



"Vulto" ©2016 Eduardo Galvani

A Imagem Humana

"The Human Image"

©2017 Eduardo Galvani

Abstract: This essay constitutes a preamble, a "theoretical walk" with the aim to investigate some perspectives of historical constructions of the human image from classical and contemporary conceptions of philosophy and anthropology.

Keywords: Human Image, Imagetic, Humanity, Humankind, Symbolism, Perspectivism, Naturalism.

Este ensaio consiste em um preâmbulo, um breve “passeio teórico” com o propósito de investigar algumas perspectivas de construções históricas da *imagem humana* a partir de concepções clássicas e contemporâneas da antropologia e da filosofia.

A noção de *imagem humana* será explorada aqui com base em algumas das importantes formulações filosófico-antropológicas que ilustram o que se compreende na contemporaneidade pela ideia de “humanidade” — considerando tanto as dimensões físicas e biológicas quanto as dimensões simbólicas e culturais deste conceito —, em relação com teorias desenvolvidas sobre o conceito de “*imagem*”.

A proposta de “passeio teórico” alude ao método utilizado (se é que isto pode ser considerado um método), que resume-se a uma “deriva epistemológica” orientada pelo modo com que variados estilos de pensamento e de influência cultural de diferentes sociedades humanas podem originar modos singulares de conceber e de compreender a *imagem humana*, tornando possível assim (durante este “passeio”) descobrir, identificar, evidenciar e comparar possíveis similaridades e diferenças entre variadas concepções do conceito em questão.

Ao perceber que a noção de “humanidade” enquanto condição universal e ambivalente (biológica e metafísica) evoca, em seu sentido oposto, a ideia da singularidade humana, optei por trazer também algumas proposições do “perspectivismo antropológico” que acredito serem capazes de orientar melhor estas descobertas através de releituras de dicotomias bastante difundidas no pensamento antropológico; por exemplo as relações entre alguns aspectos *universais* e *particulares*, *naturais* e *culturais* da *imagem humana* que podem influenciar nas próprias formulações do conceito.

Ao longo do “caminho”, contaremos com referências dos seguintes textos: “Humanidade e Animalidade”, do antropólogo inglês Tim Ingold, “Orientalismo”, do filósofo palestino Edward Said,

“Imagem, Mídia e Corpo”, do intelectual alemão Hans Belting, “Quando as imagens tocam o real”, do filósofo francês Georges Didi-Huberman, além de “A Forma do Filme”, do cineasta e filmólogo russo Sergei Eisenstein, “Metafísicas Canibais”, do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro e “Queda do Céu”, co-produzido entre o xamã yanomami Davi Kopenawa e o etnólogo francês Bruce Albert. Estes textos de referência foram escolhidos em virtude da afinidade com o tema, por constituírem um arcabouço teórico capaz de “guiar” este “passeio teórico” de modo a ampliar expressivamente a compreensão sobre o assunto.

Entretanto, pensar sobre a imagem humana sugere que antes se compreenda o que aqui está querendo se considerar “humano/a”, ou, em outras palavras: quais são consideradas as principais características constitutivas do conceito de humanidade?

Lembro bem de que algumas situações vivenciadas durante a minha infância me faziam questionar sobre os “limites da humanidade”, ou sobre as fronteiras que separam os humanos dos outros animais. É talvez uma questão bastante óbvia de se fazer, mas nem tão simples de responder. Aliás, é uma questão de certo modo até complexa, tanto que atravessei a infância, a juventude e parte da minha vida adulta sem ter uma resposta satisfatória.

Até o dia em que encontrei um texto bastante esclarecedor sobre o tema, desenvolvido por alguém que talvez tenha sido motivado por questionamentos parecidos com os meus. Me refiro ao artigo “Humanidade e Animalidade”, onde, com referência em ideias clássicas que relacionam os principais atributos biológicos da espécie humana (*homo-sapiens*) e os mais importantes aspectos metafísicos e culturais que constituem a “natureza humana” enquanto condição existencial do ser, o antropólogo inglês Tim Ingold busca compreender a *noção contemporânea ocidental* de “humanidade” comparando-a com a condição animal não-humana.

