção estática ou sincrônica do conceito de estrutura, assim como nós ao empregarmos *diferença*:

Ele [Derrida] parte da reflexão sobre o signo, da distinção significante/significado para valorizar a significância que funciona até no interior do significado. Postula, portanto, a inclusão do significado na esfera do significante, e torna assim impossível toda forma de codificação da linguagem para dar, pelo contrário, amplo acesso à esfera da criatividade literária: “Arriscar-se a não-querer-dizer-nada (ne-rien-dire) é entrar no jogo e, em primeiro lugar, no jogo da *différance*”. Dizer que nada mais há a dizer, tal é o horizonte desse suspende/suspensão do sentido do desconstrucionismo. (DOSSE, 1994, p. 52-53)

O jogo da *diferença* quer indicar que a linguagem se refaz a cada momento, repete-se e nunca é a mesma, cada vez que diz algo é a primeira e a única vez. O ato de fala, para existir, se constitui no próprio momento da enunciação, quando as marcas atuam como modo de estabelecer um sentido para o que se diz.

Quando vemos um determinado defunto é a primeira e única vez que o fazemos, a cena pode se repetir com outros mortos, mas nunca será de novo a mesma pessoa. Entretanto, o que aquele corpo “nos diz” passa por uma repetição universal. Um corpo é uma forma e morto está em fase de deterioração, deformação; se um dia esteve vivo para incorporar-se ao mundo, agora está num processo ininterrupto de “descorificar-se”, descarnar-se. Na vida, encorpou, ganhou forma, gesto, falou, comunicou-se; hoje, falecido, está “in-corporado”, in-vertendo a sua trajetória temporal, desencarnando, perde a sua *anima* e apenas como um *corpus* promove uma comunicação muda que pode “soar” como uma ameaça. Ali, no velório, ele está corporificando, ficando só corpo, forma definitiva, inerte, textura corporal, aparentemente sem voz, mas com capacidade para emudecer o outro no eloquente corpo a corpo sem palavras.

Em *Margens da filosofia*, Derrida inicia um debate acerca da performatividade e, partindo de Austin, introduz a importante noção de

iterabilidade, uma característica marcante da linguagem, que, seguindo um rito convencional, acaba por repetir-se, mas nunca se repete de maneira igual, o que não deixa de ser uma contradição. Na medida em que há reiteração da linguagem do ponto de vista da comunicação – empiricamente, a cada reprodução –, a situação é nova e irrepetível na sua integralidade.

UMA PRESENÇA EM DES-CONSTRUÇÃO

Ao entendermos essa noção contraditória e incrível da diferença, vemos que ela “*não é, não existe, não é um ente-presente*” (DERRIDA, 1991, p. 37). Numa cerimônia de funeral, temos a presença de um corpo, mas a ausência de sua “voz” que se insinua chamando para um passado de vida que já se foi e para um futuro de pó, de nada. Como participantes do ritual nos inserimos numa *diferença* inexplicável: de um lado, funciona a memória do que aquele ser foi; de outro, pretendemos entender quem “somos”, onde estamos e quando será nosso destino final. Diante dessa presença/ausência, queremos verificar em nossa noção de finitude como aquele que está ali é tão diferente e tão igual a nós por ser humano. Assim, nós que somos “in-divíduos”² encaramos a presença concreta da divisão, da cisão entre morto e vivo.

Se, ao encararmos o defunto, somos capazes de entender algo, de receber uma mensagem, é porque há um signo e como todo signo gera a representação do presente na sua ausência. O distanciamento entre um antes e um depois, numa temporização em que se depara com o finito e o infinito, mostra a diferença entre corpo vivo e morto na busca de tentar entender o *télos* humano. O fim factual não elimina a força expressiva dos humanos, e “o fim transcendental só pode aparecer e desdobrar-se sob a condição da mortalidade, de uma relação com a finitude como origem da idealidade” (DERRIDA, 1991, p. 163). Mas a *diferença* destaca-se por se inserir nas fissuras da comunicação e reinstaurar o homem na sua existência, num jogo entre velar e refletir.

Em busca de nossa própria substância, vamos captar a nossa “ek-sistência”. E nossa existência se constitui por meio da linguagem e essa *diferença* será capaz de fazer-nos entender que, como seres, não somos nada e que aquele ente em presença apenas corporal, que aparentemente nada pode dizer, o faz por meio de uma metáfora ôntica.

