

CORPO E PODER:
APROXIMAÇÕES ENTRE AS CIÊNCIAS SOCIAIS E ARTES CORPORAIS

Eliza Mara Lozano Costa

elizacosta2005@yahoo.com.br

Universidade Federal do Rio Grande - FURG
Brasil

Angélica Bichler

angelicabichler@hotmail.com

Universidade Federal do Rio Grande - FURG
Brasil

RESUMO

Buscamos compreender as formas de construção e desconstrução das relações entre corpo, poder e sociedade estabelecendo um diálogo entre artes corporais e ciências sociais, utilizando-nos das obras de dois autores: Max Weber e Rudolf Laban, ambos preocupados com o intenso processo de conformação dos corpos no trabalho urbano fabril na Europa da virada do século XIX para o XX, relacionando-os com o movimento artístico do período. Notamos então, uma série de “conexões de sentido” entre a interpretação de Weber sobre o autocontrole dos corpos no surgimento do capitalismo e a quebra desse controle a partir das artes corporais, sugerida por Laban. Os conceitos de “esforço” e “ação básica” para Laban, e “sentido” e “ação social” para Weber demonstram suas escolhas teórico metodológicas ao enfrentarem os desafios do período: entre um individualismo libertário e a construção de ciências que se pretendiam “generalistas”; a relação entre objetividade e subjetividade; a tentativa de racionalizar o que tanto poderia ser consciente como inconsciente, racional ou irracional, corpo e/ou pensamento, intenção e obediência. A partir desses conceitos, procuramos compreender a possível interpretação do processo de construção de um “autocontrole” dos corpos “úteis” ao processo produtivo, como discute Weber relacionando-o à proposta de Laban para uma possível “desconstrução” desses corpos (como a partir de outro tipo de

“cuidado de si”, como diria Foucault, 2014), o qual poderia ser realizado num processo intencional de compreensão e experimentação de movimentos não cotidianos, alterando, com isso, tanto gesto quanto pensamento, indivisos para o autor. Por último, sugerimos que uma maneira possível de compreensão das teorias desses autores, junto com outras, é relacioná-las com as propostas dos artistas do período, com os quais também conviviam, como por exemplo o movimento cubista, no qual vemos, também, uma busca sabidamente impossível de descrever o real, dilema enfrentado recortando-o e reconstruindo-o, não para defini-lo, mas abrindo-o para as mais diversas interpretações, estratégia que redundou em força e uma enorme vitalidade essas obras, tal como ocorre com as teorias de Weber e Laban, ainda válidas, a nosso ver, para pensarmos relações entre corpo, poder, arte e sociedade.

ABSTRACT

We seek to understand the forms of construction and deconstruction of the relations between body, power and society, establishing a dialogue between corporal arts and social sciences, using the works of two authors: Max Weber and Rudolf Laban, both concerned with the intense process of conformation of the bodies in urban factory work in Europe from the turn of the nineteenth century to the twentieth, relating them to the artistic movement of the period. We note, then, a series of "sense connections" between Weber's interpretation of the body's self-control in the emergence of capitalism and the breakdown of this control from the bodily arts, suggested by Laban. The concepts of "effort" and "basic action" for Laban, and "sense" and "social action" for Weber demonstrate their theoretical methodological choices in facing the challenges of the period: between libertarian individualism and the construction of sciences that were intended "generalists"; the relationship between objectivity and subjectivity; the attempt to rationalize what could be both conscious and unconscious, rational or irrational, body and / or thought, intention and obedience. From these concepts, we try to understand the possible interpretation of the process of constructing a "self-control" of the "useful" bodies to the productive process, as discussed by Weber in relation to Laban's proposal for a possible "deconstruction" of these bodies. of another type of "self-care," as Foucault would say), which could be carried out in an intentional process of understanding and experimenting with non-everyday movements, thereby altering both gesture and thought, undivided for the author. Finally, we suggest that a possible way of

understanding the theories of these authors, along with others, is to relate them to the proposals of the artists of the period, with whom they also lived, such as the Cubist movement, a quest known to be impossible to describe the real, a dilemma faced by cutting it out and rebuilding it, not to define it, but opening it up to the most diverse interpretations, a strategy that has resulted in strength and enormous vitality, with the theories of Weber and Laban, still valid, in our view, to think about relations between body, power, art and society.