“Em termos biológicos, a humanidade se apresenta como um campo contínuo de variação, composto de uma miríade de diferenças sutilmente graduadas. ... Etólogos e sociobiólogos, partindo do paradigma da ciência natural, identificam a natureza humana com o que existe de animal em nós, alguma coisa que costuma estar tão encoberta pelos acréscimos da cultura que se

torna mais diretamente, visível em outras espécies. ... Os cientistas humanistas acentuam 'a natureza humana da natureza humana', substituindo a antiga noção de espírito pelo que tem sido chamado de 'aptidão para a cultura'. O sentido exato dessa expressão tem sido objeto de interminável controvérsia. É suficiente observar aqui que, situando a qualidade distintiva dos seres humanos no plano moral da cultura, em oposição ao plano físico da natureza, terminamos por reproduzir toda a essência da concepção de homem do século XVIII - dilacerado entre as condições de humanidade e as de animalidade. Ao que parece, apenas quando estão 'existindo de modo humano', os seres humanos se revelam tal qual de fato são." (INGOLD, P. 1 e 5)

Assim, se "Humanidade e Animalidade" de Ingold pode contribuir para o entendimento das origens e do desenvolvimento histórico das concepções universais de uma dimensão física e biológica da condição humana, demonstra também o modo com que tem sido promovida a diferenciação dos aspectos intangíveis e não-físicos (subjetivos, cognitivos, culturais e intelectuais) entre os humanos e os animais não-humanos — especialmente em relação às espécies de primatas que mais se assemelham aos humanos.

Portanto, ao compreender a física e a metafísica da "natureza" ou da "essência" que atribui humanidade aos humanos, torna-se mais simples compreender melhor a noção da *imagem* humana. Neste sentido, alguns aspectos sobre o conceito de *Imagem* podem ser melhor compreendidos a partir de uma breve incursão nos estudos de Hans Belting. Em uma de suas recentes teorias, Belting desenvolve algumas concepções sobre a noção de *Imagem* a partir de uma análise comparativa entre a tríade "Imagem, Mídia e Corpo", onde, ao buscar maneiras de diferenciar a *Imagem* da *Mídia* — o que também nem sempre é tão simples quanto pode parecer —, e atribuir ao *Corpo* a condição tanto de *Mídia* quanto de *Imagem*, compreende que existe uma interdependência mútua entre estas "entidades", e é a partir desta interdependência que busca então desvendar as peculiaridades que melhor caracterizam cada uma delas. Belting compreende que estas condições (de *Imagem*, *Corpo* e *Mídia*) são transitórias em determinadas circunstâncias, pois podem variar ou até mesmo serem obliteradas conforme a situação e os intuitos do próprio observador/espectador; quando, por exemplo, um *Corpo* torna-se representativo de algo, ele é ao mesmo tempo *Corpo*, *Mídia* e *Imagem*.

Alguns dos principais aspectos desta tríade estudada por Belting podem ser resumidos assim: Enquanto a *Mídia* configura-se a plataforma ou o dispositivo que serve de apoio para a transmissão, a difusão ou a profusão de *Imagens* — podendo variar tecnicamente no tempo e no espaço conforme os diferentes contextos culturais e tecnológicos —, a *Imagem* é aquilo que podemos ver através da *Mídia*, ou seja, é aquilo que traz em si algum conteúdo simbólico⁽¹⁾ passível de ser interpretado, ou, de algum modo, relacionado com os contextos culturais, cognitivos e imaginários preexistentes em nossa memória. A *Imagem* "descola-se" da *Mídia* para ser capturada pelos olhos e pela memória do espectador, é o aspecto *visível* da realidade capaz de transitar de *Mídia* em *Mídia*, de *Corpo* para *Corpo*, das *Mídias* para os *Corpos* e vice-versa, transportando com ela, através do seu potencial tecnológico, metafórico, metonímico e icônico, informações em sua própria essência. Um dispositivo mnemônico capaz de *evocar a ausência através da presença, ou uma presença através de uma ausência*. Portanto, na concepção de Belting, a *Imagem* ocorre em duas condições fundamentais: pode ser interna ou externa ao *Corpo*.

O *Corpo*, enquanto destino final das *imagens* transmitidas pelas *Mídias*, é a entidade mais híbrida desta tríade, capaz de transmutar-se da condição singular de *Corpo* (que reconhece, recebe, censura, interpreta e traduz as *Imagens*), para assumir uma condição ambivalente tanto de *Mídia* quanto de *Imagem*: o *Corpo* que se auto-representa, que representa a algo ou a outro.

