

# Fazer corpo como tomar a Bastilha: leituras de Michel de Certeau para uma antropologia do gesto político

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.148931>

Julia Ruiz Di Giovanni

🏠 *Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil*

✉ *judigiovanni@gmail.com*

---

## RESUMO

Este artigo retira da obra de Michel de Certeau indicações a respeito do lugar do corpo na ação política e nos processos de transformação social, colocando em foco a persistência nos escritos do autor de referências à corporalidade como dimensão fundamental da experiência mística, das operações de produção de conhecimento, da política das ruas de maio de 1968 e da inventividade da vida cotidiana. Destacamos assim a centralidade dessa dimensão na conceituação das práticas na perspectiva do autor e no uso que faz da função poética da linguagem como chave de reflexão sobre a ação social. Apontando a atualidade e possíveis usos contemporâneos dessas proposições, refletimos sobre algumas práticas de protesto dos estudantes secundaristas paulistas no ano de 2015, observando como tiram partido da mobilidade sempre irredutível das estruturas de saber e poder, fazendo uso, em ações disruptivas, de práticas corporais cotidianas supostamente normalizadas pela disciplina escolar.

---

## PALAVRAS-CHAVE

Michel de Certeau, práticas, corpo, movimentos sociais, protesto

---

**BODY-MAKING AS STORMING THE BASTILLE: READINGS OF MICHEL DE CERTEAU TOWARD AN ANTHOPOLOGY OF POLITICAL GESTURES**

**ABSTRACT**

This article investigates Michel de Certeau's understanding of the body as an instance of political action and social change, focusing on the persistence in his writings of references to embodiment – first as a fundamental dimension of the Christian mystic experience and later as a key to the politics of the streets in May 1968 in France – and on the author's ideas on how knowledge is produced and shared, embedded in the inventiveness of daily life. We highlight the relevance of an embodied dimension of experience in the author's conceptualizations of practices, converging with the uses he makes of the linguistic notion of poetics in understanding social action. Pointing out the actuality and possible contemporary uses of his propositions, we reflect on practices of protest performed by student movements in São Paulo, Brazil, in 2015, addressing how the protesters seize the mobility of power structures, making use of everyday body practices supposedly normalized by school discipline in order to generate disruptive actions of civil disobedience.

**KEYWORDS**

Michel de Certeau, Practices, Body, Embodied Action, Social Movements

---

*Essas árvores de gestos se movem em toda parte. Suas florestas caminham pelas ruas.*  
Michel de Certeau ([1980] 2008: 154)

**CORPO, FANTASMA DO TEXTO<sup>1</sup>**

No trecho final da primeira parte de *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*, Michel de Certeau descreve o campo de sua pesquisa como a paisagem de uma viagem noturna: “uma noite mais longa que o dia, imensidão marítima em que os aparelhos políticos e socioeconômicos são ilhas efêmeras”<sup>2</sup> ([1980] 2008: 67). A “paisagem imaginária”, ainda que careça de rigor, é um recurso valioso – “terapêutico”, afirma – contra o privilégio que a descrição das instituições e mecanismos de repressão tende a adquirir na pesquisa social, em prejuízo da indagação sobre a proliferação dos modos de fazer que escapam ao controle e constituem redes de indisciplina.

Para Certeau, as instituições científicas, pertencentes à ordem que pretendem elucidar, têm o inconveniente de não enxergarem as práticas que lhes são heterogêneas: aquelas (supostamente) reprimidas pelo sistema de rigores de que a própria operação científica de elucidação forma parte. O “modo imaginário” introduziria um espaço “não científico” na reflexão teórica, para que as astúcias do “fraco” possam sobreviver à ordem que nossa aparelhagem analítica lhes impõe, assim como sobrevivem a outras tecnologias disciplinares. A introdução dessa operação poética na análise, diz ele:

---

**1** Agradeço a Alicia Esteves pelas imagens gentilmente cedidas para esta publicação.

**2** As citações de obras em francês e inglês foram traduzidas pela autora.

*É o testemunho, que só pode ser fantástico, e não científico, da desproporção entre as táticas cotidianas e uma elucidação estratégica. Daquilo que cada um faz, o que se escreve? Entre as duas coisas, a imagem, fantasma do corpo experto e mudo, preserva a diferença (Certeau, [1980] 2008: 67-68).*

“Imagem, fantasma do corpo”, é uma formulação posta em destaque pela sua posição na última frase do capítulo que conclui a primeira parte do livro. Ela indica uma intenção e um problema para o autor: para escrever sobre a dimensão cotidiana e errante das práticas que ele define como “de tipo tático”, parece-lhe necessário – ainda que sob a forma de uma imagem, de uma sobrevida do que está ausente – tornar sensível no texto um corpo. Um corpo que sabe e que cala, que opera um conhecimento próprio do *saber fazer*, mas que parece, nos termos do próprio Certeau, permanecer estranho ao discurso teórico que o elucida, estrangeiro e exótico às técnicas e linguagens que o constituem como objeto (Certeau, [1980] 2008: 110-111).

Em *A invenção do cotidiano*, as referências à relação entre corpo e linguagem – na escrita, na leitura, na fala – acompanham a problematização insistente do discurso científico diante dos fazeres “não discursivos”. Nessa zona de limite, como à beira de um despenhadeiro<sup>3</sup>, é que o autor define seu problema: o de conectar-se à profusão “daquilo que não fala (ou ainda não fala)” (idem: 98) e dos modos de pensar que só existem investidos em operações, em maneiras de agir e usar. O que se convencionou chamar de “cultura popular”, afirma, se articula nessas *artes de fazer*. É nessa fronteira da atividade teórica que Certeau estabelece diálogos com as empreitadas de Michel Foucault e Pierre Bourdieu sobre as práticas sociais, interessando-se pelo “imenso resto” de experiência humana não “domesticada e simbolizada” por uma linguagem verbal, irreduzível aos dispositivos disciplinares e também às estratégias de explicação científicas. O modo de interrogação teórica que propõe reivindica o que o discurso do conhecimento científico exclui para constituir seu campo de autoridade, “é a memória desse ‘resto’”:

*É a Antígona daquilo que não é admissível perante às jurisdições científicas. Constantemente ela traz de volta isso que não pode ser esquecido aos lugares científicos onde os constrangimentos técnicos tornam o esquecimento “politicamente” (metodologicamente e provisoriamente, em princípio) necessário. Como ela procede? Por quais proezas ou quais astúcias? Eis a questão (Certeau, [1980] 2008: 98).*

Aproximada assim à história de Antígona, não deixa esquecer: a questão do saber teórico diante do saber fazer diz respeito, também, ao destino de um corpo. A indagação pelas práticas implica uma indagação pelo lugar do corpo na

**3** Outra imagem – outra paisagem – serve a esta reflexão: “A operação teorizante se encontra aí nos limites do terreno onde funciona normalmente, como um automóvel à beira da falésia. Mais além, há o mar” (Certeau, 2008: 97).

produção do conhecimento, seja como espaço, ferramenta, matéria, sujeito ou resto proscrito dessa produção.

### MÍSTICA E VOCABULÁRIOS DO CORPO

Difícilmente podemos entender aquilo a que Michel de Certeau se refere como prática cotidiana sem nos remetermos à escala do corpo humano. Acompanhando a indagação pelo corpo como fio condutor de sua reflexão, torna-se difícil também separar sua contribuição para uma antropologia das práticas de sua reflexão comprometida sobre a história e a atualidade da experiência cristã – como pode acontecer na recepção das obras em que o uso de figuras e temas religiosos aparecem mais indiretamente.