Palavras-chave

Max Weber, Rudolf Laban, sociologia do corpo

Keywords

Max Weber, Rudolf Laban, body sociology

I. Introdução

*Pois [...] a vida não é mais do que um movimento dos membros,
cujo início ocorre em alguma parte principal interna...*
(Thomas Hobbes, *O Leviatã*)

Depois dessas aulas, "eu não podia mais voltar para minha velha vida"
(aluna de um curso de educação somática)

"Minha sensação é de uma maior clareza intencional"
(aluno de uma aula de educação somática)

"biodança, para mim? É um antes e um depois na minha vida"
(aluna após anos em aulas de biodança)

Sinto agora que "meu corpo é minha casa"
(aluna de uma aula de educação somática)

Este texto é parte de um projeto de pesquisa iniciado em 2014 que procura modos de compreender como e por que determinadas atividades corporais seriam capazes de

alterar a forma de se pensar a própria subjetividade e, conseqüentemente, as maneiras de ser e de agir de algumas pessoas. Baseamo-nos em experiências próprias e também em depoimentos de praticantes que afirmam notar várias mudanças após um período de frequência em determinadas aulas de práticas corporais, narrando desde mudanças pontuais no modo de sentirem-se antes e depois de aulas até outras afirmando que tais práticas foram fundamentais para alterarem o modo de verem-se a si próprias, seus modos de pensar o próprio corpo, seus relacionamentos, profissões e até locais de residência.

Onde estaria, afinal, a força desses movimentos corporais que trariam resultados tão significativos para o indivíduo a ponto de alterar até seus modos de vida?

Ao longo da pesquisa, procurando compreender essas relações entre subjetividades e movimento, deparamo-nos com os estudos de Max Weber, ao pensar a formação do homem trabalhador dos primórdios do capitalismo e também com seu contemporâneo, Rudolf Laban, o qual tentou mostrar como o movimento poderia desconstruir esse homem trabalhador. Surpreendeu-nos então as similitudes entre suas abordagens. O texto que se segue, então, pretende apresentar essa comparação, tentando mostrar como esses dois autores podem nos ajudar a pensar essas questões.

II - Marco Teórico

Autores ligados à dança não titubeiam em defender o potencial das artes corporais como capazes de provocar uma “transformação” na realidade social tornando o indivíduo capaz de “(...) livrar-se dos padrões socioculturais que se formaram durante sua criação e educação” (Ribeiro, 2011) ou ainda gerando “formas diferentes de vivenciar o mundo” (como afirma Isabel Marques, 2012, p. 27). Evidentemente há um tanto de ingenuidade nessas asserções. Como ironiza Le Breton (2001, p. 269), aquilo que se faz num “lugar fechado”, com um “mestre” que já trilhou aquele caminho, pode reforçar a uma ideia narcisística, desenvolvendo uma “[...] fantasia de que uma simples massagem ou um simples exercício respiratório pode modificar a existência mesma do sujeito”, o que seria, para o autor, uma “ficção de uma escolha” (idem, p. 251).

No entanto, todos também sabemos que corpo e mente¹ modificam-se mutuamente, e que algumas mudanças, em especial com quando se faz movimentos

¹ Por ora, mantemo-nos nessa dicotomia, sempre tão criticada.

intencionalmente não cotidianos, podem ser muito significativas para o indivíduo. Surgem novas sensações, novas percepções, e nesse processo, novas formas de pensar o mundo e a si próprio. Como discutido por Amnérís Maroni, não estamos aqui preocupados com aquela "metamorfose cotidiana" que ocorre em todos a todo o momento, mas em algo mais profundo, uma "travessia", um "morrer e renascer", tal como discutido em algumas teorias psicanalíticas que pressupõem o sujeito como um "ser de passagens", (Maroni, 2005, p. 2).

Ao tentar compreender esse possível movimento construção-desconstrução nas relações entre corpo, indivíduo, poder e sociedade, voltamo-nos a Max Weber, um dos autores fundamentais das ciências sociais e Rudolf Laban, um dos maiores teóricos do movimento humano a partir das artes corporais.

Interessa-nos especialmente a tese de Max Weber (2001) sobre a formação dos corpos operários autodisciplinados no alvorecer das relações de trabalho capitalistas, e nos trabalhos de Rudolf Laban (1978 e 1990), o qual buscou encontrar formas de movimento intencionalmente propostos para criar uma oposição a esses corpos disciplinados.

III - Metodologia

O texto a seguir é uma discussão bibliográfica suscitada a partir de uma pesquisa em andamento sobre as relações entre corpo e poder a partir das ciências sociais e das artes corporais.

