

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA

O Corpo e O Sagrado:
O Renascimento do Sagrado Através do Discurso da Corporeidade

Leonardo Tavares Martins

200326192

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

CAMPINAS

2003

Leonardo Tavares Martins

O Corpo e O Sagrado:
O Renascimento do Sagrado Através do Discurso da Corporeidade

ORIENTADOR: Prof. Dr. Wagner Wey Moreira

CAMPINAS

2003

| | |
|------------|-------------------------------------|
| UNIDADE | BO |
| Nº CHAMADA | UNICAMP |
| | M366c |
| V | EX |
| TOMBO BCI | 54926 |
| PROC. | 16-124103 |
| C | <input type="checkbox"/> |
| D | <input checked="" type="checkbox"/> |
| PREÇO | R\$ 11,00 |
| DATA | 02/08/03 |
| Nº CPD | |

CM00186740-5

BIBID 296063

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA - FEF

UNICAMP

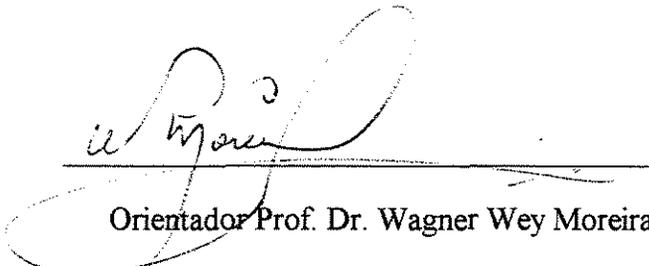
M366c Martins, Leonardo Tavares
 O corpo e o sagrado: o renascimento do sagrado através do discurso da corporeidade / Leonardo Tavares Martins. – Campinas: [s.n], 2003.

Orientador: Wagner Wey Moreira
 Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas.

1. Educação Física. 2. Corpo e Alma (Filosofia). 3. O sagrado. I. Moreira, Wagner Wey. II. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação Física. III. Título.

O Corpo e O Sagrado:
O Renascimento do Sagrado Através do Discurso da Corporeidade

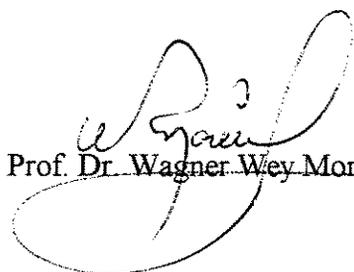
Este exemplar corresponde à redação final da dissertação de Mestrado defendida por Leonardo Tavares Martins e aprovada pela Comissão Julgadora em 06 de junho de 2003.



Orientador Prof. Dr. Wagner Wey Moreira

O Corpo e O Sagrado:
O Renascimento do Sagrado Através do Discurso da Corporeidade

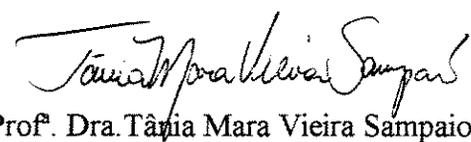
Dissertação de Mestrado defendida por
Leonardo Tavares Martins e aprovada
pela seguinte Comissão Julgadora:



Prof. Dr. Wagner Wey Moreira (Presidente)



Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo (Titular)



Prof.ª Dra. Tânia Mara Vieira Sampaio (Titular)

Dedico este trabalho

a todos os profissionais da área da corporeidade que têm proporcionado uma *vida em abundância* àqueles que participam de suas práticas.

Recebi valiosas contribuições na construção desta dissertação. Foram sugestões, críticas e orientações específicas ao trabalho, assim como apoio profissional e emocional, sem os quais não teria tido condições de concluir este trabalho. Sinto-me realizado por concluir mais esta etapa e quero repartir minha alegria com todos aqueles que participaram deste processo.

EU AGRADEÇO...