Assim, a partir das concepções de Belting sobre a multidimensionalidade (interna e externa) e a versatilidade simbólica (tecnológica, metonímica, metafórica e icônica) da *imagem*, percebemos que a "Imagem Humana" também é capaz de existir e de persistir para além de um *corpo-mídia* antropomórfico que a represente enquanto tal, pois se a *Imagem* constitui-se uma entidade capaz de transcender sua própria visibilidade, para então, independente das mídias não-corporais, tornar-se internalizada nos *corpos*, assim também a "Imagem Humana" poderia coexistir dependente apenas de uma corporalidade-receptáculo que a sustente no seu próprio interior. Esta noção de "Imagem Humana" enquanto construção simbólica e histórica assemelha-se ao conceito de humanidade que Tim Ingold atribui às concepções histórico-culturais

sobre a espécie humana e que representam a própria condição existencial do ser.

Esta dualidade entre os aspectos *interno* (cognitivo-memorativo) e *externo* (simbólico-representativo) da *imagem* pode ser compreendida também a partir de um *estilo de pensamento* que no texto "A Forma do Filme" o filmólogo russo Sergei Eisenstein classificou por "Identidade Simultânea Total", ou seja, um modo de perceber e de relacionar-se com a realidade identificado entre os índios Bororo que demonstra claramente o potencial do caráter ambíguo da *imagem*. Sobre isto, Eisenstein afirma que:

"Os índios desta tribo — os Bororo — asseguram que, enquanto seres humanos, são ao mesmo tempo também um tipo especial de periquito vermelho comum no Brasil. Note-se que de modo algum querem dizer que se tornarão esses pássaros após a morte, ou que seus ancestrais foram esses pássaros no passado remoto. De modo algum. Eles asseguram diretamente que são na realidade estes pássaros reais. Não se trata de uma questão de identidade de nomes e relações; eles querem dizer uma identidade total simultânea de ambos. Não importa o quão estranho e incomum isto possa parecer, é porém possível citar, a partir da prática artística, várias instâncias que soariam iguais, quase palavra por palavra, à ideia dos Bororo sobre a existência dupla simultânea de duas imagens completamente isoladas e diferentes, e, contudo, reais." (EISENSTEIN, P. 129).

Ainda sobre a ambivalência das imagens, em "Queda do Céu", no capítulo "A Imagem e a pele", o xamã yanomami Davi Kopenawa também evidencia a condição ambígua da *imagem* enquanto entidade capaz de promover *contrastos visíveis*, neste caso não apenas uma diferenciação entre algo *interno* ou *externo* ao *Corpo* do espectador, mas também enquanto elemento diferenciador das condições *interna* ou *externa* em relação àquilo que é conhecido de alguém: o *interno* enquanto algo já internalizado ou apreendido (pela cultura, mitologia e cosmologia adquiridas por cada indivíduo) e o *externo* enquanto algo estranho ou desconhecido. Nas palavras de Kopenawa:

"Omama, no primeiro tempo, advertiu nossos ancestrais: "Se vocês beberem yãkoana, poderão trazer de volta a imagem de seus filhos capturados por seres maléficos". ... Nós, xamãs, continuamos bebendo yãkoana para que os xapiri se alimentem por nosso intermédio. Se não comem yãkoana, esfomeados e enfurecidos, não dançam mais para nós. Para que o façam, é

preciso que, como nós, seus pais, possam morrer e virar fantasmas. Eles só vêm a nós depois de terem se fartado de yãkoana. Então, seus espelhos descem devagar do peito do céu, antes deles. Aí, param de repente, suspensos nos ares, e assim ficam. Os xapiri vão descendo sobre eles, uns após os outros, fazendo sua bela dança de apresentação. São as imagens dos ancestrais animais, de Omama, de sua esposa Thuëyoma e de todas as outras mulheres das águas. São os espíritos do céu, dos trovões e do sol; os dos antigos brancos, os napënapëri, e muitos outros. Então, seus pais, os xamãs, imitam-nos um a um, cantando e dançando. Eles mesmos viram espíritos.” (ALBERT, KOPENAWA P. 174, 176-177)

Assim, a partir deste relato de Kopenawa sobre aquele que talvez seja o momento mais importante de um dos principais rituais de sua tribo, parece evidente que para os yanomami a *Imagem* pode ser evocada enquanto entidade icônica e memorativa, pois seu efeito é uma distinção fundamental entre "o desconhecido diferente" e o "conhecido igual", e também o resgate da presença daqueles entes conhecidos que já não estão mais entre eles — uma alusão ao paradoxo imagético comentado por Belting, de que a *imagem* é capaz de evocar tanto uma presença diante de uma ausência, quanto uma ausência diante de uma presença; neste caso, a percepção da presença humana mesmo diante de sua ausência física.