IV - Análise e discussão de dados

Rudolf Laban (1879 - 1958) e Max Weber (1864 - 1920) viveram na Europa, ambos morando também nos Estados Unidos, durante o período de surgimento e consolidação das chamadas ciências sociais, das ciências de desenvolvimento febril nas áreas das artes. Weber tentando compreender como pessoas e corpos puderam se conformar naquele tipo de produção fabril repetitiva, metodizada, alienada, que então se consolidava na passagem do século XIX ao XX, e Laban estudando formas de quebrar

essa construção, e crendo-a possível, e a partir do movimento corporal. De um lado o trabalhador, de outro o artista.

Era o momento de surgimento de um novo trabalhador urbano, cada vez mais especializado, parcializado, o qual muitas vezes foi compreendido a partir da sua oposição ao camponês e o artesão.

Para Laban, antes do capitalismo, havia uma “vida de intenso movimento”: o dia-a-dia de camponeses e artesãos realizava-se num conjunto múltiplo de atividades, nas quais “todo o corpo estava ocupado”, e, assim como o corpo agia de muitas formas, o pensamento - como “organizador” dos ofícios - também se diversificava (Laban, 1990, p. 14). Com a produção fabril, porém, ao colocar seu corpo a serviço de apenas algumas tarefas repetitivas, durante todo o dia, o pensamento do trabalhador também se tornava restrito, especializado.

O trabalhador da atualidade não só se especializou em uma dessas tarefas, [...], com uma sucessão de movimentos relativamente simples. Tem de pensar, mas dentro de uma restrita esfera de interesses. [...] Diferentemente do trabalhador rural, o trabalhador industrial não possui uma] integração de exaltação mental e corporal que em épocas anteriores emanava do orgulho pela independência do trabalho organizado.” (Laban, 1990, p. 14)

Revertendo o *cogito* cartesiano, como não era incomum naquele período, Laban descreve o movimento corporal como capaz de constituir e alterar o pensar e a existência humana. Para o autor o movimento seria “[...] um poder independente que cria estados mentais frequentemente mais poderosos que a vontade humana” (Laban, 1990: 13).

Interessante notar como seu contemporâneo, o inglês Winslow Taylor (1856-1915), descrevendo as novas condições do trabalhador a partir das técnicas de controle administrativas por ele propostas, pensava chegar a um resultado oposto:

“[...] cada trabalhador é sistematicamente treinado no mais alto grau de eficiência e aprende a fazer espécie mais elevada de trabalho [...], ao mesmo tempo que adquire atitude cordial para com seus patrões e condições de trabalho, enquanto antes grande parte do seu tempo era gasto em crítica, vigilância suspeitosa e, às vezes, franca hostilidade. Este benefício generalizado a todos os que trabalham sob o sistema é sem dúvida, o mais importante elemento da questão.” (Taylor, 1970:128)

Para Laban, contrariamente, o novo trabalho, criava,
[...] com frequência, estados mentais prejudiciais, que nossa civilização está inevitavelmente destinada a sofrer, sem encontrar nenhuma forma de compensação. (Laban, 1990: 13)

Max Weber por sua vez, também procurou compreender porque foi possível surgir uma massa de pessoas capazes de aceitar uma disciplina fabril, e construir uma sociedade voltada para o lucro, tão diferente do "tradicionalismo" anterior, quando a ideia de "ganhar mais" sempre havia sido "menos atraente do que trabalhar menos". (Weber, 2001, p.51)

Para o autor, uma interpretação possível disso teria sido uma circunstância de uma “conexão de sentidos” entre uma visão religiosa do trabalho, com a valorização da ascese monástica, surgida no início do protestantismo, e a busca por lucros através do trabalho assalariado que surgia nas cidades. Segundo Weber, alguns autores tentaram mostrar que o capitalismo emergiu em especial nos países protestantes a partir da aceitação do lucro e da valorização da liberdade individual. Mas para Weber, no entanto,

(...) a Reforma [Protestante] não implicou na eliminação do controle da Igreja sobre a vida quotidiana, mas na substituição por uma nova forma de controle. Significou de fato o repúdio de um controle que era muito frouxo e, na época praticamente imperceptível, [...] em favor de uma regulamentação da conduta como um todo, que penetrando em todos os setores da vida pública e privada, era infinitamente mais opressiva e mais imposta" (Weber, 2001, 36).

Weber conhecia a leitura marxista do capitalismo, que dizia que uma série de processos históricos levava uma classe a dominar o restante da sociedade, para a qual só restava a aceitação da disciplina fabril (como é descrita, por exemplo, em Marx & Engels, 1998). Para Weber, entretanto, era fundamental compreender quais os motivos que o próprio agente dá para fazer o que faz, qual o “sentido” que os indivíduos conferem a suas ações (Weber, ação).