A meus pais: Sarah e Leonardo, por terem me ensinado o que é relevante na vida; às vezes, num discurso sem palavras. Seus valores, suas atitudes, o apoio incondicional e o constante incentivo têm sido fundamentais para mim, obrigado;

A minha esposa e meus filhos: Marcia, Lucas e Jacqueline de forma direta e indireta, pelo apoio, pela inspiração e pela paciência que tiveram, obrigado;

Aos queridos: Jussara, Mark, Alex e Stephanie, pelo apoio e incentivo, mesmo distante fisicamente, mas sempre evidentes, obrigado;

À querida Yara, pelo constante apoio e incentivo, obrigado;

A meu orientador: Wagner, por aceitar este desafio e fazer parte dele. Sua postura e seu apoio foram fundamentais, obrigado;

Aos professores: Silvio Gallo, Tânia Sampaio e Francisco Cock Fontanella, pela contribuição efetiva nesta trajetória, obrigado;

Aos professores: João Freire, Regina Müller, Suzy Rodrigues e Walter Matias Lima por indicarem o caminho, obrigado;

Aos colegas do Laboratório de Motricidade Humana da Unicamp: pelos encontros que foram grandes lições para mim e pelos momentos de estudo, acolhimento, incentivo e apoio tão significativos. Em especial, à Prof^a Silvana, por promover a existência deste espaço, obrigado;

Ao Professor Marcus Vinicius Machado, querido amigo, pelas sugestões, que sempre revelaram sua competência e por sua constante disposição em ajudar, obrigado;

À Professora Márcia Martins Castaldo, minha prima, por seu explícito domínio da língua portuguesa, por seu desprendimento durante as correções e por suas sugestões, sempre acompanhadas de carinho; foram muito valorosas, obrigado;

Aos colegas do Unasp, pelo constante apoio, obrigado;

Aos Professores: Euler Bahia, José Iran e Paulo Vaz, pela credibilidade e apoio, obrigado;

Aos Professores: Eder Leal e Paulo Araújo, pelo apoio e oportunidade, obrigado;

À bibliotecária Dulce Inês L. dos Santos Augusto, pela competente revisão, obrigado;

Ao colega Luiz Carlos Duarte Salgado, Magrão, por suas sugestões sempre oportunas, obrigado;

Aos meus alunos, por terem me ensinado muito, obrigado;

Ao Eterno e Infinito, agradeço aO Senhor Deus, por permitir que eu chegasse até aqui, obrigado.

RESUMO

O Corpo e O Sagrado:

O Renascimento do Sagrado Através do Discurso da Corporeidade

No mundo contemporâneo, o corpo tem sido tratado sob diferentes perspectivas, que vão desde a redução da totalidade corporal, até a percepção de que o conceito de corpo é complexo e sistêmico. O discurso da corporeidade parece ostentar a preocupação por ver o corpo de forma a superar uma visão reducionista de corpo. Assim, podemos identificar no discurso da corporeidade, um componente que faz entender o corpo para além dos limites impostos pelo mecanicismo, pelas instituições, pela lei da causa e efeito. Este componente nos permite compreender que a redução da distância entre matéria e espírito é aproximar-se do Todo Corporal. Ao corpo, é dada a possibilidade de criar, de sonhar, de relacionar-se com o Eterno e Infinito. Corpo e Sagrado não estão, desta forma, distantes. A partir destas reflexões, utilizamos o referencial teórico da Análise de Discurso para identificar as aproximações entre o discurso da corporeidade e o significado da busca pelo sagrado. A conclusão deste trabalho propõe que, para a compreensão do Todo Corporal, é necessário superar a redução do corpo matéria, aceitando que a abertura à transcendência pode remeter, também, a um retorno ao sagrado.

Palavras-Chave: Educação Física; Corpo e Alma (Filosofia); O sagrado.

