

# A TERCEIRA MARGEM DO MITO: HERMENÊUTICA DA CORPOREIDADE

Diego Braga

A Terceira Margem do Mito não é uma nova cunhagem conceitual que almeja, sob os auspícios de tentar apreender e lidar com o fenômeno mítico, contornar-lhe a originariedade que lhe é própria. A Terceira Margem do Mito, então, é o nome que damos a um encontro. Este encontro. Ela não se viabiliza por representação. Não se dá à compreensão por uma mediação, qualquer que seja. Que ela seja imediata não implica obviedade, tampouco que deva ser intuída ou sentida. O sentido em que ela se dá é o sentido pensado.

O sentido que se pensa aqui é – já dito – o encontro de um sentido. Isso porque quando o que tem vigência é um acontecimento mítico, só podemos ir ao encontro de um sentido que, nesse mesmo movimento, nos venha ao encontro. Isto é, a vigência mítica é aquela em que o conhecer não é produto de um mérito do ser humano, apenas, porquanto o ser humano é, no empenho de compreensão de uma tal vigência, ele mesmo, o que compreende e o que é compreendido. O mito não pode ser seu objeto. Como não consiste em qualquer proposição fundamental – nem pode ser, desta, consequência ou resultado – o sentido da vigência mítica que nos vem ao encontro não se identifica e nem se acessa com e através de qualquer noção de subjetividade.

Portanto, tudo o que se pode e se quer tentar aqui é viabilizar um encontro, é nos pormos – a nós – nas vias de um encontro. Um encontro, vale ressaltar, que não depende de forma alguma do esforço deste ensaio, visto que é aquilo que a todo tempo se nos envia. O que não impede, por outro lado, que tentemos que esse envio se dê aqui.

Esta é a ocasião de uma leitura. Foi, antes, a ocasião de uma escrita. Essa distinção – óbvia – mascara a referência mútua entre a escrita e a leitura, que vale mencionar aqui, tendo em vista que esta escrita e também esta leitura se dão no empenho de um encontro. Escrita e leitura

estão numa referência mútua, no horizonte do mesmo. Trata-se, então, de uma ocasião hermenêutica. O vigor hermenêutico de toda leitura e toda escrita, nesse horizonte, é o que se pode nomear *acontecimento de sentido*. Na leitura e na escrita, quando plenas, o sentido acontece. Isso não quer dizer que seja como que um acidente. Quer dizer apenas que é um encontro, que não depende tão somente da disposição, do procedimento e dos recursos de quem lê e escreve para encontrar o que nesse encontro acontece, conquanto o empenho nessa busca seja vital. O que se procura precisa se dar ao encontro para que haja o encontrar. É neste sentido que este ensaio, bem como sua leitura, deve se empenhar em deixar que o que se pretende encontrar venha ao encontro.

Esta é uma ocasião. Nela, espera-se o acontecimento de um sentido. Um sentido que se nomeou como a Terceira Margem do Mito. Entre o que está aqui dito e nós, que lemos e escrevemos, encontra-se essa terceira margem. Quando lemos e escrevemos, há um diálogo. Não tão vigoroso é o diálogo entre quem escreve e quem lê, como o diálogo entre quem escreve e quem lê e a questão que concede a ocasião de todo ler e de todo escrever. Por isso, esta terceira margem é: do mito.

O mito aqui é a questão. Estamos aqui, *reunidos e separados* por este diálogo, no empenho deste encontro, que tem sua temporalidade aberta pela questão nomeada: mito. Este diálogo que nos reúne é também o que nos separa e concede a cada um o lugar de vigência própria. Diferentes histórias, anseios, destinos, angústias, paixões, convicções, saberes e referências reunidos na e pela mesma questão. Quando tal reunião de diferenças e identidades se dá, temos o que se pode chamar de corpo, no vigor mitopoético de sua corporeidade. Corporeidade será o caminho em que nos colocaremos à espera de que o sentido da terceira margem do mito se nos envie, na caminhada que este texto se esforça em ser.