É primeiro como historiador da experiência jesuítica que Certeau desenvolve seus próprios modos de fazer pesquisa e escrita historiográfica, interessando-se por figuras ligadas a movimentos de ruptura e transformação no interior da comunidade religiosa à qual adere. Como historiador da tradição cristã, em vez de remeter-se a um passado de sentido acabado, a ser suplantado ou imitado pelas novas formas de espiritualidade, Certeau buscava nos documentos históricos encontrar sentidos abertos e inquietações, atento às vozes ocultas (de autores menores, bruxas, possuídas, “idiotas”, iletrados, padres operários e “pequenos santos”), aos traços de “experiência vivida” que estes documentos continham e servindo-se deles para aproximar passado e presente (Freijomil, 2015: 2). Seus estudos históricos são conduzidos pela busca atenta das marcas do vivido no escrito, o que se traduz na sua própria escrita como persistência de figuras poéticas, como constante infiltração de imagens: seu modo de fazer presente para quem lê a densidade da experiência que insiste em escapar à elucidação historiográfica.

Também na reflexão sobre a experiência religiosa é que seu interesse pela espessura corporal do fazer e da produção de sentidos se formula de modo mais explícito. Já no ensaio intitulado “L’Homme en prière, cet arbre de gestes”<sup>4</sup> ([1964] 1987: 13-24), o interesse na corporalidade articula o modo como propõe pensar a própria fé religiosa: do ponto de vista das práticas ou modos de fazer. No texto, dedicado a analisar a prática da oração, a prece chega a prescindir da palavra, operando antes como organização do espaço sagrado pelo gesto. Ela é uma sucessão ponderada dos movimentos, mãos que se unem, se elevam, se recolhem sobre o peito, reorganizações do eixo do corpo ao sustentar-se em pé ou prostrar-se, flexões e extensões da coluna, ondulações da cabeça, do olhar, nuances da respiração.

Fazer uma prece, dirá Certeau, é colocar-se em um estado de “vigilância física”, cujo sentido espiritual se articula na linguagem corporal (idem: 17). Po-

**4** A imagem da árvore de gestos, de que o autor se apropria também em *A invenção do cotidiano*, é retirada de um poema francês de Rainer Maria Rilke: “Qu’il est doux parfois d’être de ton avis,/ frère aîné, ô mon corps,/ qu’il est doux d’être fort de ta force./ de te sentir feuille, tige, écorce/ et tout ce que tu peux devenir encor,/ toi, si près de l’esprit./ Toi, si franc, si uni/ dans ta joie manifeste/ d’être cet arbre de gestes/ qui, un instant, ralentit/ les allures célestes/ pour y placer sa vie” (transcrição disponível em: [http://www.lieder.net/lieder/get\\_text.html?TextId=42322](http://www.lieder.net/lieder/get_text.html?TextId=42322)). Publicado na França pela Gallimard em 1978, na coletânea *Vergers, suivi d’autres poèmes français*.

deríamos mobilizar aqui o termo performance para qualificar, em termos mais correntes na antropologia contemporânea, aquilo a que Certeau se refere como uma espécie de “seriedade do jogo” (aproximável à *seriousness of play* de Victor Turner, de 1982) implicada no ordenamento gestual da prática. “Isso é teatro e fingimento? Não, pelo contrário, [é] verdade diante de Deus com tudo que a pode expressar” (Certeau, [1964] 1987: 16). Nesse sentido, Certeau entende que o gesto e a atitude corporal não se reduzem a representações complementares de uma proposição conceitual: “a atitude de recolhimento corporal não é uma decoração da alma ou um simples comentário fisiológico. Ela é a própria oração...” (Certeau, [1964] 1987: 15).

É claro, afirma Certeau, que a prece comporta também palavras dirigidas a Deus. No entanto, elas se articulam também como gestos, ou melhor, “de gesto em gesto”: se encadeiam em ciclos de engajamento e repouso do praticante “como se pesasse nelas todo seu corpo”, em cada passo de uma “deambulação processional”. Alternativamente, afirma, as palavras na prece aparecem “despidas de sua arrogância”, na condição também corporal de um sopro amoroso. Para não se perder em uma corrida abstrata, diz o autor, a linguagem “requer uma residência e uma epifania físicas” [...] “moldadas pelos trabalhos e os amores cotidianos” (Certeau [1964] 1987: 17-19). Como residente do gesto cotidiano, a palavra aqui – como será em escritos mais tardios – é tratada como *prática* da linguagem: é da ordem dos atos de fala, dizendo respeito às relações que esses atos produzem e transformam (Certeau, [1982] 2015: 257). Tema chave do percurso intelectual do autor, a palavra tampouco é uma noção inteligível fora de uma ação de enunciação (da fala, da escrita e da leitura), sem um corpo em que se inscreva, ou que a tome, que a ponha em prática.

Esse caminho da indagação pelo corpo é um exemplo de como Michel de Certeau, à revelia das fronteiras disciplinares, vai “à caça” (sem alarde, como bom *braconnier*<sup>5</sup>), de figuras, narrativas e inspirações poéticas de que fará uso para pensar, na teoria social, as relações de alteridade e os paradoxos das operações de produção de conhecimento. Cada vez mais informado por seus percursos nos territórios das ciências humanas (Freijomil, 2015), Certeau nunca deixa de retornar ao tema dos místicos e às fronteiras que eles frequentam. Figuras como Jean Joseph Surin, João da Cruz, Teresa De Ávila e Jean de Labadie oferecem a ele, “com seus corpos e com seus textos” (Certeau, [1982] 2015: 2), inquietações, imagens e recursos narrativos de que o autor faz uso para desenvolver reflexões históricas e antropológicas.

A história moderna das práticas cristãs constitui um campo de onde o autor retira elementos para pensar os fenômenos sociais e culturais de outras ordens. O que não equivale a dizer, como lembra Andrés Freijomil, que sua leitura da vida cotidiana, da cultura popular e da política sejam meras aplicações de sua

**5** Ao pé da letra, *braconnier* é a pessoa que pratica a caça, pesca ou extração ilegal. Se hoje é associada à atividade predatória de violação de leis de proteção ambiental, a noção de *braconnage* é mobilizada por Certeau no sentido de uma forma histórica de desobediência, praticada por aqueles que, excluídos do acesso aos frutos da terra pelas leis de propriedade, retiram ilegalmente seu sustento de zonas cercadas e/ou interditas. Trata-se, por assim dizer, de uma noção de furto que se reveste, no modo como o autor a emprega, de dignidade rebelde e astuciosa. O crítico Stephen Wright, inspirado por Certeau, sugere relações possíveis entre o *braconnier* e a figura contemporânea do hacker, em particular a de Aaron Swartz, jovem estadunidense que se suicidou em 2013, ameaçado de multas milionárias e 35 anos de prisão por ter descarregado e distribuído um grande volume de artigos científicos do sistema de periódicos JSTOR. Nas palavras de Wright: “A caça furtiva é um daqueles termos guarda-chuva para designar modos de intervenção nos quais, na calada da noite, agentes (caçadores) não autorizados fazem incursões secretas além das cercas da propriedade de um senhor, capturam sua presa e vão embora. [...] Não poderia a caça não autorizada em terras alheias, em sua escala e modo de fazer, oferecer um paradigma útil e uma genealogia para muitas práticas furtivas contemporâneas cuja presa são documentos, em vez de alimentos?” (Wright, 2016: 39). Nesse sentido expandido da noção que contribuiu para difundir, Certeau foi, a seu modo, um *braconnier* dos territórios disciplinares e institucionais.

investigação sobre o cristianismo (2015). Pelo contrário, seu modo de conceber os fenômenos sociais e de tratar textos e documentos, mobilizado pelo questionamento da operação historiográfica, pela psicanálise, pelos acontecimentos históricos que presencia e pela abertura às proposições da filosofia de seu tempo, parecem exigir que o autor cruze as fronteiras disciplinares e institucionais, em um movimento sem volta em direção às ciências humanas. Tudo se passa “como se a concepção certaliana do cristianismo – por sua maneira de abordá-la em um texto ou de concebê-la epistemologicamente – resultasse em uma ruptura das práticas religiosas da sociedade de seu tempo” (Freijomil, 2015: 4).