O termo “**sentido**” para Weber, portanto, levanta-nos um primeiro problema. Se não queremos entender a realidade a partir de um determinismo material e político, (pois ao servo da gleba, violentamente expulso de suas terras, só restava aceitar a disciplina do trabalho especializado que se desenvolvia nos burgos, como explica Marx, 1980), deveríamos então tentar compreender, por quais motivos os indivíduos

conferiram a si mesmos para participar dessa mudança Como diz Weber, a “realidade da vida” é “sempre configurada de modo individual” (Weber, 1997, p. 96)

Isso porém não é simples, e para isso, Weber, define, inicialmente, o "sentido da ação", i. é, o "sentido subjetivamente visado" por "um agente", uma "média de pessoas" ou por um "tipo" ideal, "puro", construído teoricamente (Weber, 1984, p. 4). Ou seja, o sentido é o motivo de uma pessoa ou um grupo agir desta ou daquele modo. Mas, ele logo avisa, que, embora fundamental para a compreensão do social, de forma alguma será possível conhecer realmente esse sentido, e sim, no máximo, construir uma tipologia a partir de certas evidências que produzam alguma validade na interpretação².

Os autores também não ignoravam o surgimento da psicanálise que, conforme Reich, por exemplo, representou “[...] um soco na face do pensamento convencional”, pois o que chamamos de uma "ação consciente" passa a ser considerada "apenas uma gota na superfície de um mar de processos inconscientes [...]”. (Reich, 1979, p. 42)

Sabendo disso, logo na sua definição do "sentido" da ação Weber afirma que:

“A ação *real* sucede, na maioria dos casos, em surda semiconsciência ou inconsciência de seu ‘sentido visado’. O agente mais ‘sente’, de forma indeterminada, do que o sabe ou tem ‘clara ideia’ dele; na maioria dos casos, age instintiva ou habitualmente. Apenas ocasionalmente [...], eleva-se à consciência um sentido (seja racional seja irracional).” (Weber, 1984, p.13)

E, também:

“Em muitos casos, supostos ‘motivos’ e ‘repressões’ [...] ocultam ao próprio agente o nexos real da orientação de sua ação, de modo que também seus próprios testemunhos subjetivamente sinceros têm valor apenas relativo. Neste caso, cabe à Sociologia a tarefa de averiguar essa conexão e fixa-la pela interpretação, ainda que não tenha sido elevada à consciência [...] (Weber, 1984, p. 13)

Ou seja, se alguém quer entender o social, precisa conhecer o "sentido" da ação, que é, por sua vez, aquilo que pode não ser de fato conhecido nem por quem mesmo realiza a ação (não, isso não é muito "moderno"). E a saída para esse impasse é a busca de conceitos,

² Discordamos, portanto, de alguns autores recentes que criticam a "sociologia clássica" e seu uso dos conceitos de indivíduo, sociedade, ou das divisões entre ciência social e psicologia (ver em especial Latour, 1994 e 2012). Tanto Weber quanto Durkheim (1978) partiam de um uso artificial e metodológico desses conceitos.

[...] para que com essas palavras se exprima algo unívoco, a Sociologia, por sua vez, deve delinear tipos ‘puros’ (‘ideais’) dessas configurações, os quais mostram em si a unidade consequente de uma adequação de sentido mais plena possível, mas que, precisamente por isso, talvez sejam tão pouco frequentes na realidade quanto uma reação física calculada sob o pressuposto de um espaço completamente vazio. (Weber, 1984, p. 13)

E, se a sociedade para Weber pode ser uma “inesgotável diversidade do curso dos fenômenos” (Weber, 1997, p. 88), o indivíduo, para Weber, também “não é uma entidade genérica: ele particulariza-se numa situação específica, que limita o horizonte dos sentidos possíveis dos quais é simultaneamente portador.” (Cohn, 2003, p. 142)

Marcos César Seneda, discutindo a intencionalidade do agente para Weber, prefere defini-la, utilizando-se de Aristóteles, como um “querer deliberado”, “[...] pois seu pressuposto é que o agente tanto psicológica como logicamente ‘contou’ com as regras de experiência disponíveis para construir o sentido subjetivamente representado de sua ação.” (Seneda, 2008, p. 354)

Assim, o método weberiano consistiria em perceber os sentidos possíveis da ação de um grupo de pessoas que vivem numa situação em que há um conjunto finito de possibilidades de escolha. Daí a importância de construirmos teoricamente, um “tipo puro”, uma construção teórica, que permitisse uma interpretação que teria por objetivo “alcançar a evidência” (Weber, 1994, p.4).