Quando falamos é o próprio “eu” com a sua subjetividade que enuncia e marca sua presença; quando escrevemos, o emissor está presente só em corpo e o indício que dá credibilidade à sua existência é a assinatura. Num velório, a comunicação se dá sem palavras, sejam orais ou escritas; o que há é a presença de um movimento congelado pela morte. Essa imobilidade é o indício de uma enunciação tética que marca a subjetividade por meio de sua face imóvel. É esse gesto, a fisionomia do rosto que sustenta a sua voz “Estou morto”.

Assim, o corpo, num contínuo descontínuo, entrecruza na *diferença* uma superposição de contradições paradoxais: natureza/cultura, corpo/espírito, morto/vivo, presença/ausência, significante/significado, língua/fala, o sensível/o inteligível, o dito/o querer dizer, o uno/o dividido. O corpo-significante, ou o corpo-significado, ou o significado do corpo – aí temos uma incoerência intrínseca, e não somos capazes de corrigir a incoerência de nossa individualidade a não ser por meio da desconstrução. A presença de um corpo e a ausência de uma vida não têm diretamente um significado ou referência, por isso promovem a desconfiança e a fascinação, o desejo de fugir e a atração por uma “voz” que transgride de alguma forma os limites da língua. Ao observarmos a linguagem, confirmamos que um signo é considerado como a representação de algo que está ausente. Dessa maneira, o corpo morto é um signo, pois é a presença de uma representação – “a finitude humana” – e a ausência do sopro vital. Embora o corpo num velório seja a presença de uma ausência, é, acima de tudo, pela “força” mantida em si que se desencadeia um feixe de significados.

A força produz e abala a forma, e, em nosso caso, não se trata de uma “energia viva”. Segundo Derrida, em depoimento feito a Geoffrey

Bennington (1996, p. 64), “A *différance* não pode ser *uma* força, mas a tensão de pelo menos duas forças”, ou então, se não é uma força, a *diferença* a possibilita. Assim, presença do corpo falecido traz sentimentos contraditórios e tensão generalizada. E é na marca dessa *diferença* que nos deparamos com a possibilidade da repetição na alteridade, ou melhor, na iterabilidade. Por isso, todo corpo, em exposição num funeral, é um texto em si mesmo que se dá a ler pelos vivos presentes, não é homogêneo e propõe sua própria leitura.

No pensamento filosófico de Derrida, é muito produtiva a noção de des-construção presente na *différance*, ou melhor, na *diferença*, pois aponta para a nossa finitude sob uma outra forma e acaba por nos projetar no infinito ou no absoluto compensador, denominado texto, ou melhor, um contexto, um corpo-texto, um ego que transcende. Transcender significa, segundo o *Dicionário Aurélio*, que um sujeito ultrapassa os limites da experiência sensível e alcança o plano metafísico, dessa forma, um corpo aqui-agora concreto denuncia a nossa futura morte, a nossa finitude. A transmutação do corpo presente, concreto, em sujeito transcendental nos “fala” dos nossos limites numa iterabilidade a cada vez que o ritual se repete. Podemos entender, ainda, que a vida, por outro lado, também está na *diferença*; quer dizer, o ser humano vivo morre a cada minuto, porque o transcorrer da temporalidade vai aniquilando seu corpo, sua vida. Diante do morto, reiteramos que queremos viver, mas vivendo nos aproximamos da morte.

IN EXTREMIS

Se um corpo num rito funeral pode performar acerca da finitude humana e se esse corpo pode ser considerado um texto, comunicando-se nas fissuras da *diferença*, consideramos que os ritos centrados no corpo envolvem uma situação comunicativa. Essa circunstância é decisiva para a compreensão do ato de fala; nessa situação, tudo é, igualmente, importante: o gesto, a força, o efeito no interlocutor, a

presença-ausência. Assim, são interessantes as concepções desenvolvidas por Grosz (2000) ao propor uma imbricação entre natureza e cultura na constituição do corpo. Para ele, a corporalidade é a expressão da vida e o *locus* da linguagem. A matéria corporal traz consigo um modo de atuar ou de existir num processo contínuo, daí o surgimento das máscaras sociais, que moldam as relações humanas, sendo possível até se fazer entender, mesmo sem dizer uma só palavra. No entanto, numa cerimônia de velório, o morto é aquele que não apresenta mais uma máscara (será a máscara da morte?). Ali ele oferece a face real e final de um ser humano que finou; não fará mais um papel na sociedade ou será seu papel último, está de partida. Apesar dessa inércia, o corpo, mesmo frio, ainda comunica uma mensagem que atinge as pessoas presentes “Estou morto”.