O interesse de Certeau pelas resistências aos ordenamentos sociais, pelas margens e vozes ocultadas nas explicações teóricas e historiográficas – místicos, possuídas, pedestres e donas de casa, “escritores menores”, “gente ordinária” –, provoca deslocamentos nos problemas que investiga, levando suas indagações a extrapolar rapidamente o campo religioso. Os textos, memórias, cartas ou documentos que toma como *corpus* para a investigação histórica do cristianismo são apresentados com materiais sempre profanados por muitas apropriações, “assombrados” por corpos em movimento – viagens, preces, exorcismos e arrebatamentos místicos. Atento às práticas de produção e circulação das fontes históricas, encontra e reescreve aproximações e trânsitos entre fazeres religiosos e profanos, desestabilizando a suposição de uma especificidade epistemológica do “pensamento cristão”: isso significava, para o historiador jesuíta, colocar abertamente em cheque seu próprio ponto de partida.

É essa mesma perspectiva, exercitada nas pesquisas sobre a espiritualidade, que o confronta com o problema dos vocabulários corporais como vozes relevantes na história: o corpo, assim como “diz a Deus o que a inteligência é incapaz de exprimir”, diz dos homens (e a eles) o que nenhuma outra memória é capaz de reter (Certeau, [1964] 1987: 23). Na sua historiografia do cristianismo, os rumores sem nome, agitações e sensações de gozo e de dor são as vozes do indizível (divino ou diabólico). E o corpo, “muito longe de ter de obedecer ao discurso, é ele próprio uma linguagem simbólica” (Certeau, [1982] 2015: 11). De *La possession de Loudun* a *A fábula mística*, a “questão de Deus” que, como aponta Luce Giard, nunca deixa de habitar o autor, encontra pela via da mística o problema da produção do corpo no cristianismo, cujo papel nos momentos históricos que organizam a corporalidade ocidental ele perceberá como decisivo (Certeau, [1982] 1997).

#### **GESTO: SABER, FAZER, DIZER**

Uma noção do fazer prático intimamente associada à razão do corpo em movimento, que já estava presente no lugar conferido ao gesto nas investigações sobre a história das práticas religiosas, aparece em *A invenção do cotidiano* como

ponto de partida para uma reflexão de longo alcance sobre a experiência cultural contemporânea. Não por acaso, Michel de Certeau considera que as “linhas de errância” (*lignes d'erre*), desenhos feitos pelo educador Fernand Deligny (1913-1996) para anotar as deambulações de jovens autistas, poderiam ser uma maneira de figurar as práticas multitudinárias da vida comum e cotidiana ([1980] 2008: XLV). Uma atenção ao vai e vem dos corpos, entre ditos e não ditos, faz parte do modo como o autor constrói a conceituação da atividade “sutil, tenaz, resistente, de grupos que, na falta de um próprio, tem de se virar em uma rede de forças e representações estabelecidas” ([1980] 2008: 35). Um pouco como faz Deligny, Certeau pretende dar a ver a eficácia inventiva de “vagabundagens” sem mapa, insignificantes do ponto de vista do ordenamento tecnocrático e funcional dos espaços mas persistentes como presença e circulação dos corpos.

Também não por acaso, o autor retira de Kant a imagem do corpo que dança sobre uma corda bamba para afirmar que há uma relação indivisível entre saber e prática. Como o artista de circo “faz parte do equilíbrio que altera” ([1980] 2008: 114), empenhando seu próprio peso no estudo do próximo movimento, o praticante produz na ação um conhecimento incumbido de reinventar-se a cada passo, cuja condição é implicar-se em uma estabilidade nunca resolvida. Muitos exemplos podem ser retirados do livro para enfatizar como o corpo em movimento fornece a Certeau um “modo imaginário” para construir a indagação teórica pelas artes do fazer, no esforço de dar lugar, em seu próprio procedimento analítico, para os “fazeres cognitivos” desprovidos de discurso, que apenas as práticas – “gestos, condutas, maneiras de falar, de andar etc.” – é que sabem ([1980] 2008: 111-112).

Essa perspectiva, ou melhor (para usar a expressão frequente do autor), esse *gesto teórico* está presente, sem dúvida, no modo como propõe pensar a cidade – “o mais desmesurado dos textos humanos” – a partir do procedimento pedestre: na escala de um corpo que caminha “possuído, jogador ou joguete, pelo rumor de tantas diferenças”. O que se pode saber das cidades, senão pelas operações de “apreensão tátil” e “apropriação cinética” que definem a atividade dos passantes? Quem circula todo dia por uma cidade não sucumbe passivamente às determinações do traçado urbano ou às regulações legais e culturais do que acontece nas ruas, pelo contrário: conhecendo-as como ninguém (e como todo mundo) faz uso delas para produzir uma multidão de outros enunciados – “a caminhada afirma, suspeita, se atreve, transgride, respeita, etc.” (Certeau, [1980] 2008: 140-150).

No gesto do autor de assumir o procedimento pedestre como modo ativo e criativo de produção da cidade, as práticas cotidianas não são meramente tomadas como objeto ou todo coerente, a ser examinado a partir de um ponto de vista analítico exterior. Trata-se de admiti-las como operações de conhecimento. Se uma “pulsão escópica” comanda o prazer científico de totalização – de tomar à

distância (como quem observa uma cidade do topo de um arranha-céu) o conjunto delimitado e visível daquilo que se pretende conhecer –, Certeau sugere uma outra “erótica do conhecimento”, seduzida pela mobilidade do saber-fazer, afim à maneira pela qual os praticantes adquirem de tudo que frequentam um conhecimento “cego” como o de um corpo a corpo amoroso ([1980] 2008: 140-141).

As múltiplas dimensões – prática, ética, estética (Certeau, [1980] 2008: 115) – do fazer cotidiano são, para ele, fundamentalmente irreduzíveis aos regimes de saber produzidos pela operações de transcrição – gráfica ou verbal – que pretendam dar-lhes aparência de legibilidade racional ou ideológica. O percurso de um pedestre pode ser descrito como trajetória (que vai de um ponto a outro) traçada em um mapa, convertendo-se em uma linha que a totaliza sobre uma superfície de projeção. Essa visibilidade, obtida por procedimento de fixação, afirma o autor, é também “um procedimento de esquecimento” – a transcrição “substitui” a prática, tornando invisíveis as operações que a tornam possível: os traços “remetem apenas, como as palavras, à ausência daquilo que aconteceu” (idem: 147).