Autor: Leonardo Tavares Martins

Orientador: Prof. Dr. Wagner Wey Moreira

Universidade Estadual de Campinas – Unicamp

Faculdade de Educação Física – FEF

Dissertação de Mestrado (junho/2003)

ABSTRACT

The Body and The Sacred: the Rebirth of the Sacred in the Speech of the Body

In the contemporary world, the body has been approached from different perspectives, ranging from the reduction of the corporal totality, to the perception that the body concept is complex and systemic. Speech on the body seems to show the concern with seeing the body in a way to overcome a reductionist vision of it. Thus, one can identify in the speech on the body, a component that takes the understanding of the body beyond the limits imposed by the mechanicism, by the institutions and by the law of cause and effect. This component allows us to understand that reducing the distance between matter and spirit is approaching the Body as a Whole. The body gets the possibility of creating, of dreaming, of getting linked with the Eternal and the Infinite. The Body and the Sacred are not, thus, distant. Departing from these reflections, we used the referencial of the Analysis of Speech theory to identify the links between the speech on the body and the meaning of the search for the sacred. As a conclusion, this paper proposes that, for the understanding of the Body as a Whole, it is necessary to overcome the reduction of the body to matter, accepting that the opening to the transcendent can send, too, to a return to the sacred.

Key-Words: Physical Education; Body and Soul (Philosophy); The sacred.

Author: Leonardo Tavares Martins

Advisor: Prof. Dr. Wagner Wey Moreira

Universidade Estadual de Campinas – Unicamp (June/2003)

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| 1. Apresentação..... | 1 |
| 2. A Condição Humana: o Corpo..... | 3 |
| 2.1 O Corpo Historicizado por Foucault: A Disciplina..... | 4 |
| 2.2 O Corpo na Contemporaneidade..... | 13 |
| 3. O Corpo e o Religar-se ao Transcendente..... | 26 |
| 3.1 O Sagrado..... | 27 |
| 3.2 A Religião e A Instituição Religiosa..... | 33 |
| 4. Corporeidade: Corpo e Sagrado..... | 40 |
| 4.1 Corpo como Território do Sagrado..... | 41 |
| 4.2 Corporeidade, Motricidade e Resistência..... | 47 |
| 5. Análise de Discurso e o Discurso da Corporeidade..... | 53 |
| 5.1 A Análise de Discurso..... | 54 |
| 5.2 A Análise de Discurso da Corporeidade..... | 58 |
| 5.3 Unidades de Significado..... | 59 |
| 5.3.1 Unidades de Significado Extraídas do Texto “Perspectivas na Visão da Corporeidade” (T-I)..... | 59 |
| 5.3.2 Unidades de Significado Extraídas do Texto “Consciência Corporal e Dimensionamento do Futuro” (T-II)..... | 63 |
| 5.4 A Análise dos Textos..... | 67 |
| 5.4.1 Analisando o Texto T-I..... | 67 |
| 5.4.2 Analisando o Texto T-II..... | 69 |
| 5.4.3 Analisando os dois Textos..... | 72 |
| 5.5 Aspectos da Corporeidade e do Sagrado..... | 76 |
| 5.5.1 Aspectos da Corporeidade a partir dos Textos..... | 78 |
| 5.6 O Discurso da Corporeidade e o Renascimento do Sagrado..... | 84 |
| 6. Referências Bibliográficas..... | 89 |
| 7. Anexos..... | 95 |
| Anexo A - Texto I: Perspectivas na Visão da Corporeidade | |
| Anexo B - Texto II: Consciência Corporal e dimensionamento do futuro | |

1

APRESENTAÇÃO

A questão inicial aqui proposta é consequência do questionamento sobre quais seriam as condições para a existência humana. A que condição se submeteria a existência para que o viver se concretizasse? *A existência está condicionada ao corpo.* A partir da simplicidade da resposta, damos início a uma reflexão da abrangência deste espaço chamado corpo.

Discutir o corpo nos garante prazer e perplexidade. Prazer, porque falar sobre o corpo é falar sobre a existência, é falar sobre o lugar onde se constroem sonhos, intenções, realizações, emoções, como algo bem íntimo, próprio de cada indivíduo. Também traz perplexidade, porque contemplar criticamente o corpo não permite o conhecimento de suas possibilidades, não permite o controle absoluto sobre suas reações, não permite que se consiga aplicar mecanismos que façam do corpo uma simples e bela máquina, pois este não traz repetições, não é seriado, não é igual, mas cria, faz o diferente, pode incluir e excluir, alterar, modificar, tanto no visível, como no invisível corporal, mas é sempre perceptível.