Desse modo, o corpo tem a capacidade de traduzir a fragilidade da existência humana porque a morte é que tem a última palavra e sua derradeira fala é muda, é o silêncio. Um silêncio eloquente, que promove a perplexidade nos outros humanos. O corpo vivo tem força expressiva, movimento, volume, mas pressupõe um vazio anterior e, também, posterior; por outro lado, o corpo morto instaura uma dialética entre o material e o imaterial, o éter. O interesse pelo estudo dos corpos inertes vem desde os gregos antigos (Pitágoras) e qualquer corpo humano “ocupa lugares definidos e eternos. A regra da relação entre os corpos seria estabelecida mais pela similitude e pela diferença do que por sua constituição ou estrutura” (CORRÊA, 1994, p. 4). Então, a cerimônia do velório permite o estabelecimento da comparação entre os mortos e os vivos e a verificação das limitações inexoráveis de cada um. Se cada ser humano aspira atingir a harmonia, ali, diante do corpo falecido, ocorre uma tensão gerada pela constatação da veracidade dos princípios constitutivos e imutáveis da natureza e da construção humanas.

Em Corrêa (1994), entendemos a percepção do corpo humano como o local de onde não podemos sair, uma vez que estamos limitados à interioridade de nossa pele. O corpo é o *locus* da vida e da morte e,

por meio dele, expressamos tristeza, alegria, prazer ou dor. Embora vivamos dentro de seus limites, poucos conhecem bem o seu próprio corpo, por isso sentem receio diante de um defunto e sofrem um dilaceramento interior. O catolicismo considera que o corpo é apenas o invólucro da alma e a ela é destinado um outro lugar quando o corpo falece, é a carcaça que se esvazia na morte, restando apenas matéria, carne.

Quando a Bíblia diz que “o verbo se fez carne” (Gênesis), inicia a concepção de que há uma relação palavra–corpo. Segundo Corrêa (1994, p.12), há uma imbricação entre as noções humanas acerca dessa relação. Consideramos, então, que a palavra, por ser dotada de uma força especial na comunicação humana, é capaz de produzir efeitos perlocucionários mesmo depois da morte do autor. Se morrer é sair do corpo, isso seria deixar que as palavras passassem sem deixar registro, havendo uma cisão do in-divíduo. No entanto, em nossa perspectiva, deparamo-nos com corpos esvaziados da vida – pela religião católica sem alma –, mas que ainda mantêm o poder de emitir uma mensagem acerca da transitoriedade da vida dos seres. Assim a comunicação corporal traria em si o sentido da vida e da morte.

A cultura humana constrói tanto a partir da criatividade, quanto da morte dos corpos individuais. A construção humana, que deixa sua marca no mundo, sublinha e ameniza a angústia que brota da consciência humana de cada um acerca de sua própria mortalidade. O corpo que nasce e morre mimetiza a natureza cíclica. Já o mundo construído aspira transcender esta repetição inexorável. (CORRÊA, 1994, p. 13)

O nascimento e a morte, num permanente retorno, acompanham a trajetória da natureza humana que se constrói individual e socialmente como dotada de linguagem, de cultura, de história e de política. Tudo na ansiedade de construir algo imutável que transcenda suas vidas, já que seus corpos um dia encontrarão a morte; logo há uma dialética profunda entre corpo vivo e corpo morto. Diante dele, sentimos o impacto da

verdadeira realidade que pretendemos ocultar de nós mesmos na azáfama diária.

ATO DE CORPO?

Destaca-se, em nosso artigo, a importância de observar que um ato de fala nos moldes de Austin pode ser acompanhado de um ato de corpo e, mais do que isso, de um corpo inerte que se comunica com os demais. Deslocamos os limites da ação do ato de fala para além da ilocução, atingindo a própria perlocução. A presença do corpo é simbólica como um signo e nos atinge numa tensão que nos conscientiza da materialidade de nosso corpo.

Conforme Pinto, se a significação está intimamente ligada à noção de contexto, é claro que está também relacionada à noção de corpo. Essa âncora viva é parte integrante do enunciado performativo dentro da convencionalidade de um rito. “Isso significa que são as condições do ato de fala, e não sua fórmula em palavras, que operam o performativo; o que leva à conclusão de que qualquer sequência, mesmo sem a fórmula explícita com verbos declarativos-jussivos, como queria Benveniste, é um enunciado performativo” (PINTO, 2002, p. 102-103). Essa afirmação corrobora nossa ideia de que um corpo defunto fala.