Como então teorizar as práticas sem excluir seu caráter de mobilidade e criatividade? Como torná-las visíveis sem repetir o descuido de, fixando-as como objeto, ocultar sua qualidade de “modo”, de economia de saber e “estar no mundo” (Certeau, [1980] 2008: 147)? Ou, como pergunta Luce Giard falando das práticas que se repetem cotidianamente no interior das cozinhas domésticas, “como escolher as palavras verdadeiras, naturais e vivas o suficiente para fazer sentir o peso do corpo” (Giard, [1980] 1994: 280)<sup>6</sup>? Assim como as performances linguísticas, a ação social de um ponto de vista “pedestre” exige ser pensada em termos de procedimentos, efeitos e possibilidades de apropriação e reapropriação, como uma inteligência criativa “indissociável dos combates e prazeres cotidianos que articula” (Certeau, [1980] 2008: XLVII). Nesse sentido, as teorias da fala oferecerão ao autor um outro terreno de onde retirar elementos para fazer das práticas matéria de reflexão teórica.

De maneira geral, Certeau identifica uma “homologia de procedimentos” entre “artes de fazer” e “artes de dizer”. Praticar é apropriar-se de um sistema, fazendo uso de regras e exceções, como alguém se apropria da língua que aprende. Retirando sugestões de Freud, Wittgenstein, Austin e Searle, ele assume que são os praticantes de uma língua ou de uma cidade que fazem acontecer esse sistema ordenado, ao mesmo tempo colocando em jogo – em risco – as relações, convenções e regras que o organizam ([1980] 2008: 148). A maneira própria da oralidade – “porosa, ofertada, facilmente alterada por aquilo que só se diz com meias palavras” (Certeau, [1964] 1987: 267) – é o modo pelo qual as práticas se articulam e se tornam audíveis: apresentam-se como enunciados não discursivos e, em última análise, inseparáveis da presença e mobilidade de corpos individuais e coletivos<sup>7</sup>.

**6** No segundo volume de *A invenção do cotidiano*, o estudo de caso de Luce Giard sobre os fazeres da cozinha doméstica é abundante em reflexões sobre a dimensão incorporada das práticas: atenta ao gesto técnico (que distingue, no entanto, do gesto “expressivo”) e ao fundamento corporal da intimidade – comunitária, familiar ou sexual – em que as práticas culinárias se encadeiam como uma “montagem sutil de gestos, de ritos e códigos, de ritmos e de escolhas, de usos recebidos e costumes praticados” (Giard, [1980] 1994: 240).

**7** Também no segundo volume de *A invenção do cotidiano*, isso se explicita quando Certeau e Luce Giard apontam oralidade como modo prioritário da pesquisa da cultura “tal como é praticada”, destacando que seu lugar na vida urbana e comunitária está vinculado à sua dimensão de “conexão visceral, fundadora, entre som, sentido e corpo” (Certeau, [1980] 1994: 353-355).



Como acontece nos exemplos das caminhadas pela cidade ou da oração, Certeau parece tomar toda prática (inclusive as práticas teóricas) em seu caráter de gesto: de operação corporal em que um modo de saber e dizer é coextensivo a um modo de fazer. Assim como a “árvore de gestos” do corpo de quem reza organiza o espaço sagrado da oração, é uma “floresta” de gestualidade anônima que produz as possibilidades no espaço urbano: desloca-as, inventa outras, realiza o espaço assim como os atos de fala realizam uma língua ([1980] 2008: 148).

### **POLÍTICA E EFICÁCIA POÉTICA**

Nos escritos políticos do autor, organizados e publicados por Luce Giard na década de 1990, o imaginário da experiência corporal também está presente. Seu olhar para os acontecimentos políticos de seu tempo dirige-se às operações práticas implicadas nos acontecimentos, conflitos e impasses. Nesse sentido, quando afirma em “La Prise de parole” ([1968] 1994) que a experiência fundamental do maio de 1968 francês foi uma “tomada da palavra” comparável à tomada da Bastilha na revolução de 1789, o autor aproxima dois episódios históricos do ponto vista do fazer que os constitui. Com o auxílio dessa imagem, propõe que tomar a palavra é um fazer tão prático quanto tomar um edifício; sugere, com isso, que duas singularidades históricas são comparáveis porque são gestos, modos de enunciação que se apresentam como modos de implicação dos corpos.

Para Certeau, o gesto político que caracteriza o maio de 1968, ao qual a indagação teórica precisa se ater, não é tanto a circulação de um dito, mas o ato mesmo de dizer (Giard, [1968] 1994: 21). “Nos pusemos a discutir enfim coisas essenciais, sociedade, felicidade, conhecimento, arte e política. Uma palavra permanente se espalhava como fogo...” (Certeau, [1968] 1994: 42). Para o autor, o caráter irreduzível daquela experiência está antes na ação de “pronunciar-se” do que no discurso que explica esse gesto. As formulações elucidativas se fazem em algum momento necessárias – daí a abundância de literatura produzida sobre os episódios (Certeau, [1968] 1994: 81). Mas, assim como o traçado da trajetória não substitui o caminhar, essas elaborações não substituem o “ato de autonomia que precede de longe a inscrição da autonomia a um programa de reivindicação” (Idem: 41).

As inquietações de Certeau diante da experiência de 1968 não perderam a sua atualidade. Elas correspondem à sensação de falência dos aparatos explicativos diante de gestos de protesto que não aderem aos vocabulários políticos conhecidos. Há nesses gestos algo que só se pode expressar como recusa, mas constitui, paradoxalmente, uma experiência positiva: “Algo nos aconteceu. Algo começou a se mexer em nós”. Como manter acesa na análise a pergunta provocadora da recusa cujo enunciado é o próprio gesto de contestação? Como lhe

fazer justiça, ainda que as reformas que dela decorrem abafem o seu sentido com “objetivos mais ‘sérios’ dos reajustes sindicais, universitários ou políticos” (Certeau, [1968] 1994: 41-43)? Que espécie de transformações políticas e culturais são operadas por modos de fazer que se manifestam naqueles gestos não previstos por nem redutíveis a nenhum programa reivindicativo?

Antes de ter contato com o pensamento de Michel de Certeau, enfrentei um problema semelhante na pesquisa que realizei sobre formas de protesto e organização política associadas aos ditos movimentos antiglobalização e altermundialistas (Di Giovanni, 2012, 2015a). A pesquisa se referia a um ciclo de emergência de movimentos ou coalizões *ad hoc* que realizaram protestos espetaculares nas Américas e na Europa entre o final da década de 1990 e a metade dos anos 2000 – tendo como auge os protestos contra a OMC em Seattle em 1999; contra o FMI em Praga em 2000 e contra o G8 em Gênova em 2001. O movimento anti-globalização teve papel fundamental em reacender no imaginário político de nosso tempo cenas de manifestantes ocupando as ruas e (re)criando modos de tomar a palavra, fazer-se ver e ouvir, confrontando forças policiais e reativando debates sobre a legitimidade e eficácia dos protestos de rua. Algo semelhante se repete no ciclo mais recente que eclode em 2011, quando o movimento 15M e a ocupação da Praça do Sol em Madri, as revoltas da chamada “Primavera Árabe” (Di Giovanni e Meihy, 2016) e o movimento *Occupy* nos Estados Unidos voltaram a projetar no cenário político internacional manifestações multitudinárias, caracterizadas por certos modos de fazer.