Já não conseguimos compreender o corpo, de modo próprio, tanto quanto não conseguimos o mesmo em relação ao mito, ambos reiterados e adiados epígonos de nossas inquietações e frustrações epistemológicas. Não conseguimos compreender o corpo porque não conseguimos compreendermo-nos corpo, compreendermo-nos no corpo. Porque o corpo é este lugar do tempo do encontro de identidades e diferenças. Encontro de diferentes, múltiplas e mutáveis corporeidades separadas e

reunidas pela mesma, una e permanente questão. O corpo é o lugar do encontro do atual e do permanente, do uno e do múltiplo, da ideia e da matéria, do pensamento e da ação, de todas as cisões a que a filosofia recorreu perante o espantoso que é tal reunião. O corpo é o lugar da filosofia.

Se estamos, aqui, no empenho de viabilizar um encontro em nossas diferentes corporeidades reunidas e separadas pela mesma questão, então, nestas diferentes corporeidades que se encontram, somos nós, o texto e o pensamento que nele se envia um corpo. Somos *uma* corporeidade. Somos corpos *em uma corporeidade*. Já não conseguimos compreender como isto pode ser assim. O corpo, como lugar do encontro que chamamos aqui de Terceira Margem do Mito, já não se entende em sua corporeidade. O corpo é entendido, hoje, como organismo, funcionando como combinação estrutural entre partes; como produto de um código genético, mapeável determinação que operacionaliza todo o nosso devir biológico; como entidade étnico-política, representando valores nos vetores do jogo de forças sociais; como força de trabalho a serviço de um projeto econômico e político que escraviza os corpos que promete libertar pelo consumo; como matéria e forma combinadas de diversas maneiras, conforme a estética que se imponha em cada conjuntura ou que se exponha em cada produto cultural. Por um lado, fica claro que não se entende o corpo em sua corporeidade – porque já não se pergunta pelo vigor que o corpo é. Por outro, o que é comum a todos esses encaminhamentos não corporais de representação do corpo é o entendimento de que ele seja algo como uma *unidade material do ente*.

De maneira que só se pensa o ente no contexto hegemônico do conhecimento como representação, a corporeidade do corpo jamais se dá a pensar. Como unidade material do ente biológico, o corpo é organismo ou produto do código genético. Como unidade material do ente sociocultural, o corpo é entidade étnico-política. Como unidade material do ente membro de uma comunidade econômica e política, ele é força de trabalho e, como unidade material do ente estético, ele é matéria e forma. Já não conseguimos, portanto, compreender como diferentes corporeidades separadas e reunidas num diálogo ensejado pela mesma questão possam *ser um* corpo.

Nas diversas ontologias regionais acima mencionadas, estabelecidas como fundamento das disciplinas do conhecimento moderno, entende-se o corpo como unidade material do ente de diversas maneiras. Dissemos que tal entendimento não viabiliza a compreensão própria do corpo, do corpo em sua corporeidade. Isso pode parecer estranho, visto que hoje, à luz de tais entendimentos e por meio das técnicas a partir deles desenvolvidas, conseguimos chegar a um nível de controle do corpo, para todos os fins, nunca antes atingido e jamais sonhado na história. Podemos, graças a tais entendimentos e às técnicas deles oriundas, curar doenças que sequer teriam sido identificadas sem os mesmos conhecimentos e técnicas; podemos produzir novos seres vivos a partir de sua unidade genética fundamental; estamos em vias de produzir, com cada vez mais sucesso, órgãos para os transplantes necessários; somos capazes de otimizar a capacidade de trabalho e o desempenho esportivo dos corpos; compreendemos que as diferenças aparentes entre os corpos escondem uma semelhança enorme na sua estrutura genética fundamental; compreendemos a presença e o valor fundamental dos corpos nas produções e interações culturais, sociais, políticas e econômicas. Diante de tudo isso, é difícil perceber em que medida nos distanciamos sobremaneira da compreensão da corporeidade do corpo.