É então que o autor sugere uma tipologia para o que seria a “ação social” dos indivíduos distinguindo-as como aquelas cujos sentidos seriam, prioritariamente, racionais, emotivas, tradicionais ou irracionais, pretendendo forjar instrumentos para uma compreensão “eficaz” da realidade (Weber, 1994). E, a partir disso que será possível pensar, enfim, o surgimento desse novo trabalhador do capitalismo e desse novo capitalista.

Para Weber, e complementarmente à discussão materialista, o capitalismo não surge *apenas* a partir da ação racional com o fim de obter salários ou para obter lucros. Mais que isso, o capitalismo estaria ligado a ações racionais sim, mas motivadas por valores. Aqueles corpos disciplinados do trabalho fabril seriam resultado de uma “conexão de sentidos” entre economia e religião (Weber, 2001).

Com o protestantismo, a ligação do homem com o divino, a partir da crítica ao clero católico, não mais poderia se dar pelos sacramentos ou pelas obras caridosas, mas pela “fé” em ser um “escolhido”, fé que *poderia* ser demonstrada por aquele que faz - ou

aparenta fazer - aquilo que Deus espera, ou seja, "*ora et labora*", ou, para Lutero, aquele que "trabalha na tua vocação", não importando qual seja a finalidade ou o resultado disso (Weber, 2001). Daí que surge uma sociedade que considera o trabalho como "um fim em si mesmo" (Weber, 2001) e que o fato de alguns terem lucro, e outros não, não é importante. Assim, para o autor, se no seu tempo o capitalismo se tornou uma "jaula de ferro" da busca do lucro e da ideologia do trabalho (Weber, 2001), ela pode também ser interpretada como algo que foi proveniente de uma relativa *escolha*: "os puritanos quiseram", ou seja, havia um "querer deliberado" numa situação a qual somos, agora, apenas "[...] obrigados" a viver (Weber, 2001).

Essa "crítica" "resignada" do capitalismo, como diria Cohn (2003), seria, provavelmente, insuficiente para Laban, como discutido abaixo.

A intenção, a deliberação

Vale a pena lembrar que a ideia de valorização do trabalho, de "maximizar a produção" que hoje parece ser parte do nosso "inconsciente coletivo", como diz Han (2015), era absolutamente diferente antes do capitalismo. Para Weber (2001), tradicionalmente, ganhar menos sempre foi melhor que trabalhar mais.

A nova intenção em relação ao trabalho, portanto, estaria relacionada a esse novo Deus, misterioso, onipotente, que é quem escolhe nosso destino, restando-nos apenas agir metódica e cotidianamente *como se fôssemos* escolhidos (Weber, 2001). E, junto com esse novo Deus do Trabalho, e em oposição a este, surgem também os novos profetas, malditos porém heróis, os Artistas. E, o que aqui nos interessa, o artista do corpo.

O trabalhador e o artista

Talvez uma das cenas mais icônicas do mundo ocidental do início do século XX seja a do personagem do filme de Charles Chaplin saindo de uma fábrica fordista, com uma chave de fenda em cada mão girando sobre hidrantes, botões, seios. A cena é uma hipérbole da relação corpo e alma do trabalhador do período: fins e meios desarticularam-se, gesto e intenção perderam seu vínculo.

Chaplin dramatiza com muita simplicidade o que se chamou de "trabalhador alienado": separado intelectual e materialmente do produto do seu trabalho e da escolha sobre o processo produtivo, como diria Marx (Inédito), o qual perderia sua própria

condição de humano. Nas palavras de Simone Weill, trabalhando sob a consolidação do sistema taylorista:

Como não é natural um homem transformar-se em coisa, e como não há coação visível (chicote, cadeias), é preciso dobrar-se a si próprio em direção a esta passividade. Que vontade de poder largar a alma no cartão de entrada e só retomá-la à saída! Mas não é possível. A alma vai com a gente para a oficina. É preciso o tempo todo fazê-la calar-se. Na saída, muitas vezes não a temos mais, porque estamos cansados em excesso. (Weil, 1996, p. 125)

Chaplin, porém, não descreve apenas o trabalhador fabril; ele é um modelo, também do artista da Revolução Industrial: isolado da massa, ele se torna único. Antes, o artista poderia preocupar-se com o apuro técnico, com a escolha do tema, com a expressividade de obra. A partir do século XIX, como diz E. C. Gombrich (1972), o novo "artista", para ser assim considerado, deve conseguir "chocar o burguês" e, o que faz com seu corpo, a sua "obra", ou o produto do seu trabalho - deve ser um resultado de sua "individualidade":