Ambos ciclos de protesto pareciam diferentes daquilo que os precedia e foram considerados, em muitos sentidos, eventos definidores, cada um a seu modo, da experiência de uma “nova geração política”. Marcados pela tônica da ação de rua, trata-se de períodos de grande intensidade de engajamento e convergência, na prática, de grupos de origens e identidades ideológicas distintas. Estes protestos, apesar de sua veemência, raramente são organizados em torno de objetivos mensuráveis a serem conquistados ou pautas unificadoras. Seu tom é mais o de grandes recusas em torno das quais se formam coalizões circunstanciais, reunindo uma multiplicidade de demandas implícitas e não necessariamente coordenadas nem coerentes (quanto menos consensuais entre aquelas e aqueles que se manifestam). Quer dizer, caracterizados por certa indefinição programática – que muitos analistas consideram ser o motivo de sua “ineficácia” política (Di Giovanni, 2012: 136, 140).

Essa característica não programática – às vezes explicitamente antiprogramática (Di Giovanni, 2015a) – foi motivo suficiente para deslocar minha atenção dos discursos para as práticas: para aquilo que os manifestantes faziam nas ruas de diferentes cidades, para como esses modos de fazer se repetiam e se transformavam em diferentes ocasiões e localidades e, sobretudo, para o modo como

eram as práticas, ou melhor, as “táticas”, na linguagem ativista, que indicavam uma unidade possível daquele ciclo – para o modo como se produzia nos protestos uma zona de experimentação comum daquele movimento (Di Giovanni, 2012)<sup>8</sup>. Um experimentalismo que tateava, pela contestação, “uma experiência criadora: quer dizer, poética”, como diria Certeau a respeito daquele maio francês ([1968] 1994: 42). A pergunta feita pelo autor em 1968 ainda faz sentido para pensar as formas de ação coletiva que jogam, nas primeiras décadas do século XXI, com aquilo que uma sociedade admite tacitamente como impossível<sup>9</sup>: “*Como vai se manifestar, como se pode reconhecer a novidade de uma experiência que é a chance e talvez o sinal precursor – mas ainda não a realidade – de uma revolução cultural*” (Certeau, [1968] 1994: 48, destaque no original)? Como se produzem os sentidos dos movimentos de protesto e da intensidade de experiências que eles implicam quando não se encontra um discurso ideológico totalizante que o faça? Como a ação se torna “simbólica”; em que sentido se pode afirmar que uma manifestação “abre uma brecha” (Certeau, [1968] 1994: 36) em uma ordem política e social?

Minha pesquisa explorava inadvertidamente uma hipótese semelhante à que Certeau levantou sobre o maio de 1968: os modos de fazer indicam, às margens dos discursos ideológicos e dos próprios paradigmas de análise, uma dimensão criadora – poética – da ação política, irreduzível à sua conversão posterior a “objetivos mais ‘sérios’” ([1968] 1994: 43). São artes de dizer (fazendo), tomadas de palavra (de ação) que articulam nos limites do “dizível”, aquilo que precisa ser dito de impossível sobre a experiência de uma época. Justamente quando os discursos parecem insuficientes, as formas de ação de rua – táticas que mobilizam corpos em intensidades lúdicas, dramáticas e mesmo profundamente trágicas – parecem ganhar uma eloquência maior, falar mais alto, ainda que careçam de um discurso “positivo”. Certeau nos convida a indagar como gestos políticos “tornam possível um poder ali onde reinava um sentimento de impotência” (Certeau, [1968] 1994: 35).

Diante da ação de rua que analisara, os *insights* de Certeau sobre a dimensão corporal dos modos táticos de ação reforçava minha compreensão de que era preciso falar do corpo para dar conta daquilo que, na experiência política dos protestos antiglobalização, aparecia sempre como uma intensidade que escapava, seja ao discurso militante do balanço estratégico, seja às análises teóricas centradas em noções de eficácia e conquista de objetivos. Passaria pelo corpo, portanto, aquilo que esses movimentos carregavam como “novidade” – novidade que permanece em grande medida irrealizada (uma chance, um sinal) e portanto inapreensível do ponto de vista de uma análise de correlação de forças (senão quando embutida na categoria um tanto exotizante de *juventude*).

Na presença dos corpos é que as “brechas” se abrem, que os sentidos da polí-

**8** Como argumentei anteriormente, as grandes manifestações de rua de 1999 a 2001 contra os acordos de livre comércio, as políticas do Fundo Monetário Internacional, o G8 e o poder das corporações transnacionais, ganharam a escala de um *movimento social global* – não porque apresentassem um programa da revolução mundial, nem mesmo uma pauta de reivindicações unificada, mas porque formavam uma constelação de ações, de modos de presença, gestos e imagens que dialogavam entre si. Na medida em que esses gestos se multiplicavam e reapareciam em lugares e contextos distintos, pareciam gerar deslocamentos no que parecia antes aceitável e possível em termos de ação e organização política (Di Giovanni, 2012).

**9** “Ela tem assim um efeito de dissuasão em relação a uma organização dos possíveis: a criação de um ‘lugar simbólico’ é também uma ação” (Certeau, [1968] 1994: 36).

tica se embaralham: criam-se “sombra e equívoco”, “arranjos ambíguos desviam e deslocam o sentido para uma equivocidade, à maneira de uma imagem borrada que perturba e multiplica o objeto fotografado” (Certeau, [1980] 2008: 152). No limite, escrevi no meu livro sobre os protestos antiglobalização – o próprio sentido de contestação dos protestos se concentra no que a ação de rua tem de mais potente e de mais precário: o corpo do/da manifestante (Di Giovanni, 2012: 106-107, 129, 144). Esse corpo aparece como um lugar fundamental da síntese simbólica “insuspeitada”, das formas políticas que se articulam “à margem”, nos limites do dizível, nas fronteiras do que pode expressar-se como ideologia identitária, nos limites do que é dado como possível num dado momento histórico (Di Giovanni, 2012). Mas dizer “corpo” não é o bastante. Dizer “corpo” não nos permite atravessar a opacidade da experiência, muitas vezes serve tão somente para reiterá-la e reconduzir o que há de mais intenso e criativo na experiência política a uma marginalidade, a uma indizibilidade, que ainda que consideremos atraente, nos parece estar aquém do pensamento (pré-discursiva, pré-racional).

Em um ensaio de 1970 incluído em *A cultura no plural*, Michel de Certeau faz considerações sobre o lugar do corpo nos discursos de busca da felicidade, “de uma busca do prazer, da comunhão, ou da realidade”. O corpo se torna, diz ele, uma alegoria dessa busca, expressa frequentemente como transgressão. Ele se torna sinônimo de uma aspiração por mostrar o que se oculta, de eliminar o que separa, de atingir um aquém das representações. No centro de uma mitologia de retorno à imediaticidade originária do não saber, “O corpo localiza um novo exotismo, o nosso, ao mesmo tempo em que exprime a desmistificação das utopias de outrora, quiméricas ou etnológicas” (Certeau, [1974] 2005: 48-50).

A reflexão provavelmente se formula no cenário do que, também em meados da década de 1970, Jean Maisonneuve chamava de “corporeísmo”: a emergência nos países ocidentais da ostentação do corpo como objeto sensível e sensual, ao mesmo tempo em que diversos grupos sociais passam a reunir-se em torno da exploração do corpo através de experimentos e exercícios (Maisonneuve, 1976: 555). Dos cuidados do corpo à ‘expressão corporal’, passando pelos vocabulários da medicina, do erotismo e das drogas, o corpo, alegoria de desmistificação, se tornava ele mesmo mito de uma busca da verdade. Em uma entrevista publicada originalmente em 1982 na revista *Esprit*, Michel de Certeau fala mais uma vez do corpo como esse algo mítico, mas aqui também como algo que é articulado por práticas: modos de fazer que são também, sempre, modos de dizer, de produzir e transformar relações, comparáveis aos usos da língua:

*Em suma, cada sociedade tem seu corpo, como tem sua língua, constituída por um sistema mais ou menos refinado de opções entre um conjunto inumerável de possibilidades fonéticas, lexicais e sintáticas. Como uma*

*língua, esse corpo está submetido a uma administração social. Obedece a regras, rituais de interação e encenações cotidianas. Tem, igualmente, seus desbordamentos relativos a essas regras. Como a língua, o corpo é usado às vezes pelos conformistas, às vezes pelos poetas” (Certeau, [1982] 1997).*

Assim como a língua só se realiza no ato de fala, Certeau imagina um corpo que só se constitui na multiplicidade dos modos de fazer, obedecendo e desbordando os códigos preestabelecidos. Enquanto fazer do corpo é que toda prática ganha sua dimensão de fala: ao mesmo tempo realiza e faz em pedaços os limites de sua própria língua.