Não se deveria, portanto, ter certezas imutáveis ao se abordar o assunto Corpo, pois este carrega consigo uma possibilidade de incertezas.

Com este foco sobre o corpo, a Educação Física tem sido convidada, por diversos autores contemporâneos, a destacar a questão corporal e, neste sentido, o termo corporeidade tem ganhado espaço.

O termo corporeidade traz consigo alguns valores imanentes e alguns transcendententes e, a partir destes valores, pode-se ousar compreendê-lo mais profundamente. Dentre os valores transcendententes, optei por um dos temas que me despertam a atenção: a experiência com o sagrado. Haveria algum componente no discurso da corporeidade que poderia indicar uma dimensão espiritual como constituinte do corpo? Como a experiência com o sagrado se mostra próxima ao corpo, envolvendo-o por completo, começo a conhecer melhor o termo corporeidade e ver a abrangência e as possibilidades deste conceito ao identificar esta perspectiva na corporeidade.

Procuro, neste trabalho, equilibrar dialeticamente fé e razão; a fé num corpo transcendentente, que se associa à emoção ao contemplar o sagrado, com a razão que a matéria corporal requer para ser compreendida. Proponho esta relação objetivando manter uma unidade com a relação proposta entre corpo e sagrado.

2

A CONDIÇÃO HUMANA: O CORPO

Antes de caminhar no sentido de entender o sagrado e de como este se faz presente ou não na constituição do humano, proponho uma leitura historicizada do corpo, sua constituição através das relações de poder, suas negociações e suas diferentes formas de interação, para então poder ir em direção a uma compreensão da relação entre corpo e a experiência do sagrado e de como o discurso da corporeidade tangencia esta questão.

Como caminhar no sentido de compreender o que compõe a existência? Partir pelo que está dentro ou pelo que está fora do humano para compreendê-lo? Se, para entender o ser humano, preciso ir para dentro ou para fora dele, começo a reduzi-lo e a distanciar-me do local da existência: o corpo. Todas as realizações, sonhos, criações, emoções, acontecem inequivocamente no corpo. Por isso, buscar entendê-lo é buscar entender a existência.

A partir de um referencial não reducionista para a compreensão deste conceito, é possível identificar sua constituição na contemporaneidade, bem como sua aproximação com o conceito de sagrado.

2.1

O Corpo Historicizado por Foucault: A disciplina

Qualquer modelo de compreensão de corpo que induza a uma redução de suas possibilidades faz com que a existência perca parte de seu complexo sentido humano. A preocupação em entender o corpo em sua complexidade e abrangência é condição inequívoca para poder identificar o encontro de forças que o constituem. Ver o corpo em sua complexidade, constantemente se constituindo, como capaz de realizar infinitas possibilidades, é o primeiro desafio.

Pretender entender o corpo e toda a sua complexidade seria ousadia, mas posso buscar conhecê-lo, de forma singularmente plural, a partir de bases científicas e filosóficas que não tenham a intenção de supor que a soma de seus diversos

segmentos nos mostrará a sua totalidade. Em uma citação de Eliade (1969, p. 22), à qual retornarei ao discutir as questões sobre religiosidade, há um indício de como buscar compreender o ser humano: “não existe um dado humano que não seja, ao mesmo tempo, um dado histórico”.

Então, é necessário ver o corpo historicizado, trazendo uma herança; perceber que a sociedade tem produzido o corpo ao mesmo tempo em que é produzida por ele e reconstruir o lugar do corpo na ciência. Para isto, é indispensável identificar como se dá a disputa de forças externas para constituir a existência do ser humano, pois isto revela o que representa o corpo, hoje, e como chegamos a ele.

Encontro em Foucault esta leitura historicizada de corpo, a reinserção da análise do corpo na história e a construção de uma concepção contemporânea que identifica uma pluralidade neste lugar antinomicamente singular.