Por mais progressos e resultados que se tenham obtido a partir da consideração geral do corpo como unidade material do ente, o que atravessa todos esses progressos e resultados não é uma compreensão própria do corpo. Como ente, compreende-se o corpo sempre como alguma determinação, conforme a constituição das diversas disciplinas que dele se ocupam. O corpo é uma unidade determinada, delimitada, não está aberto a reuniões de quaisquer tipos que não sejam reuniões entre corpos, um conjunto de corpos que interagem de diversas maneiras. A delimitação garante a segurança da constituição irredutível de uma unidade em toda e qualquer multiplicidade que se possa verificar. A segurança da constituição irredutível de uma unidade permite a consolidação de uma representação clara, universal, segura, neutra e imutável da unidade, no caso, o corpo.

Essa representação consiste – por se consolidar como clara, universal, segura, neutra e imutável – no elemento hegemônico, no valor

único, na moeda comum de toda e qualquer consideração do corpo dentro de uma determinada disciplina. Dada a especificidade de objeto e método das disciplinas, o corpo, então, se vê fragmentado em disciplinas, cada uma garantindo-lhe, por outro lado, a fixidez de uma unidade dentro de seu campo próprio de representações. Assim, o corpo em sua unidade, no âmbito específico de cada área de representação conceitual, está, não obstante, fragmentado na sua corporeidade própria, que enseja tanto biologia, como política, economia, cultura e estética. Portanto, estas, que são em princípio manifestações, concessões de corporeidade, acabam por se assenhorar do corpo. Isso porque a representação assegurada de uma unidade permite, sobretudo, a manipulação do ente determinado nessa unidade representada. É justamente por isso que tal compreensão não corporal do corpo dá ensejo a tantos desenvolvimentos.

Esses desenvolvimentos são essencialmente manipulações baseadas em concepções da unidade de um corpo de corporeidade fragmentada, que pretendem – e conseguem – levar a cabo realizações diversas de controle, reparo, otimização e operacionalização do corpo, não conseguindo, contudo, integrá-lo em sua corporeidade. Daí surgem os conflitos entre os desenvolvimentos da tecnologia corporal da genética e os envolvimentos corpóreos de outros horizontes, como o religioso, por exemplo. Assim, se, por um lado, gera-se um grande avanço, que sem dúvida traz grandes benesses à vida do ser humano, por outro, acaba-se por criar o contexto de uma crise, em que o ser humano, em sua corporeidade fragmentada e dividida em circunscrições inconciliáveis, vê-se obrigado a cada vez mais limitar a compreensão de seu corpo a um âmbito mais restrito, seja ele genético, étnico, político, estético etc., para tentar de modo residual salvaguardar a integridade de seu corpo.

A vigência em que o corpo não é somente um ente, em que o corpo não é simplesmente alguma coisa nem meramente coisa alguma se dá justamente como o encontro aqui nomeado Terceira Margem do Mito. O mito se dá como a instauração originária de mundo em vigor telúrico, como reunião de compreensão em que a plenitude do horizonte se abre à criação encerrando-se na tradição, em que cada corpo é acolhido dentro de um corpo da família, do grupo, um corpo social e sagrado

que, por sua vez, é recolhido em sua totalidade, em cada um dos corpos de seus membros. Desta feita, o mito, dispondo cada coisa em seu lugar, em que não são meras coisas, porquanto referenciadas no sentido, instaura mundo ao modo de uma corporeidade que acolhe corpos ao mesmo tempo que liberta diferentes corporeidades. Com o advento e a constituição do modo representativo do conhecer como hegemônico, essa compreensão do horizonte mítico já não se dá. Não se compreende, destarte, o corpo como lugar acolhedor e libertador de corpos.