Não por acaso, a precisão dos saberes práticos se traduz nos termos “gosto” ou “tato” (Certeau, [1980] 2008: 110): onde senão no corpo somos capazes de uma síntese semelhante? Nesse sentido, o que opera na imaginação teórica do autor não é um corpo fixado por um olhar exterior, mas um corpo em movimento, cujo “ponto de vista” é o da própria sensorialidade, mobilidade e operatividade. Podemos assim reconsiderar, a partir das inúmeras sugestões de Certeau, a indagação sobre o lugar do corpo na ação política ou na emergência de modos “novos” de fazer política. O problema mais interessante, sob a inspiração do autor, não diz mais respeito ao que o corpo é, como objeto ou produto de relações sociais e mistérios “naturais”. Diz respeito, antes, àquilo que os corpos podem fazer, saber e dizer.

Já estamos falando, portanto, de práticas corporais. Não mais no sentido que lhes deu Marcel Mauss, como modos pelos quais as pessoas “se servem de seus corpos” (Mauss, [1934] 2003: 407), já que essa formulação supõe um saber que parece operar de fora, um cálculo que antecede o fazer e prevê o uso corporal como aparelho ou instrumento. Práticas corporais, como táticas de enunciação e como fundamento material (o que não quer dizer “natural”) de toda “maneira de pensar investida em uma maneira de agir” (Certeau, [1980] 2008: XLI).

Falar em práticas corporais (e não simplesmente em corpo) abre possibilidades muito diferentes para o problema da eloquência das práticas políticas fundadas pela presença de corpos, tais como os protestos de rua. Primeiro, a perspectiva das práticas permite deslocar mais explicitamente nosso foco do problema das “identidades” políticas, das taxonomias dos “sujeitos”, baseadas exclusivamente no discurso (serão heróis ou baderneiros? Anarquistas ou ambientalistas? Revolucionários ou vítimas da sociedade de consumo? Artistas ou ativistas?) para reconhecer nas práticas “indicadores da criatividade que pulula justamente onde vem a faltar o poder de dar-se uma linguagem própria” (Certeau, [1980] 2008: XLIII).

Em segundo lugar, a atenção às práticas nos oferece um modo de, isto sim, falar das intensidades da experiência corporal, mas não um modo qualquer. Ela

nos permite falar do corpo sem supor uma coincidência entre corpo e indivíduo ou entre corpo e subjetividade individual. O que está em questão não é mais uma qualidade excepcional ou um saber acabado – o que o corpo de um jovem manifestante tem de especial, de “expressivo” ou de “próprio” – mas modos disseminados e socialmente compartilhados de manipular condições impostas, que coincidem com modos de fazer corpo<sup>10</sup>. Luce Giard, em sua introdução aos textos políticos, fala da atenção de Certeau àquilo que a experiência de 1968 trazia de “inaudito” como interesse por maneiras de saber “de que ninguém detinha o monopólio ou o segredo” (Giard, [1968] 1994: 9). Como apontaria o próprio Certeau, uma expressão cultural é antes de mais nada uma atividade e, vale dizer, uma atividade social, um fazer com alguma coisa, com alguém: seu domínio não é a excepcionalidade, mas “o operacional, o ilocutório, o ‘trivial’” ([1974] 2005: 247).

Finalmente, o ponto de vista das práticas permite falar do corpo não como experiência que escapa a toda análise, nem como o lugar do inapreensível, ou de uma natureza original e pacificadora. Longe de ser uma totalidade dada e autoexplicativa, o corpo, propõe Certeau, é um “teatro de operações” ([1982] 1997): termo militar que descreve área física e operacional em que se concentram os confrontos entre forças armadas. Se como mito de uma busca pela verdade o corpo é uma espécie de Jardim do Éden (ainda que perdido), deste outro ponto de vista, a paisagem imaginária das práticas corporais é um campo de batalha.

De volta aos protestos antiglobalização, essa perspectiva permite entender que o fulcro da densidade dramática das manifestações não é uma qualidade dada do corpo, mas as ações – “no sentido militar do termo”, diria Certeau ([1980] 2008: 52) – que produzem ao mesmo tempo corpos e enunciados. Como apontei no livro *Artes do Impossível*, é verdade que, seja no caso dos pixadores e atiradores de pedras, seja no dos manifestantes ditos não-violentos, que faziam oficinas para aprender, por exemplo, como melhor aguentar golpes de cassetete, o próprio sentido de contestação e engajamento dos protestos se concentra no corpo do manifestante (Di Giovanni, 2012: 107). Mas é importante perceber que esse corpo de manifestante não está pronto fora da manifestação. Mais do que constatar sua expressividade, é preciso perguntar-se como ela se produz, por quais práticas esse corpo se faz e se transforma, tira partido de seus próprios limites, cava a oportunidade de produzir (e produzir-se como) espaço para uma surpresa em um jogo dominado pela violência das forças da ordem. Esses modos de fazer corpo é que são, me parece, os verdadeiros estratégias, operações que envolvem destreza e tecnicidade, como define Certeau ([1980] 2008: 36). Nenhuma dramaticidade, nenhuma estética pode existir aí que não seja também uma forma de inteligência prática e guerreira.

Como Certeau, os ativistas antiglobalização chamam suas práticas de táticas: outro termo de um vocabulário militar, pertinente na medida em

**10** Tomo aqui a expressão “fazer corpo” pela inspiração direta de M. de Certeau, assim como se poderia dizer que a multiplicidade das práticas cotidianas dos cidadãos é que “faz a cidade”. A noção é ainda aproximável à proposição de Annemarie Mol e John Law a respeito do que chamam de “*embodied enactment*”: “Como parte de nossas práticas cotidianas nós também fazemos (nossos) corpos. Na prática nós os fazemos existir [*enact them*]. Se o corpo que temos é aquele que os patologistas conhecerão depois da nossa morte, enquanto o corpo que somos é aquele que nós mesmos sabemos estando conscientes, como fica o corpo que fazemos?” (Mol e Law, 2004: 4).

que nos ajuda a manter em vista as relações de poder e de força implicadas nessas operações corporais. A tática, é sobretudo, “arte do fraco”, ou melhor, de quem não tem escolha senão mover-se “dentro do campo de visão do inimigo”, “em um terreno que lhe é imposto e organizado pela lei de uma força estrangeira” (Certeau, [1980] 2008: 61). A tática é a ação cuja autonomia nunca está garantida, que precisa ser recriada a cada passo, como o equilíbrio da artista na corda bamba, que avança tirando partido da mesma gravidade que a ameaça. No final da década de 1990, a imagem da TAZ – *Temporary Autonomous Zone* (ou Zona Autônoma Temporária), respondia a essa condição inconstante, que depende de uma brecha sempre prestes a se fechar (Di Giovanni, 2012: 108). Com algo de acrobacia, algo de bailado e algo de combate, as táticas da ação direta e da desobediência civil continuam a produzir deslocamentos simbólicos, a gerar “possibilidades relativas às impossibilidades até então admitidas” (Certeau, [1968] 1994: 37), a dar enunciados gestuais ao que permanecia tácito.