A história à qual se refere Foucault não é uma série de fatos que nos permitiria a auto-identificação, nem mesmo deslocamentos passados que lançariam predestinações futuras inequívocas. “A história será efetiva na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser.” (FOUCAULT, 1979, p. 27). O corpo, para ser compreendido em sua totalidade, não pode ser reduzido. Isto reitera a necessidade de vê-lo como um corpo constituído historicamente.

Pensamos em todo caso que o corpo tem apenas as leis de sua fisiologia, e que ele escapa à história. Novo erro; ele é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentares ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências. (FOUCAULT, 1979, p. 27).

A leitura historicizada pode nos fazer ver como o corpo tem sido capturado por poderes e saberes, ao mesmo tempo em que nos mostra o mecanismo possível de criação de resistência contra tais poderes.

Talvez, entender o corpo como objeto a ser capturado seja o ponto de partida para entendê-lo como um espaço recortado e palco de ações e intenções, tanto do poder como do saber.

No lugar de defender os direitos do corpo, Foucault trata justamente de historicizar essa vontade crescente de adquirir direitos sobre o corpo e de atrelá-los ao direito de majorar os níveis de prazer. (SANT'ANNA, 2000, p. 80).

Houve, durante a época clássica, uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder. Encontraríamos facilmente sinais dessa grande atenção dedicada então ao corpo – ao corpo que se manipula, se modela, se treina, que obedece, responde, se torna hábil ou cujas forças se multiplicam. (FOUCAULT, 1987, p. 117).

Este é o ser humano concebido como máquina, pois pode ser operado e manipulado, disciplinado e controlado e que, com isso, oferece um retorno produtivo e padronizado.

Há, então, através das instituições sociais, um conjunto de agenciamentos para disciplinar, para corrigir as operações do corpo que o transformam em um elemento analisável e manipulável. Este processo está impregnado com a noção de docilidade. “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado.” (FOUCAULT, 1987, p. 118).

Apesar de Foucault afirmar que houve, durante a época clássica, uma descoberta do corpo como objeto, ele mesmo assegura que não foi durante o classicismo que se inaugurou tal esquema de docilidade. Mas assegura, também, por outro lado, que, em qualquer sociedade, o corpo tem sido objeto de investimentos e que, com frequência, estava “preso no interior de poderes muito apertados que lhe impunham limitações, proibições ou obrigações.” (FOUCAULT, 1987, p. 118).

Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, fórmulas gerais de dominação. (FOUCAULT, 1987, p. 118).

Nessa sociedade disciplinar se deu a sujeição constante dos corpos, através de “métodos que permitiam o controle minucioso das operações do corpo.” (FOUCAULT, 1987, p. 118).

Olhando um pouco atrás na história e identificando o que precede a sociedade disciplinar, vemos que houve a sociedade soberana. Nesta sociedade, a relação de apropriação se dava pela escravidão e “o corpo do rei não era uma metáfora, mas uma realidade política: sua presença física era necessária ao funcionamento da monarquia.” (FOUCAULT, 1979, p. 145). O poder do soberano era a força que detinha o “direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la.” (FOUCAULT, 1988, p. 128).

Na sociedade soberana, o direito de se apropriar dos outros, através do tempo, da propriedade, dos corpos, era imposta pelo poder sobre a vida, pela morte. Entretanto, mesmo sendo a sociedade soberana aquela que mostrava seu poder pela morte, não encontramos, nela, as grandes guerras, holocaustos e os horrores de grandes proporções, mas identificamos estas práticas na sociedade disciplinar. A guerra na sociedade soberana não tinha a função de defender um soberano, mas ocorria para resguardar a existência de todos; desta forma, nesse tipo de sociedade matava-se pela necessidade de se viver. Entretanto, a lógica do poder, em seu exercício, estabelecia-se sobre a vida.

No corpo trava-se a batalha de captura, de aprisionamento e de resistência. Esta disputa e o adestramento do corpo como se o ser humano fosse uma máquina produzem uma série de intervenções disciplinares e controladoras que permeia todas as sociedades, não sendo, portanto, algo exclusivo da sociedade soberana. De fato, podemos identificar intervenções sobre a vida confrontando-a com a morte, mesmo em nome de Deus, através das guerras santas.