Tal é o caso porque vige essa corporeidade, em sentido próprio, na contradição. A não contradição, por sua vez, é a condição de possibilidade do conhecimento e do entendimento hoje dominante, porquanto é o fundamento da representação, uma vez que representar é determinar abstratamente os limites das coisas numa concepção a todo tempo acessível ao pensamento. Como compreender a contradição originária hoje, quando já estamos tão avançados dentro do processo de consolidação da epistemologia das representações? Como chegar a compreender originariamente a contradição para que possamos deixar que o lugar de encontro das identidades e diferenças, da unidade e da multiplicidade, da permanência e da atualidade que é o corpo como Terceira Margem do Mito venha a nosso encontro, quando nos lançamos nessa procura?

Quando a filha de santo acolhe no seu corpo o corpo do orixá, os deuses e os seres humanos estão na maior proximidade. Essa proximidade entretecida no lugar de encontros que é o corpo é aquela proximidade originária, a referência fundamental em que ambos estão separados por nada. O mesmo nada que os reúne. O corpo da filha de santo reunido e separado por nada ao corpo do orixá: de fato *um* corpo. Contudo, nesse corpo, ainda, uma filha de santo e um orixá. A filha de santo não é filha de santo sem que acolha em seu corpo o corpo do orixá, libertando-o em sua divindade na medida em que o manifesta. O orixá não é plenamente orixá se não recolhe em sua divindade o corpo da filha de santo, que em seu corpo o acolhe. Na medida em que se dá em e à filha de santo que a ele e nele se dá, o orixá liberta a filha de santo para a plenitude do sentido do que ela é. Libertando-a para a consumação do que ela é, o orixá vela a filha de santo na medida em que se

faz ver como orixá. No mesmo movimento, a filha de santo aparece em todo o seu brilho, dançando no terreiro, porque seu brilho veste o e se reveste do brilho do orixá.

Então, já não se trata de um corpo da filha de santo e um corpo de orixá. Com a dança, que em voltas tece o tempo e toca a terra com o peso do ritmo, na música, o corpo de filha de santo e de orixá é um corpo. A dança já não é a atividade de um corpo possuído por um ente divino, com tais e quais características, própria de tal ou qual cultura. A dança é *plenamente o orixá*. É *plenamente a filha de santo*. A dança é, no lugar de encontro do corpo, a filha de santo e o orixá. Visto que a dança traz o sentido do encontro do corpo de filha de santo e orixá, ela não é outra coisa senão o acontecimento do sentido de reunião dessa corporeidade. Assim, não é o corpo que dança. O corpo é a dança que se dança. A dança é o peso da música na terra, sua densidade e concretude. Instaurando o lugar da música, a dança é *um corpo* com o atabaque com o qual ela dança. O atabaque, fazendo vibrar o ar que se respira, no tempo que se abre generoso ao acontecimento da dança, é um com essa dança que faz o seu ritmo ser plenamente experienciado como música. O atabaque, tecendo o tempo em ritmo, concede à dança o lugar de seu acontecimento.

O atabaque, que é com dança, filha de santo e orixá um único corpo, está numa referência fundamental com o canto sagrado, a poesia da evocação. Evocando o orixá em que se dá plenamente a filha de santo, cuja dança manifesta no ritmo do atabaque a presença do mesmo orixá, o canto sagrado é com filha de santo, dança e atabaque um único corpo e, contudo, corpos em corporeidade. O canto que evoca o orixá é ele mesmo não um instrumento para se trazer a presença da divindade. O canto sagrado não é outra coisa que a própria divindade se manifestando na música das palavras. Essa música é plenamente música porque é dançada na terra, abrindo-se mundo num terreiro, porque é tecida pelo ritmo no atabaque, que dá os rasgos de sentido à temporalidade que essa reunião de corporeidade instaura. O canto, evocando o orixá, é já o orixá manifesto. O canto é a filha de santo que dança, à espera do sagrado. É o tambor que toca. O tambor é o orixá pulsando: iminente chegada que é própria do extra-ordinário.