Para pensar os movimentos sociais, essa perspectiva das práticas corporais convida a trazer a política ao rés do chão e partir da multiplicidade de artes de *fazer corpo*, para refletir sobre qual espécie de transformação é posta em curso em um protesto de rua, uma ocupação, uma revolta. A atenção detida às operações práticas e técnicas corporais, às táticas e poéticas implicadas nesses acontecimentos, é, assim, um modo de indagar pelo quê dizem do que é indizível, sobre como pensam o que é impensável.

#### **AULA NA RUA**

Usar uma cadeira, uma camiseta, um moletom de capuz, uma faixa de pedestres, estar na rua, andar em bando, dar as mãos, cruzar os braços, trocar palavras, acomodar-se para dormir, preparar o que comer: assim enumeradas, estas são operações que não se distinguem essencialmente das tarefas ordinárias pelas quais, como propõe Annemarie Mol, cumprimos, entre os demais afazeres da vida, a tarefa de manter-nos inteiros (2004: 16). No final do ano de 2015, em mais de duzentas escolas do estado de São Paulo, vimos ações simples como essas ganharem dimensões táticas, poéticas e políticas. Entre os meses de setembro e dezembro daquele ano, estudantes secundaristas saíram às ruas de suas cidades para protestar contra medidas de “reorganização escolar” anunciadas pelo Governo do Estado e a ameaça de outras medidas de austeridade a serem tomadas pelo Governo Federal. Mais de cento e sessenta ações foram registradas no período, em sessenta cidades, apenas o começo de um movimento estudantil protagonizado por jovens, em sua maioria com menos de dezoito anos, que culminou na ocupação dos edifícios escolares nos meses seguintes (Campos,

Medeiros e Ribeiro, 2016).

Dessa grande multiplicidade de ações e acontecimentos, um primeiro conjunto de documentação foi reunido por Antonia Campos, Jonas Medeiros e Márcio Ribeiro no volume *Escolas de luta*, de 2016. Destaco desse conjunto apenas um fragmento, um modo de fazer que os autores qualificam como “uma nova forma de ação direta” (2016: 237), repetida em diferentes ocasiões e localidades, em centenas de pequenos atos organizados localmente. Trata-se das ações de *trancaço* que consistiam em retirar as cadeiras escolares (carteiras) das salas de aula e instalá-las em fileiras ou círculos no meio de avenidas e cruzamentos movimentados da cidade, fazendo uso delas ali, enquanto fosse possível suportar as investidas da polícia, travando o trânsito de veículos motorizados da região por algumas horas.

A “nova tática”, nos termos dos autores de *Escolas de luta*, tornou-se inclusive matéria de um pequeno manual ilustrado de autoria anônima intitulado “A aula agora é na rua!” (Campos, Medeiros e Ribeiro, 2016: 237). No manual, como nas fotografias publicadas em jornais e nas imagens da TV, as carteiras são um elemento fundamental, articulando uma multiplicação de gestos e atitudes corporais. Os estudantes as carregam nos braços, erguem-nas sobre as cabeças, vestem-nas como adereços ou armaduras. Recortam com elas um espaço e um tempo – uma aula – no meio do cruzamento. Fazem delas instrumentos de batuque. Sentam-se nelas, no meio da rua, fitando de frente as filas de automóveis ou as barreiras policiais. Se deixam fotografar. Fazem sentar nelas outras pessoas: professores, mães, passantes. E quando a polícia tenta levá-las embora, se agarram a elas com todas as forças e são fotografados também assim, defendendo-as das mãos dos oficiais armados.

As cadeiras, é claro, levadas para o meio da rua, têm uma eficácia evidente em criar obstáculos, ainda que frágeis, ao trânsito de automóveis. Criam problemas, instalam na circulação urbana um conflito que antes só era sensível dentro do espaço da escola. Do mesmo modo, dizia Certeau das barricadas parisienses de 1968: cumprem um papel político, constringendo as forças da ordem à alternativa de capitular ou, numa investida mais violenta, fazer dos manifestantes mártires de suas causas ([1968] 1994: 35). No entanto, a eficácia mais importante da barricada, dirá o autor, está no modo como articula ações: “transforma o medo da polícia em ação coletiva; rompe o feitiço da autoridade; faz de uma paralisante atomização uma experiência animada de transgressão criadora em comunidade” (idem). Seu sentido simbólico se produz, desse ponto de vista, em sua relação direta com os corpos, ou melhor, com a produção, pelas práticas implicadas em sua construção, manutenção e uso, de um corpo coletivo onde antes havia atomização e impotência.

“Carteiras andantes”, “corpos-carteiras”, nomeia o texto produzido pelo



Grupo Contrafilé, coletivo de arte paulistano que dedicou ao movimento secundarista a publicação *A batalha do vivo*, coleção de textos, fragmentos de relatos e imagens, publicado em 2016 por ocasião da exposição “Playgrounds”, do Museu de Arte de São Paulo (Contrafilé, 2016: 135). A cadeira é uma ferramenta então, posta em sinergias operatórias inusitadas com os corpos que a manipulam<sup>11</sup>. Servindo-se de um elemento não apenas ordinário, mas também fortemente marcado pelo que as relações escolares têm de mais conservador, os estudantes secundaristas também movem uma constelação simbólica. Neste caso, a cadeira é, em princípio, instrumento de uma operação corporal normativa que produz o corpo do estudante. Sentar-se numa carteira escolar pode ser um sinônimo gestual de calar-se. Símbolo de uma prática ordenadora, atravessada evidentemente por múltiplas forças e prescrições da relação vertical entre aluno e professor, entre aprender e ensinar, a carteira já tem seu lugar na rede simbólica e disciplinar da escola.

Certeau dedicou particular atenção à dimensão de fazer – de prática incorporada – das operações de produção de conhecimento: quem lê um livro, o faz com todo seu corpo: “dança” com ele, avança e retrocede, murmura, “gesticula a capacidade de cada sujeito de converter o texto pela leitura” ([1980] 2008: 253-254). Também a escrita é definida pelo autor como uma atividade concreta que se exerce sempre em relação com o corpo individual e social (Idem: 205). A operação teórica da historiografia “está organizada em segredo pela experiência corporal de seu autor” ([1982] 1997)<sup>12</sup>. Gestos e experiências corporais organizam maneiras de saber, e cada operação de produção de conhecimento produz um corpo consigo. Nesse sentido, a primeira relação entre a carteira e o estudante que podemos conceber, portanto, com abundante amparo teórico, é a relação de inscrição da lei no corpo. Certeau poderia fazê-lo, lançando mão de referências a Kafka e Pierre Clastres – “Não há direito que não se inscreva em corpos”, afirma. Toda forma de iniciação “ritual ou escolar” produz o corpo como tábua da lei ([1980] 2008: 206). Trata-se de uma imagem importante: a relação entre corpo, instrumento e texto é um sistema de “organização do pensável” (idem: 215). Nessa relação é que a escrita, por exemplo, constitui uma prática de saber (e poder).