Neste sentido, no interior de cada uma das sociedades citadas por Foucault, é possível identificar e nomear a sociedade eclesiástica.

Na sociedade eclesiástica, encontramos as estratégias de agenciamento de poder, encontramos, também, tanto a divinização do poder, na figura do soberano, quanto a criação e a prática de rituais em seminários e conventos da sociedade disciplinar. A sociedade eclesiástica, assim como outras formas institucionalizadas de poder, vai interferir diretamente no corpo, através de mecanismos de disciplinamento. Mesmo a transição da sociedade disciplinar para o Biopoder não marcaria o fim da

sociedade eclesiástica. Ela apenas se adapta à nova tecnologia disciplinar e continua exercendo poder, sob diferentes condicionantes.

A figura do rei, tão característica da sociedade soberana, está claramente envolvida com os interesses da instituição religiosa, fazendo uma fusão da sociedade soberana com a eclesiástica. Em muitos casos, o próprio rei se envolve com a responsabilidade de criação de tribunais, com nomeações e com as condições para perseguição aos hereges e proteção dos inquisidores (Bethencourt, 2000). Aos inquisidores, que poderiam ser substituídos por interesse da ordem religiosa, cabia a detenção dos acusados, sua entrega ao tribunal e confisco de bens, uma relação que está bem próxima da relação de poder atuante na sociedade soberana. Neste período da história, a sociedade eclesiástica captura pelo medo e opressão, impondo um modelo de religião, praticando a exclusão e indignando-se com a diferença, através da perseguição aos hereges. Os súditos ao soberano deveriam estar igualmente submissos ao poder eclesiástico.

Neste sentido, segundo Hobbes (1979), a igreja exerce o poder coercitivo de forma acentuada, exigindo obediência e impondo as normas.

Na transição para a sociedade disciplinar, a forma de disciplinamento é adaptada às características da época, mas a sociedade eclesiástica continua exercendo poder, por isto é uma sociedade que atravessa as outras sociedades descritas por Foucault.

Na sociedade disciplinar, o foco do poder está centrado diretamente no corpo, o que é perceptível também nas estratégias da sociedade eclesiástica. São as instituições disciplinares como mosteiros, conventos e seminários que assumem o modelo disciplinar sobre o corpo. Na verdade, estão em questão o poder e o controle sobre o corpo através da sociedade eclesiástica. O controle instaurado através da prática da confissão e da penitência no período da sociedade soberana, é modificado, enfocando muito mais o corpo, atendendo diretamente ao interesse de controle dos corpos:

Não é mais o aspecto relacional, mas o próprio corpo do penitente, são seus gestos, seus sentidos, seus prazeres, seus pensamentos, seus desejos, a intensidade e a natureza do que ele próprio sente, é isso que vai estar agora em foco [...] o novo exame [interrogatórios durante

confissão], vai ser um percurso meticuloso do corpo, uma espécie de anatomia da volúpia. (FOUCAULT, 2001, p. 235-236).

Então, a confissão e a conseqüente penitência, enquanto instrumentos de disciplinamento da sociedade eclesiástica, não se desenrolarão mais pela infração das leis da relação, mas deverão “seguir uma espécie de cartografia pecaminosa do corpo.” (FOUCAULT, 2001, p. 237).

Assim, a sociedade eclesiástica tende a controlar os corpos através do controle da consciência como meio de acesso a uma experiência religiosa.

Há interferência direta, desta sociedade, na constituição do significado corporal, através de uma constante e abrangente preocupação disciplinar sobre o corpo, oculta, explícita e até mesmo desejada, nos ritos e mitos. A sociedade eclesiástica atravessa as sociedades identificadas e descritas por Foucault e, através de suas diferentes práticas de poder, reforçam a idéia de cada uma das sociedades (soberana, disciplinar, biopoder) com suas características particulares.

Na sociedade disciplinar, há uma transformação na forma dos mecanismos de poder, ela

[...] define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos dóceis [...]. (FOUCAULT, 1987, p. 119).