Também é um corpo o tempo propício da celebração em que acontecem o canto sagrado, o bater do tambor, a dança, a filha de santo e o orixá. O tempo se faz tempo, acontecendo não como medida de uma extensão abstrata, mas como sentido de uma vida concreta, quando se cuida do momento propício da celebração. Na celebração, o mesmo é feito novo. No mesmo feito novo, no novo criando o mesmo, a memória é viva. Quando a memória é viva, a palavra para dizê-lo é música. Música é não somente a dança, o canto sagrado e o ritmo, mas o tempo propício da celebração em que pulsa viva a memória. A memória é um corpo, não porque é função psíquica, mas porque articula a corporeidade em tempo, terra, ritmo e imortais para além da biologia dos corpos mortais.

São *um corpo* a terra ofertando-se mundo na culinária divina da qual partilham os seres humanos, os adereços usados pelas filhas de santo, que pertencem ao orixá, o congá, que narra o mito em silêncio, cores e aromas. A culinária reúne terra e mundo, orixás e seres humanos, canto e dança, tempo propício e terreiro. A culinária é um corpo. O congá e os adereços são também esses lugares de reunião originária, ao mesmo tempo em que estão nesse lugar. Na contradição de tudo isso, a Terceira Margem do Mito se nos envia como sentido, o que, contudo, só se dá se não tomamos o que se disse acima como uma representação, mas como o acontecimento do sentido.

Quando o cristão recebe a hóstia, recebe em seu corpo mortal a divindade. A hóstia não representa o cristo. Ela *é* o cristo. Pode um corpo mortal acolher em si o corpo imortal de deus? Essas perguntas que procuram apenas circunscrever alguma lógica de representação não conseguem se articular com o fato de que ao acolher em si o corpo imortal do cristo que é a hóstia, o cristão é ele mesmo acolhido, ao mesmo tempo, no corpo de cristo que é a igreja, que é a cristandade. O acolhido acolhe. Contradição originária. Nesse mútuo acolhimento, tornam-se um, o cristão e o cristo. Tornados um na corporeidade da ocasião sagrada, cristão e cristo não se igualam, contudo. O que os reúne, os separa. O cristo, acolhido no fiel com o qual se faz um único corpo, consoma a existência do cristão. Na medida em que o cristo acolhe o cristão em seu corpo, ele o liberta para ser plenamente o que é. O fiel, porquanto aco-

lhe em si o cristo, também manifesta o cristo na plenitude do seu ser, pois o cristo se consuma no ser-acolhido libertador por cada cristão.

A missa não é simplesmente um conjunto de procedimentos em que tal reunião se dá. Em cada um de seus movimentos, a missa é a própria história sagrada na totalidade de seu sentido acontecendo numa simples manhã de domingo, em diferentes tempos, sempre a mesma, mas ao mesmo tempo diferente em cada templo, em cada domingo. São outros os corpos reunidos em sua corporeidade. Transfigurados pelo desdobrar do tempo em vida, o sacerdote e o fiel já não são os mesmos, e ainda assim o são. A missa é o próprio cristo acontecendo, na homilia inclusive, no canto, no incenso, nas velas, na eucaristia. A missa, abrindo o espaço de comunhão e fazendo-se também comum, nessa comunhão, tece o encontro dos destinos profanos com a história sagrada.

A igreja não é somente o espaço físico em que a missa acontece. Ela é um lugar. É um lugar porque o acontecimento de sentido, em que tudo chega à plenitude, faz surgir o lugar como lugar. Quer dizer, devolve ao espaço que a hegemonia técnica converteu em mera extensão o vigor originário de seu sentido, de sua intensidade. Como lugar desse acontecimento, a igreja manifesta na solidez das pedras as alturas sublimes do céu. Dentro da igreja, o fiel está na cruz de cristo, ele é como que carregado, na temporalidade vigorosa da missa, pela cruz, essa mesma cruz cujo peso ele carrega. Igreja, missa, cristo e cristão, um corpo. Um corpo também no pensamento silencioso da meditação, na récita musical e apaixonada da oração, em todas essas tensões em que se encontra consigo mesmo, o corpo do cristão acolhe em si o corpo do cristo e é acolhido por este.