Estes modos peculiares de relacionar-se com o mundo, e também com a *imagem* (*interna ou externa, a sua ou a do outro*), identificados entre os Bororo e os Yanomami (e também entre outros grupos humanos⁽²⁾), têm sido estudados por vertentes da antropologia contemporânea que evocam o "*multinaturalismo*" e o "*multiculturalismo*" fundamentais no relativismo cultural em contraste com o "*perspectivismo*", o qual pode contribuir para ampliar as concepções sobre a noção de "Imagem Humana".

Esta tendência, que também pode ser considerada em certa medida um instrumento herdado de teorias da antropologia pós-colonialista⁽³⁾, é observável, por exemplo, no texto "*Metafísicas Canibais*", em que o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro promove algumas incursões filosófico-antropológicas no sentido de tentar desmistificar as raízes do antropocentrismo antropológico a partir de uma análise onde investiga variações de estilos cognitivos ou modos de pensamento comparando algumas perspectivas antropológicas consideradas antropocêntricas com diferentes cosmologias, modos de

desenvolvimento cultural, e mais especificamente com o estilo de pensamento classificado como “ameríndio”.

“A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos e não-humanos — os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos —, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma ‘alma’ semelhante. Essa semelhança inclui um mesmo modo, que poderíamos chamar performativo, de apercepção: os animais e outros não-humanos dotados de alma ‘se vêem como’ pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, ‘são’ pessoas, isto é, são entidades complexas, com uma estruturas ontológica de dupla face (uma visível e outra invisível), existindo sob os modos pronomiais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo.” (VIVEIROS DE CASTRO, P. 42, 43)

Neste sentido, a *imagem* torna-se um elemento central da percepção existencial, do modo com que cada ser percebe a si mesmo, aos outros seres e coisas.

Esta noção da *imagem* enquanto aspecto compositivo essencial dos seres e das coisas aparece de modo semelhante também no texto “Orientalismo”, de Edward Said, o qual tornou-se um clássico dos estudos pós-coloniais em virtude de sua impressionante capacidade explicativa sobre o fenômeno do orientalismo a partir da noção de “*imagem mental*”, que produzida (e reproduzida) por técnicas midiáticas e discursivas (semelhante também à concepção de *imagem interna* proposta de Belting), é capaz de operar enquanto estímulo inventivo que usamos para “imaginar”, formular mentalmente, ou dar continuidade e consistência às noções de tudo aquilo que somos incapazes de conhecer plenamente. Nas palavras de Said:

“O Oriente é parte integrante da civilização e da cultura materiais da Europa. O Oriente expressa e representa esse papel, cultural e até mesmo ideologicamente, como um modo de discurso com o apoio de instituições, vocabulário, erudição, imagística, doutrina e até burocracias e estilos coloniais. ... O fenômeno do orientalismo, tal como eu o estudo aqui, trata principalmente não de uma correspondência entre o orientalismo e o Oriente, mas da consistência interna do orientalismo e suas ideias sobre o Oriente.” (SAID, P. 14, 17).

Deste modo, quando Said fala sobre “*representação ideológica*”, “*imagística*” e “*ideias sobre o Oriente*”, parece aludir à noção da *imagem interna* de Belting, que corresponde aos aspectos icônicos e memorativos da imagem enquanto elemento semântico ou fenômeno potencializador da reflexão e da elaboração subjetiva de significados.⁽⁴⁾

Esta compreensão de Said sobre o despertar do potencial imaginativo através das palavras relembra também o modo com que Georges Didi-Huberman sugere a interdependência entre as *imagens* e as *palavras* em seu texto “Quando as Imagens tocam o real”, onde busca demonstrar que, ao contrário do que o “senso comum” tende a induzir, o ato de “imaginar” nem sempre é associado com atividades distópicas do pensamento (para a criação de mentiras ou fantasias), mas a imaginação é uma capacidade fundamental para o processo de elaboração conceitual da própria realidade:

“Assim como não há forma sem formação, não há imagem sem imaginação. Então, por que dizer que as imagens poderiam “tocar o real”? Porque é um enorme equívoco querer fazer da imaginação uma pura e simples faculdade de desrealização. ... Durante toda sua vida, Warburg tentou fundar uma disciplina na qual, em particular, ninguém tivesse que fazer a sempiterna pergunta — que Bergson chamara um ‘falso problema’ por excelência — de saber quem surgiu primeiro, a imagem ou a palavra... Enquanto a própria ‘iconologia dos intervalos’, a disciplina inventada por Warburg oferecia-se como a exploração de problemas formais, históricos e antropológicos onde, segundo ele, poderíamos acabar de ‘reconstruir o laço de co-naturalidade (ou de coalescência natural) entre palavra e imagem.” (HUBERMAN, P. 208 - 210)