A linguagem não se reduz a um mero instrumento ou simplesmente a um contexto inapreensível na totalidade, no entanto é iterativa na história da humanidade como o que ocorre durante um rito funeral. Assim, num velório o corpo fala. “O sujeito que fala é aquele que produz um ato corporalmente; o ato de fala exige o corpo. O agir no ato de fala é o agir do corpo” (PINTO, 2002, p. 105). Confirmamos que o corpo tem voz, mesmo depois de morto, não uma livre das coerções, mas a linguagem do corpo denuncia a força da morte em relação à vida de qualquer um. Seu enunciado está mais para uma ameaça de que a morte voltará para levar cada um de nós.

Butler (1997, p. 11) explica como a performatividade de uma ameaça não está limitada a bases gramaticais, diz que o ato ameaçador

se estabelece muito mais pelo gesto, no caso a imobilidade do morto: “A ameaça emerge precisamente por meio do ato em que o corpo performa num ato de fala. [...] a ameaça emerge não como o efeito aparente de um dizer inofensivo, mas através de uma conduta corporal (nenhuma teoria da ação conhece isso)”. Um ato de corpo significa que não se pode reduzir o que a estrutura corpórea diz apenas a gestos inexpressivos. Um enunciado corporal performa significados que não estão ditos nas palavras, mas percebemos a enunciação realizada pelo corpo e a entendemos como um signo que marca, na linguagem, a presença da *diferença*. E essa ação corporal não é intencional, visto que muito da ação corporal (e também de sua inércia) nunca é completamente consciente ou voluntária (BUTTLER, 1997).

Apoiamo-nos em Felman (apud BUTTLER, 1997, p. 10-11):

Se o problema do ato humano consiste na relação entre linguagem e corpo, é porque o ato é concebido – pela análise performativa tão bem como pela psicanálise – como aquilo que problematiza, de uma vez por todas, a separação e a oposição entre os dois. O ato, uma enigmática e problemática produção do *corpo que fala*, destrói desde o início a dicotomia metafísica entre o domínio do “mental” e do físico, derruba a oposição entre corpo e espírito, entre o fazer e a linguagem.

A visão de que a linguagem nada tem a ver com a corporalidade está permanentemente demolida, aqui se insere a *diferença* na qual a linguagem usa o corpo e o corpo sozinho é uma linguagem, até mesmo capaz de fazer uma ameaça quando já é só uma carcaça. E, se uma linguagem verbal é performativa, a massa corporal também tem a capacidade de performar, mesmo estando inerte. Esse fato está fora de nosso próprio controle e a ameaça que “lemos” em um defunto, num rito de funeral, é um ato ilocucionário de corpo, pleno de força suficiente para desencadear um efeito perlocucionário de temor. A materialidade física também é capaz de “falar”, isso é um fato que precisamos admitir, rompendo com a tradicional visão de que os mortos estão calados para sempre.

Em Grosz, captamos um passo a mais na compreensão do corpo que fala. Se a matéria corporal é dotada de uma individualidade que vive inserida num tecido histórico, social, cultural e biológico, desencadeia-se uma verdadeira batalha para afirmar e maximizar as suas potencialidades. Não há apenas uma consciência da constituição física, mas essa vem imbricada a um ímpeto de constituição interna por meio de opções realizadas no mundo concreto. Desse modo,

o corpo deve ser visto como uma série de processos de tornar-se, ao invés de como um estado fixo de ser. O corpo é tanto ativo quanto produtivo, embora não seja originário: sua especificidade é uma função de seus graus e modos de organização que, por sua vez, são os resultados ou consequências de sua capacidade de ser afetado por outros corpos. (GROSZ, 2000, p. 65)

É exatamente a relação de comparação do nosso corpo com o outro, a percepção de nossa mortalidade e nossa vida limitada pela morte, que um dia virá, que produz a tensão nos vivos pelo impacto do corpo inerte. Poderíamos entender que seria um diálogo mudo entre os corpos, em que um diz sem palavras, só pela face mortuária, e o outro, num estatuto biológico e cultural, compreende o caminho da natureza no seu processo cíclico. É um dialogismo corporal, talvez até intraduzível em palavras, porque essas também têm seus limites. E nessa interação silenciosa, um corpo se despede dos outros e avisa que a finitude faz parte de todos por causa das limitações típicas da natureza humana.

CORPOS TRANSCENDENTAIS

Em nosso artigo, problematizamos a ideia estratificada de que, após a morte, o corpo deteriora e nada mais pode dizer. As pessoas lamentam a perda do ente que se vai e, no velório, angustiam-se pela própria tensão que permeia o cerimonial. Ponderamos que o corpo tem sim a capacidade de “falar”, embora de forma limitada. A matéria

corporal atua num verdadeiro ato de fala, performativamente, produzindo uma ação, bem ao gosto de Austin. Há não só um ato ilocucional pela força emitida pelo corpo que “fala” sobre a sua mortalidade, mas também o ato perlocucionário pelo efeito impactante nos vivos que estão presentes.