Que não se pense que se sugere que a esfera do que se entende pelo conceito de religiosidade seja a Terceira Margem do Mito. Seria tão limitador e, mais acertadamente, impróprio quanto considerar que o sejam os âmbitos estético, cultural, político, linguístico, científico ou filosófico. O que se quer encaminhar é justamente que isto – isto que não é âmbito, circunscrição passível de representação – isto que é, é. Assim, é lugar de encontro: Terceira Margem do Mito. Isto que não se pode acessar por meio de qualquer enunciação propositiva, tendo em vista

que reduzi-la a uma valência adjetiva equivale a de todo obliterá-la, tem vigência substantiva. Substantiva não diz aqui de uma classe gramatical ou determinada constituição do ente enquanto ente, mas daquilo que, em sendo, articula sentido, porquanto vige como próprio, como inaccessível por meio de quaisquer qualidades, conquanto irreduzível a toda quantificação. Isto que é o concreto, não em simples oposição ao abstrato, mas como o que é ao modo do desencadeamento do sentido que encadeia a existência em sua historicidade de criação e de memória.

Isto é o que é propriamente corporal. O corpo não se determina por suas qualidades, nem se quantifica em sua substancialidade, que é sempre indômita ao cálculo. O corpo não admite representação. Em relação a formas e conceitos, processos e procedimentos, efeitos e causas, consequências e determinações, idealidades e materialidades, as representações têm valor satisfatório, conseguem *se fazer valer pelo que representam*. Tal é o caso porque representam o que já se constitui como representante por um lado e representado por outro. O que se nota, portanto, é que, sempre que a representação tem qualquer valor, ela não se distingue da própria coisa tal como ela se dá já num modo representativo de considerar. A representação válida é parte essencial da estrutura ôntica das coisas vistas como representáveis, mas não apenas passíveis de representação, e sim unicamente pensáveis na medida em que representadas. Por outro lado, quando as representações se referem ao corpo – já pensado no sentido pleno de sua corporeidade – elas jamais conseguem impor sua validade. Apresentam-se sempre como substitutas insuficientes, dispositivos meramente ilustrativos, símbolos, analogias e signos.

Diante dessa insuficiência, o pensamento que se esforça em permanecer na facilidade das representações geralmente procura uma saída ainda mais distanciadora da dinâmica concreta do acontecimento de sentido: geralmente procura-se instaurar, de uma forma ou de outra, uma *autonomia do signo, uma autonomia dos dispositivos, símbolos e analogias*. Esse recurso é buscado como se todo signo, símbolo, dispositivo e analogia não dependesse do acontecimento de sentido da realidade. Entretanto, no único instante criativo que as acomete – a saber, o momento em que surge, vale dizer, o momento em que se dão

em correspondência a um determinado acontecimento da realidade em seu sentido e verdade – as coisas então erroneamente chamadas signos, dispositivos, símbolos e analogias não são outra coisa que o sentido do acontecimento da realidade se manifestando. São gestos de mundo que respondem a um aceno telúrico.

Gesto de mundo, o gesto que coloca mundo, que recolhe e produz, que cria recriando, o gesto próprio, concreto, em que não há a noção de um original que esteja sendo executado nem de um real externo ao próprio gesto que esteja sendo indicado – a este gesto de mundo que responde a um aceno telúrico chamamos mito. Ele acontece, além de na música e na festa, como vimos acima, na palavra cantada, poética e, como poderíamos dizer, no pensamento, como tentamos aqui – ao menos nas passagens onde há menor preocupação em explicar e, sim, um maior empenho em implicar, em estarmos e nos esforçarmos em permanecer nas dobras em que o sentido do que se pensa se desdobra –, além de na dança, na arte culinária, na arquitetura e na escultura, na arte do vestir-se, nos adereços, em tudo aquilo em que o real se dá como ser humano, como o ser que tem um cuidado essencial com essa doação do real que ele mesmo é. Cuidar do real em seu desvelo é cuidar da linguagem – o que condiz sempre com o cuidado em relação ao que é constitutivo da possibilidade do ser humano. Tomando esse cuidado, continuamos.