Pois o que as pessoas interessadas em arte passaram a procurar em exposições e estúdios já não era uma exibição de habilidade comum - a qual se tornara comum demais para justificar qualquer atenção; o que elas queriam era que a arte as pusesse em contato com homens com quem valeria a pena ter relações, homens cujo trabalho era testemunho de uma sinceridade incorruptível, artistas a não se contentavam em copiar efeitos de outros e não dariam uma única pincelada sem perguntarem a si mesmos se ela satisfazia à sua consciência artística” (Gombrich, 1972, p. 398 grifos meus)

Assim, o novo artista seria a imagem oposta àquela dos trabalhadores "alienados" (ou pelo menos vistos pela vanguarda - política e artística - enquanto tal). Ele não se curvaria aos interesses do capital nem aos apelos simplistas da maioria, mas se orgulharia de fazer com seu corpo - sua obra - somente aquilo que correspondesse à sua própria intenção³.

E como o artista 'do corpo' faria isso?

³ É interessante pensar como hoje, nos tempos da chamada globalização e da perversa valorização do "empreendedorismo", como muitos artistas parecem gostar de aparecer como artesãos. E como pessoas "normais" cada vez mais tornam-se "artistas" ou, pelo menos, "celebridades".

Há inúmeras discussões sobre isso, mas nos atentaremos aqui à visão de Diderot, no século XVIII, como salienta Vigarello (2016), que irá inaugurar uma ideia de homem, cujo "sentimento de si", a percepção de uma existência individual, passa a ser resultado não só de seus atos, nem de seus pensamentos, mas do que emana da obscura "interioridade" de seu corpo.

E Diderot, ao descrever o artista cênico, faz uma distinção: os que atuam sob a força das sensações e aquele que age pela razão. Para Diderot, defendendo o segundo tipo de ator, o artista é mais que um homem comum, que se define por suas sensações. O talento do artista "consiste não em sentir, como supondes [...]" (Diderot (1979, p.362). O ator deve ser capaz de ultrapassar suas sensações para que possa ser, além de 'si próprio', também um outro. Ele deve ser capaz de ter um olhar por sobre suas sensações, e ao mesmo tempo em que por sobre o texto, o palco, o figurino, seus parceiros. Para Vigarello, Diderot aprofundou o sensível, "[...] revelando outra exigência: a de superar a sensibilidade, mas sem menosprezá-la" (Vigarello, 2016:108).

Para Camargo, Diderot consideraria que a sensibilidade, no homem,

[...] funciona de modo que seus efeitos vêm acompanhados de prazer ou de dor. Cabe ao comediante manter o sangue-frio, ele deixa sua alma de lado para vestir aquela do fantasma. Ele age com liberdade, porque sua arte traspôs o limite da sensibilidade, ele foge de sua própria natureza. (Camargo, 2013 p. 62 e 63)

Novamente aqui, o artista é o que "se domina", porque "[...] escutou-se durante muito tempo a si mesmo [...]" e que, no palco, tem a "consciência presente" do que está fazendo [...]" (Diderot, 1979, p. 362)

Se o artista é aquele que se "escuta", que tem "consciência" de suas sensações, ele é capaz de ser livre, enquanto o trabalhador seria, no sistema fabril, justamente, quem não pode escutar-se, nem desenvolver a consciência de seu corpo, de seus desejos, ou de sua sensibilidade. Logo, é o não-livre.

Para Rudolf Laban, porém, ainda haveria escolha pois, como dito acima, o movimento pode sim ser um "poder independente". Para o autor, ainda seria possível realizar

[...] movimentos capazes de equilibrar a desastrosa influência dos hábitos dos movimentos desequilibrados que se originam nos métodos contemporâneos de trabalho.” (Laban, 1990, p. 13)

Como fazer isso? Inicialmente, pelo conhecimento dos tipos de **esforços** experimentando, de diferentes modos, as ações básicas, pois,

É possível que algumas pessoas não hajam sequer experimentado, nem corporal nem mentalmente, alguns dos esforços aqui descritos e será benéfico para elas ampliar seu entendimento e a apreciação de uma gama de movimentos mais ampla, junto com a sensibilidade e a compreensão da ação humana que tais movimentos estimulam.” (Laban, 1990, p. 56)

Assim como o conceito de *sentido da ação* é importante para Weber, a ideia de *esforço* é também fundamental para Laban, conceito que permite ao autor lidar com aquilo que é individual, embora também social, consciente e inconsciente, e que, apesar disso tudo, também pode ser racionalizável e generalizável (Laban, 1978). Esforço, (termo derivado do alemão *antrieb*⁴), indica tanto algo objetivamente observável, como a espacialidade do corpo, mas também um “controle intencional” uma “atitude interna”. Pois, para o autor,

Todos os movimentos humanos estão indissolúvelmente ligados a um esforço o qual, na realidade, é seu ponto de origem e aspecto interior. (Laban, 1990: 52 e 53).