Para os estudiosos que admitem o ato de fala apenas como uma produção linguística por meio de palavras, há uma ruptura com uma visão tradicional como nos ensina Derrida. Só mesmo uma *diferença* é capaz de levar à noção renovadora da possibilidade de um corpo-presente, que, estando ausente como ser vivo, mostra-se, de outra forma, eloquente pela capacidade de produzir uma tensão nos circundantes. Esse rito não é algo que ocorre esporadicamente, mas “re-itera-se”, diariamente, em todo o mundo, ainda que falando a mensagem reiterativa da morte, que, a cada vez, é e não é a mesma morte.

Se não há, propriamente, uma voz, há um corpo que fala de sua finitude e atinge a todos os humanos numa interlocução corpo a corpo. Não se pode dizer que é uma voz que vem do além, mas devemos *entre-ver* ou *entre-ouvir* além da voz, além do corpo. Esse corpo que se despede está em processo de desaparecimento, vai para o desconhecido, um enigma assustador para os seres humanos. A massa corporal é um signo interessante que substitui o significado por meio de um significante de textura física, é mais que um ato de fala, é um ato de corpo.

Os corpos se reconhecem como humanos e estabelecem uma relação com o outro de uma forma especular. O corpo do outro é tão humano e finito quanto o nosso, numa presença/ausência avisa-nos que a mortalidade nos atingirá também um dia – isso é uma certeza. A *diferença* permite que a corporalidade, entrelaçada de feixes de significado, ultrapasse a condição de matéria e atinja uma condição de performativo: palavra-ação, ou melhor, corpo-ação, “corpo-r-ação”, mesmo em silêncio, já que a morte é um ponto final. Será?

BODY'S PRESENCE: PRESENCE-ABSENCE PERFORMATIVITY

ABSTRACT

This article is a reflection on the performative utterance proposal for Austin. We establish a correlation between the Derrida's ideas of *differance* and, also, supporting us in the interpretation of the body developed by Butler and Grosz, we intend to raise a series of questionings in the controversial field of the body that speaks. We want to debate the possibilities of force in an illocutionary act and of occurrence of a perlocutionary effect in an inert body. We argue the idea of a linguistic convention or a intention inside of the rite conventions of the act of speaking, therefore if a body communicates from its materiality.

KEY WORDS: performative, rite, body, death.

NOTAS

- 1 Todas as citações de obras em língua estrangeira foram traduzidas pela autora deste artigo.
- 2 Divíduo – cindido, dividido. O indivíduo é o não cindido.

REFERÊNCIAS

AUSTIN, J. L. *How to do things wuth words*. 2. ed. New York: Oxford University, 1980.

_____. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Tradução de Danilo Marcondes Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

_____. Performativo-constativo. In: OTTONI, P. (Org.). *Visão performativa da linguagem*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1998. p. 107-144.

BENNINGTON, G.; DERRIDA, J. *Jacques Derrida por Geoffrey Bennington e Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BUTTLER, J. *Excitable speech: a politics of the performative*. New York: Routledge, 1997.

CORRÊA, S. Corpo e heteronomia: percurso da sexualidade. *SOS Corpo – gênero e cidadania*. Recife, março de 1994. v. 2, p. 4-14.

DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991.

_____. Lectures de la différence sexuelle. *Des femmes*. Paris: Antoinette Fouque, 1994.

DESCOMBES, V. *Le Même et l'Autre*. Paris: Minuit, 1979.

DOSSE, F. *História do estruturalismo: o canto do cisne de 1967 aos nossos dias*, v. 2. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1994.

FELMAN, S. *Le scandale du corps parlant: Don Juan avez Austin ou la seduction en deux langues*. Paris: Éditions du Seuil, 1980.

FERREIRA, A. B. H. *Novo Aurélio: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

GROSZ, E. Corpos reconfigurados. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP: Ed. Unicamp, n. 14, p. 45-86, 2000.

OTTONI, P. *Visão performativa da linguagem*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1998.

PINTO, J. P. Performatividade radical: ato de fala ou ato de corpo? *Gênero*. Niterói, RJ: EdUFF/ PROEX/ PROPP, v. 3, n. 1, p. 101-110, jul./dez. 2002.

RAJAGOPALAN, K. Dos dizeres diversos em torno do fazer. *DELTA*, São Paulo: PUC, v. 6, n. 2. p. 223-254, 1990.

SANT'ANNA, D. B. de. As infinitas descobertas corpo. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP: Ed. Unicamp, n. 14, p. 235-249, 2000.