Dançando, o palco torna-se lugar de acontecimento do sentido. Em sentido próprio, o palco não é uma extensão espacial com tais e quais características que confere lugar à dança, como se, conduzida e apresentada em um lugar determinado como “lugar de exposições de arte”, apenas assim a dança fosse obra de arte, em oposição à dança corriqueira da vida. Essa maneira apequenada de se considerar a questão do lugar da presentificação da arte é sobremaneira comum no âmbito do tratamento estético moderno das obras. É como se o lugar específico, em sua vigência contextual, garantisse operacionalidade à obra, vale dizer, como se a obra fosse obra apenas por se encontrar no contexto geral em que se encontram obras. Uma coisa que é obra no contexto pode não ser considerada obra fora do mesmo – e em geral, atualmente,

não é. Como se a galeria fizesse do quadro uma obra de arte, quando é o contrário. Uma galeria sem quadros não é uma galeria de arte. Com quadros, ela já pode ser uma galeria de arte, mas ainda não é um lugar. Lugar é a espaço-temporalidade acontecendo em seu sentido. Apenas quando o encantamento de um quadro, por exemplo, cria o sentido da espaço-temporalidade em que se dá mundo, sentido da realidade, temos então a galeria como um lugar da arte. Quebrado este frágil – embora forte – encantamento, estamos de volta a um espaço chamado galeria, cheio de objetos-quadros à venda ou catalogados numa museologia que nada mais tem de musal, de musical.

Dançando, o palco é lugar. A dançarina não dança exatamente no palco. Ela dança com o palco. O palco, tornado lugar, dança porquanto na reunião originária de identidades e diferenças em que se dá a plenitude da corporeidade. Palco e dançarina são *um* corpo e, contudo, corpos. A corporeidade que os reúne como um corpo aqui se dá como dança. O palco não é, contudo, sua estrutura, seu linóleo, sua profundidade, altura ou prestígio. Nada disso pode dançar e, assim, ser lugar de dança. O palco que dança é o vazio que concede saltos, que concede giros e pêndulos, quedas e rolamentos, a espera e o espanto. Esse vazio é que se faz lugar e se dá no sentido do que é palco. A música que se dança – quer dizer, que é dançada e que dança a si mesma – não é ritmo, apenas, mas o silêncio concedendo ritmo. Em sentido próprio, dança-se no vazio e no silêncio, posto que vazio e silêncio concedem lugar e dizer dançantes, vale dizer, nos abrem a possibilidade de corresponder à linguagem ao modo do dançar. Com seus saltos, a dançarina manifesta o abismo sobre os seus pés, mas é este mesmo abismo que assim se mostra que lhe concede os saltos. As mãos em arco e um giro de corpo põem em acontecimento a presença do aberto dos céus, mas é apenas porque os céus já se abrem que um corpo pode girar e as mãos traçarem arcos, na compreensão do ilimitado que é a corporeidade do corpo dentro do limite que é também o corpo em sua corporeidade. Compreensão do ilimitado no limite é: liminaridade.

Na liminaridade, também a plateia se espanta. Ser ouvinte, assistir, contemplar, é estar na espera do espanto. Para tanto, é preciso esperar o que não se sabe, para que este possa se apresentar como inesperado.

Infelizmente, hoje, a espera do inesperado se converteu em exigência de novidade. Esperando o inesperado, a plateia, muda, embora boquiaberta, é *uma* corporeidade, apenas *uma com o palco, a dançarina e a música* – com a dança que se dança. A plateia dança parada na medida em que vê a dança. Só assiste de verdade a dança quem dança assistindo, quem se vê dançar no palco, embora sentado. Muda, embora boquiaberta, a plateia assiste a seu próprio corpo dançando diante de si, ainda que esteja parada, estática, sentada na bancada. Esse estar estático é sempre extático, romper os limites da representação na liminaridade da corporeidade.