A meu ver, portanto, estes modos antropológicos de compreender tanto a noção de *humanidade* quanto o fenômeno da *imagem* possibilitam em certa medida reduzir o esmaecimento das fronteiras perceptivas, cognitivas e teóricas que costumam obliterar os significados da “Imagem Humana” metafísica e simbólica ao próprio ser humano “real”, animal biológico, antropomórfico físico e material. Neste sentido, a “Imagem Humana” demonstra-se um conceito ambíguo, composto e dinâmico, passível de “flutuação contextual e epistêmica”, que pode ser representado tanto pela figura da espécie animal antropomórfica — que a biologia moderna classificou morfogeneticamente e convencionou chamar de *homo-sapiens* —, quanto pelas ressonâncias icônicas e

imaginárias que cada indivíduo mobiliza, conforme a sua própria cultura e cosmologia, ao evocar ou pensar sobre tal conceito. Em uma concepção aristotélica, “a imagem humana” seria então um reflexo formal da causa humana? Mas então que causa seria esta? Diante da multiplicidade de perspectivas, culturas e estilos de pensamento que constituem a “humanidade” enquanto condição universal, e do mesmo modo que a biologia moderna presume a multiplicidade biológica da espécie, parece então apropriado pensar também em uma variedade múltipla de *causas humanas*, o que impossibilitaria *a priori* uma definição única, singular ou homogênea da essência daqueles que são considerados aspectos metafísicos compositivos da condição humana: a auto-consciência, a cultura, a cognição, a racionalidade, a linguagem, o intelecto, etc. E ainda, em sentido análogo ao das *palavras* — que dependem de um *contexto* para que lhe sejam atribuídos significados específicos —, em que medida os humanos podem ser considerados co-criadores de sua própria condição quando pensamos que estas noções contemporâneas que constituem a “Imagem Humana” dependem de algum modo também de tudo aquilo que, de um determinado ponto de vista, pode ser considerado “pós-humano”, no sentido de que são artefatos ou construções tecnológicas produzidas pelos próprios humanos — e, desta maneira, no plano temporal, têm origem portanto “após” a própria *natureza humana*.

Notas

(1) Apesar destas concepções de Belting evocarem uma aparente “neutralidade simbólica” da mídia – onde o simbolismo parece inerente apenas às imagens transmitidas pela mídia –, em “Os Meios de Comunicação como Extensão do Homem” o sociólogo canadense Marshall McLuhan difunde sua conhecida proposição de que “o meio é a mensagem”, destacando a importância simbólica e cultural das próprias estruturas midiáticas.

(2) Em “Metafísicas Canibais”, Eduardo Viveiros de Castro afirma o seguinte: “Como diversos etnólogos já o haviam notado, mas quase todos muito de passagem, numerosos povos (talvez todos) do Novo Mundo compartilham de uma concepção segundo a qual o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista: todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências.”

(3) Aqui é importante considerar o método da *Observação Participativa*, e também a interessante fusão entre Antropologia e Psicologia proposta pelo etnógrafo austríaco George Devereux, enquanto instrumentos metodológicos amplamente difundidos ao longo do século XX e que fundamentaram boa parte da prática etnográfica pós-colonialista.

(4) Estas noções assemelham-se também àquilo que o filósofo suíço Ferdinand Saussure parece suscitar em suas teorias linguísticas quando refere-se à ideia de *imagem acústica* dos signos.

Referências Bibliográficas

- INGOLD, Tim. 1994. “Humanidade e Animalidade”, Enciclopedia de Antropologia, Londres, Routledge.
- BELTING, Hans. 2008. “Imagem, mídia e corpo: uma nova abordagem à iconologia.” Ghrebh- Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia.
- EINSENSTEIN, Sergei. 1947-2002 “A Forma do Filme” Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2009. “Metafísicas Canibais - Elementos para uma antropologia pós-estrutural” - Cosac Naify.
- SAID, Edward W., 1990. “Orientalismo - O Oriente como invenção do Ocidente” - Companhia das Letras - São Paulo.
- KOPENAWA, Davi - ALBERT, Bruce. 2010. “Queda do Céu - Palavras de um xamã yanomami”.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. 2012. “Quando as imagens tocam o real.” Pós: Belo Horizonte.