O corpo submisso é um corpo sem o poder de criação, um corpo objeto, sem espontaneidade, é corpo máquina. Para poder ser tratado desta forma, precisa estar exercitado a fim de poder cumprir com o dever que lhe cabe, com o máximo de rendimento possível, tendo assim uma saúde que sirva também ao aprimoramento moral.

A metáfora dos corpos dóceis, usada por Foucault (1987) encontra um forte paralelo na história da Educação Física, pois o corpo, no percurso de criação da ginástica, perde seu encantamento com as atividades acrobáticas circenses, cheias de prazer, para uma atividade institucionalizada, no qual o sentido maquinal e utilitário predomina.

O homem-máquina é ao mesmo tempo uma redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento, no centro dos quais reina a noção de 'docilidade' que une ao corpo analisável o corpo manipulável. É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado. (FOUCAULT, 1987, p. 118).

A ludicidade, magia, risco e alegria, características visíveis do mundo do circo deviam ser abafadas em nome do que se acreditou ser precisão, utilidade, rendimento. Lentamente vai se construindo um deslocamento daquele mundo encantatório feito de plasticidade e magia para os laboratórios de análise do gesto. (SOARES, p. 1998, p. 57-58).

A ginástica, ao propor a substituição do corpo como espetáculo por um corpo submisso, pretende estabelecer que o movimento deveria estar sujeito a condições e limites, dilacerando a graça e espontaneidade, assumindo um papel docilizador sobre o corpo, num processo de mudança da função do movimento e indicando um adestramento do corpo para a utilidade. "A ginástica científica já estava sendo considerada nos objetivos de construção de um outro mundo, onde todo o dinamismo espontâneo seria redefinido." (SOARES, 1998, p. 62)

Neste sentido, a Educação Física cumpre o papel de ditar ao corpo uma sujeição controlada, uma disciplina, para que possa desenvolver e aperfeiçoar o corpo enquanto conjunto mecânico. O corpo em movimento não pode ser ousado, fazer parte de uma festa, mas deve estar condicionado a repetições, com limites de espaço e tempo, o que contempla a idéia de Foucault sobre o papel da disciplina e a conseqüente docilidade do corpo.

Nesta questão da disciplina, Foucault ainda vê uma aparente ambigüidade no uso da disciplina como criadora ou ocultadora de força. A "disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)." (FOUCAULT, 1987, p. 119). A disciplina, por estes pólos, não é ambígua, mas complementar. O corpo é, em si, uma força. Força que ainda não se conhece em todas as suas possibilidades. Deleuze resgata esta questão em Espinoza (1976, p. 119):

Espinoza abriu um caminho novo para as ciências e para a filosofia. Nem mesmo sabemos o que pode um corpo, dizia ele; falamos da consciência e do espírito, tagarelamos sobre tudo isso mas não sabemos de que é capaz um corpo, quais são suas forças nem o que elas preparam.

Assim, a disciplina exercida sobre o corpo na sociedade disciplinar diminui sua própria essência de poder, minando sua potencialidade criadora, a essência do devir, pois a disciplina dissocia o poder e induz, por um lado, o aumento da aptidão e da capacidade, mas, por outro lado, suga suas possibilidades e ordena sujeição. Esta ambigüidade de forças “estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada.” (FOUCAULT, 1987, p. 119).

Nos meios de confinamento identifica-se a estrutura na qual se encontra a possibilidade de aplicar esta ambigüidade de forças. Assim, a sociedade disciplinar, situada por Foucault nos séculos XVIII e XIX, atinge seu apogeu no século XX, estabelecendo o poder sobre o corpo através dos espaços sociais:

o indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis: primeiro a família, depois a escola, depois a caserna, depois a fábrica, de vez em quando o hospital, eventualmente a prisão, que é o meio de confinamento por excelência [...] Foucault analisou muito bem o projeto ideal dos meios de confinamento, visível especialmente na fábrica: concentrar; distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares. (DELEUZE, 1992, p. 219).