Assim, a dança acontece na plenitude de sua corporeidade, vale dizer, assim ela se consoma como dança. A dança, em se consumando, é quando o mundo dança e, dançando, faz-se mundo: ciranda de re-velação: folguedo do desvelo. Espanto não apenas *diante do* extraordinário, mas *no* extraordinário. Instaurar-se numa corporeidade em que a plateia, vendo-se dançar sentada assistindo, se espanta com essa contradição originária. Originária porque não requer que se anule qualquer um dos pares da relação contraditória: o que a plateia é e o que ela, não sendo, é. Essa contradição é, na verdade, uma referência fundamental. São duas margens abertas e unidas por uma terceira, que flui, que escapa, que foge a todo tempo. A terceira margem, que não se verifica, mede, representa, calcula, mas que por isso mesmo concede, separa reunindo, emprenha e eclode, essa terceira margem é o próprio rio. O rio foge, vai, flui, leva. Contudo, fugindo, vem, nasce, surge, traz.

Poderíamos ainda seguir as vias dos envios do corpo social que acolhe numa única corporeidade diversos corpos, que são um corpo, e muitos. A casa da família, vigorosa corporeidade! É o lugar de todos, a casa é de todos os seus moradores, ao mesmo tempo, e dá lugar a cada um. Cada um tem seu lugar na casa e ainda assim a casa é de todos. O amor é também uma corporeidade, bem como o sofrer e o pensar, o sonhar e o criar. Poderíamos ainda esperar que muitas vias se nos enviassem. Certo, ainda podemos. Estamos sempre nessa espera. Somos essa espera. Preferimos, contudo, encaminhar o fim – que é o princípio – desta caminhada apontando para o aceno de que, escrevendo e lendo este

texto, somos *uma* corporeidade – aqui e agora. Sim, mas o somos desde que nos deixemos encantar e corporificar por isso que está entre nós, leitores e escritores, entre nós, texto e leitores, texto e escritores. Somos um corpo: esperarmos corresponder ao sentido da Terceira Margem do Mito entre nós, pelo pensamento do corpo que somos. Tentamos deixar que esse sentido se nos enviasse aqui, como quem espera. Afinal, o nosso esforço em corresponder à Terceira Margem do Mito de fato *não garante* o acontecimento do sentido, mas *abre o lugar de sua espera*, num comprometimento em que somos radicalmente livres.

#### *Resumo*

No encaço do apelo da questão que repousa na imagem da Terceira Margem e numa tentativa de pensar tal questão na medida em que ela se refere ao fenômeno mítico como experiência fundamental de corporeidade, este ensaio tenta não chegar a uma representação conceitual da experiência que se esforça em pensar. É impossível compreender de modo próprio qualquer vigor de experiências míticas e corpóreas por meio da conceitualização, porque a conceitualização constitui a essência mesma do modo de pensar – metafísico e científico – que expropriou mito e corpo de toda relação direta com verdade e significado, visto que os conceitos operam como elementos mediadores no processo de conhecer e pensar no escopo da metafísica e da ciência. Assim, este ensaio tenta corresponder às possibilidades de pensamento numa imagem poética tal como a Terceira Margem, de modo a viabilizar uma compreensão poética do que aqui se pretende pensar.

#### *Palavras-chave*

Mito; corporeidade; corpo.

#### *Recebido para publicação em*

01/11/2009

#### *Abstract*

Pursuing the call of the question that lies within the image of the Third Bank, and in an attempt to think this question as it refers to the mythic phenomenon as the fundamental experience of corporeality; this essay strives not to come to any conceptual representation of the experience it endeavors to think. It is impossible to properly comprehend any vigour of mythic and corporeal experiences through conceptualization, because conceptualization constitutes the essence of the very mode of thinking – metaphysical and scientific – which dispossessed myth and body of any direct relation to truth and meaning, as concepts work as mediating elements in the process of knowing and thinking within the scope of metaphysics and science. So, this essay tries to correspond to the possibilities of thought in a poetic image such as the Third Bank in order to allow a poetic comprehension proper to what is here intended to be thought.

#### *Keywords*

Myth; corporeity; body.

#### *Accepted em*

22/01/2010