É também a partir dessa complexa unidade mínima que Laban define as "ações básicas": movimentos que poderiam ser isolados de uma performance geral (qualquer que seja), nos quais podemos perceber diferentes esforços: deslizar, socar, torcer, flutuar, pontuar, chicotear, saracotear (Laban, 1990). Ações que poderiam ser estudadas a partir de quatro "fatores de movimento": peso, espaço, tempo e, na relação entre estes, a fluidez (idem). Assim, decompondo e conhecendo partes do movimento a partir desses tipos de ações poderíamos, enfim, experimentar algo novo que é corporal, e ao mesmo tempo mental, individual e social. E, fazer essas experiências seria uma possibilidade de escolha.

IV - Conclusão

Não é à toa, portanto, que nossos autores se curvaram à discussão dessa intenção, bem como ambos discutiram a questão do trabalho e da arte⁵, num contexto em que ciências generalistas polemizavam com o individualismo que se desenvolvia.

⁴⁴ O termo esforço é uma tradução de *effort*, dado pelo próprio Laban ao traduzir o alemão *antrieb*, para o inglês (conforme Fernandes, 2006).

⁵ Ver para Weber, por exemplo, seus estudos sobre a música.

Esse individualismo que podia ser visto pelos jovens que, assim como Weber e Laban, frequentavam o Monte Verità, na Suíça (Katz, 2006), buscando diferentes modos de vida, críticos dos “sistemas burgueses de pensar e de viver”, e que se contrapunham a qualquer “validade de normas de ação universal”, visando uma “lei individual [...] de modo a permitir a apenas o *sentimento* influenciasse o fluxo da vida”. (Schwenteker, 2014: 14)

E nesse terreno movediço entre o individual e o geral, Weber opta pela "construção" de tipos (Cohn, 2003), o mesmo ocorrendo com Laban. Escolhendo fragmentos da realidade, não se preocupam em reconstruir uma totalidade do real. É o leitor que poderá recompor o objeto, construindo-o a partir das partes, em seu próprio cérebro, tal como sugere as pinturas do início do cubismo.

Diz Weber:

Assim, todo o conhecimento reflexivo da realidade infinita realizado pelo espírito humano finito baseia-se na premissa tácita de que apenas um *fragmento* limitado dessa realidade poderá constituir de cada vez o objeto da compreensão científica, e de que só ele será ‘essencial’ no sentido de ‘digno de ser conhecido’”. (Weber, 1997, p. 88)

Um exemplo disso poderia ser visto no quadro cubista, "Violino e as Uvas", de outro contemporâneo dos nossos autores, Pablo Picasso (1871-1973), no qual se pode notar a escolha de certos "fragmentos" de um violão, vistos de diferentes ângulos, às vezes repetidamente, que não poderiam ser remontados para traduzir o real, embora de fato vejamos o violão, e talvez até algo além dele e, a cada vez, diferente. Como diz Gombrich, “[...] apesar dessa aparente confusão de formas desconexas [...] o quadro não parece totalmente desordenado.” Há uma “consistência” e uma “uniformidade” nas partes escolhidas (Gombrich, 1972, p. 456). O artista não queria que se conhecesse um violino, mas que “compartilhasse” do “jogo” de construir o objeto sólido a partir dos fragmentos planos do quadro (idem, p. 458).

Do mesmo modo, Weber e Laban, frente à impossibilidade de uma ciência do real, descrevem fragmentos, de vários lados, com suas variadas intenções: sentidos e esforços. E, a partir dessas partes irrealis, reconstroem um possível real.

E, ingenuidade ou não, seria conhecendo esses fragmentos, e remontado-os cada qual a seu modo é que se poderia compreender que “[...] o sonho de Laban era formar indivíduos em uma sociedade que dançasse, renovando desta maneira a civilização

corrompida.”, como afirmou Scheper (1993, citado por Guimarães, 2006, p. 42). Uma sociedade talvez sendo, cada vez menos trabalhadores, e mais artistas.