A cadeira escolar é certamente um dos instrumentos, um dos polos do “sistema ternário” que ordena o modo pelo qual um corpo pensa sua educação, se produz nas operações da escrita, da leitura, da escuta, do silêncio. Mas, como suspeitávamos, o corpo não é simplesmente suporte de inscrição. É teatro de operações. Há discursos e agendas formais, mas também algo que se move sob essa superfície: uma busca por outra forma de vida, por um outro corpo (Holmes, 2009: 18). Na aula da rua, os gestos se descolam de seus usos normais. Eis os estudantes sentados em suas cadeiras, calados, e, no entanto, desviou-se a

**11** Retiro a expressão de Leroi-Gourhan ([1965] 2012: 36).

**12** Há algo aí de semelhante à afirmação do antropólogo Tim Ingold, interessado em qualificar o gesto teórico que define a própria antropologia, de que, mais do que saber “por meio do movimento”, saber, em grande medida, é movimento (2013: 8). Mas, enquanto Ingold separa esse saber em movimento do trabalho de registro descritivo (que caberia à etnografia), Certeau nos provoca a tratar os processos de linguagem envolvidos em qualquer tipo de relato ou documentação também em seu caráter gestual, prático e, portanto, “transformacional”, nos termos de Ingold.

operação do corpo sentado. A prática se faz tática, aproveita-se a brecha. Serve-se daquele instrumento que já estava à mão: ferro, plástico ou madeira – por meio dos quais se produziu um corpo adequado ao discurso da ordem social – se fazem ferramenta de outra coisa.

É possível, como aponta Certeau, viver “de outro modo” uma mesma cultura, através desses deslizes simbólicos. A carteira na aula da rua ainda é instrumento, ainda compõe com os corpos um sistema de direito – mas o sentido desse direito, já é outro. Um símbolo assim “não remete àquilo que já sabemos ou àquilo que definimos, e sim, por meio do que sabemos, àquilo que ignoramos”: o saber que ele parecia fixar está ocupado por uma outra experiência, por outros, “libertado para seu uso do sentido que lhe atribuíamos” ([1982] 1994: 56). Ainda que o movimento dos estudantes seja logo suplantado por soluções convenientes, alguma coisa aconteceu, um sistema de organização do pensável foi remexido no mover dos corpos. É preciso, propõe Certeau, não abrir mão dessa “coisa” que acontece aí, de seu coeficiente de imprevisível, do impossível que ela põe em marcha: a pergunta que o gesto faz não deve se perder.

---

**Julia Ruiz Di Giovanni** é doutora em Antropologia Social e pesquisadora de pós-doutorado (PNPD/CAPES) junto ao PPGAS – USP. Autora de *Artes do Impossível: ação de rua no movimento antiglobalização* (2012) e *Cadernos do outro mundo: o Fórum Social Mundial em Porto Alegre* (2015).

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAMPOS, Antonia; MEDEIROS, Jonas e RIBEIRO, Márcio  
2016 *Escolas de luta*. São Paulo, Veneta (Coleção Baderna).
- CERTEAU, Michel de  
[1964] 1987 “L’Homme em prière «cet arbre de gestes”. In *La Faiblesse de Croire*. Paris, Éditions du Seuil, pp. 267-305.  
[1968] 1994 “La Prise de parole (mai 1968)”. In *La Prise de parole et autres écrits politiques*. Paris, Éditions du Seuil, pp. 27-129.  
[1974] 2005 *A cultura no plural*. Campinas, Papirus Editora, 4ª edição.

- [1980] 2008 *L'Invention du quotidien. I – Arts de faire*. Paris, Gallimard.
- [1982] 2015 *A fábula mística: séculos XVI e XVII – Volume I*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- [1982] 1997 “Historias de cuerpos: entrevista con Michel de Certeau”. Entrevista concedida a G. Vigarello. *Historia y Grafía*, Julio-Diciembre. Tradução de Alejandro Pescador. Disponível em: <http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/hemeroteca/framesacer.html>.
- [1970] 2005 *La Possession de Loudun*. Paris, Gallimard/Julliard.

CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce e MAYOL, Pierre

- [1980] 1994 *L'Invention du quotidien. II – Habiter, cuisiner*. Paris, Gallimard.

DI GIOVANNI, Julia Ruiz

- 2012 *Artes do Impossível: ação de rua no movimento antiglobalização*. São Paulo, Fapesp/Annablume.
- 2015a *Cadernos do Outro Mundo: o Fórum Social Mundial em Porto Alegre*. São Paulo, Editora Humanitas/Fapesp.
- 2015b “Artes de abrir espaço. Apontamentos para a análise de práticas em trânsito entre arte e ativismo”. *Cadernos de Arte e Antropologia*, vol. 4, n. 2-1: 13-27.

DI GIOVANNI, Julia Ruiz; MEIHY, Murilo S. Bom

- 2016 “O jardim das flores secas: o que esperar da chamada Primavera Árabe?”. In ALMEIDA, J. R. de; SCHITTINO, R. e POGGI, T. (org.). *Política e violência: desafios contemporâneos*. Curitiba, Editora Prismas, pp. 253-281.

FOUCAULT, Michel

- [1966] 2013 “O corpo utópico”. In *O corpo utópico, As heterotopias/Le Corps utopique, Les Hétérotopies*. Tradução de Salma Tannus Muchail. Rio de Janeiro, Editora N-1, pp. 7-16.

FREIJOMIL, Andrés G.

- 2015 “Michel de Certeau, une reconversion des savoirs”. In *La Vie des idées*. Disponível em: <http://www.laviedesidees.fr/Michel-de-Certeau-une-reconversion-des-savoirs.html>. Aceso em julho de 2017.

GIARD, Luce

- [1980] 1994 “Faire la cuisine”. In CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. *L'Invention du Quotidien II: Habiter, cuisiner*. Paris, Gallimard, pp. 213-350.

[1968] 1994 “Par quoi demain déjà se donne à naître”. In *La Prise de parole et autres écrits politiques*. Paris, Éditions du Seuil, pp. 7- 26.

GRUPO CONTRAFILÉ (org.)

2016 “A cadeira andante”. In *A batalha do vivo – Grupo Contrafilé, secundaristas e amigos*. MASP/ Sesc Interlagos.

HOLMES, Brian

2009 “Toward the New Body: Marcelo Exposito’s ‘Entre Sueños’”. In *Escape the Overcode: Activist Art in the Control Society*. Eindhoven, Van Abbemuseum, pp. 15-23.

INGOLD, Tim

2013 *Making: Anthropology, Archeology, Art and Architecture*. Londres/Nova York: Routledge.

LEROI-GOURHAN, André

[1965] 2012 *Le Geste et la parole II: La Mémoire et les rythmes*. Paris, Éditions Albin Michel.

MAISONNEUVE, Jean

1976 “Le Corps et le corporeism aujourd’hui”. *Revue Française de Sociologie*, n. 17-4: 551-571.

MAUSS, Marcel

[1934] 2003 “As técnicas do corpo. Parte I – Noção de técnica do corpo”. In *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 401-408.

MOL, Annemarie e LAW, John

2004 “Embodied Action, Enacted Bodies. The Example of Hypoglycoemia”. *Body and Society*, vol.10 (2-3): 43-62.

TURNER, Victor

1982 *From Ritual to Theatre, The Human Seriousness of Play*. Nova York, PAJ Publications.

WRIGHT, Stephen

2016 *Para um léxico dos usos/Toward a Lexicon of Usership*. São Paulo, Edições Aurora.

Recebido em 7 de dezembro de 2017. Aceito em 16 de junho de 2018.