V- Bibliografia

COHN, Gabriel (2003). *Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social*. (2ª. ed.) São Paulo: Martins Fontes

FERNANDES, Ciane (2006). *O corpo em movimento: o sistema Laban/Bartenieff na formação e pesquisa em artes cênicas*. (2ª. ed.) São Paulo: Annablume

FORTIN, Sylvie (2011). Nem do lado direito, nem do lado do avesso: o artista e suas modalidades de experiência de si e do mundo. In, WOSNIAK, Cristiane & MARSINHO, Nirvana (Orgs.). *O avesso do avesso do corpo - educação somática como práxis*. Joinville - SC: Nova Letra (pp. 25- 44)

FOUCAULT, Michel (2014). *História da sexualidade 3 - o cuidado de si* (Trad. Maria T. da C. Albuquerque) Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra

GOMBRICH, E. (1972). *História da arte*. São Paulo: Círculo do Livro

KATZ, Helena (2006) O corpo e o *meme* de Laban: uma trajetória evolutiva”. In, MOMMENSOHN, Maria & PETRELA, Paulo (Orgs.) *Reflexões sobre Laban, o mestre do movimento*. São Paulo: Summus, (pp. 51-59)

LABAN, Rudolf (1978) *Domínio do movimento* (Trad. Anna M. B. De Vecchi e Maria S. Mourão Netto) São Paulo: Summus Editorial

_____, (1990) *Dança educativa moderna* (Trad. Maria da C. P. Campos) São Paulo: Ícone

LATOUR, Bruno (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica* (Trad. Carlos Irineu da Costa) Rio de Janeiro: Editora 34

- _____, *Reagregando o social: Teorias do ator-rede*. (Trad. Gilson Cesar Cardoso Souza) Salvador/Bauru: Edufba/Edusc
- LE BRETON, David (2001) *Antropologia do corpo e modernidade* (Trad. Fábio Santos C. Lopes). Petrópolis, RJ: Vozes
- MARONI, Amnéris. (maio, 2005) Jung e Bion: aproximações, distanciamentos e desencontros. In, *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*. Florianópolis, (n. 69)
- MARQUES, Isabel (2012). Arte para quê? In, *Arte em questões*. São Paulo: Editora Digitexto
- MARX, Karl, (1978) *O capital: capítulo VI (inédito)*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas
- _____, (1980) “A chamada acumulação primitiva”. In, *O capital: crítica da economia política*. (Cap. 24, vol.2, livro 1). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich (1998). *O manifesto comunista*. (Trad. Lúcia Como), (5ª ed..). Rio de Janeiro: Paz e Terra
- REICH, Wilhelm (1979). *A função do orgasmo: problemas econômico sexuais da energia biológica*. São Paulo: Brasiliense
- RIBEIRO, Andrea R. (2011). A desconstrução do corpo no teatro e a crítica ao ‘adestramento corporal’. In, *Revista Litteris* (março, nº7)
- SCHWENTKER, Wolfgang (2014). Max Weber, o círculo de Otto Gross e o erotismo: a paixão como um modo de vida. Recuperado em janeiro de 2016 em http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_32/rbcs32_10.htm

- SENEDA, Marcos César (2008). *Max Weber e o problema da evidência e da validade nas ciências empíricas da ação*. Campinas - Editora da Unicamp
- TAYLOR, Frederick Wislow (1970). *Princípios da administração científica*. (Trad. Arlindo Vieira Ramos. (7ª ed.) São Paulo: Atlas
- VIGARELLO, Georges. (2014) *O sentimento de si: a história da percepção do corpo - Séculos XVI -XX*. (Trad. Francisco Morás) . Petrópolis- RJ: Vozes
- WEBER, Max (1997) “A ‘objetividade’ do conhecimento nas Ciências Sociais”. In, COHN, Gabriel (Org.) *Max Weber: Sociologia*. (Trad. Gabriel Cohn) (6ª. ed.) São Paulo: Ática (pp. 79- 127)
- _____, (1984) “Conceitos Sociológicos Fundamentais”. In, *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. (vol.1) (trad. Regis Barbosa e Karen E. Barbosa) (3ª. ed.) Brasília: Editora Universidade de Brasília, (pp. 3-35)
- _____, Max (2001) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. (Trad. Pietro Nasseti). São Paulo: Martin Claret
- WEIL, Simone (1996) *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. (Trad. Therezinha G. G. Langlada) (2ª. ed.) Rio de Janeiro: Paz e Terra