Pela adequada composição espacial dos corpos e das máquinas, pela sua disposição espaço-temporal, é, então, possível obter o máximo de rendimento com o mínimo de desperdício. A alta produtividade, a disciplina e o controle corporal não se restringiam aos atos mecânicos, mas já se estabelecia uma preocupação com o tempo, a freqüência, as suas relações e, também, com a soma das fraquezas individuais, que poderia gerar uma força produtiva, uma força disciplinada e controlada.

Outra aparente ambigüidade desta sociedade são seus dois pólos: o indivíduo e o coletivo. Mais uma vez, são poderes complementares e não ambíguos. Estes poderes

cooperam na afirmação da força da disciplina sobre a força do corpo e na redução das possibilidades humanas:

As sociedades disciplinares têm dois pólos: a assinatura que indica o indivíduo e o número de matrícula que indica sua posição na massa. É que as disciplinas nunca viram incompatibilidade entre os dois, e é ao mesmo tempo que o poder é massificante e individuante, isto é, constitui num corpo único aqueles sobre os quais se exerce, e molda a individualidade de cada membro do corpo. (DELEUZE, 1992, p. 222).

Com estas estratégias, é mais fácil se produzirem forças, fazê-las crescer e ordená-las. Nos detalhes reside o segredo da superação. Assim, nos detalhes da disciplina, na distribuição dos indivíduos no espaço, na estrutura do local, nas localizações funcionais, na decomposição do processo, nas especializações, no tempo, faz-se o poder. A base da microfísica do poder é uma unidade categorizada por Foucault como *celular*; esta é a condição para o controle. Assim, o controle disciplinar não consiste simplesmente em ensinar ou impor uma série de gestos definidos, mas a rotina, através de um “rigoroso código abrange o corpo por inteiro.” (FOUCAULT, 1987, p. 130).

Como neste modelo o corpo é tratado como coisa, aliás, coisa burra, que merece e precisa de adestramento, cabe a recompensa aos melhores, a comparação entre eles e, a partir disto, alguns privilégios. Tais práticas parecem não estar tão distantes de nós, pois o corpo ainda aceita ser colocado, movido, fragmentado como peça. A maneira como o idoso e o portador de necessidades especiais têm sido vistos em nossa sociedade, com descaso, com poucas oportunidades, ainda reflete esta visão utilitarista de corpo, na qual existem peças que se desgastam, peças com defeito. A disciplina existe para que se possam extrair forças, combinando-as para a produção, sendo que algumas peças podem ser descartadas sem prejuízo. A disciplina consegue produzir porque primeiro estabelece um controle sobre o corpo.

O exercício do poder, a captura, dá-se precisamente no corpo: “Na verdade, nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder [...]” (FOUCAULT, 1979, p. 147). O corpo era o alvo na sociedade disciplinar; caminhos diferentes levavam ao controle das possibilidades de resistência. O exercício do poder

sobre o corpo ainda é a maior evidência das relações de dominação, como veremos a seguir.

2.2

O Corpo na Contemporaneidade

Algumas questões despertam preocupações em relação ao conceito de corpo na contemporaneidade: o poder ainda é força modeladora de corpo, tal como foi no passado? O exercício do poder se dá no corpo? Como a sociedade que sucede à sociedade disciplinar constrói o conceito de corpo?

É certo que a sociedade contemporânea já não é tão disciplinadora no sentido da falta de liberdade de cada indivíduo, de confinamento, apesar de ainda existirem algumas práticas como herança das estratégias de dominação disciplinar daquela sociedade. Entretanto, identificamos um processo de transformação de valores, de pressupostos, desde a sociedade disciplinar e seus mecanismos de sujeição ordenada do corpo até aquilo que encontramos na contemporaneidade.

Cabe, aqui, citar alguns conceitos que fazem parte deste processo de transformação, com o propósito de contextualizar as mudanças ocorridas, mas com a clara intenção de não discuti-los em profundidade, pois correria o risco de desviar-me do eixo central deste trabalho. Há, nesta nova sociedade, uma intenção de ultrapassar os limites impostos por um modelo que hipertrofiou a razão como único caminho em busca da *verdade científica*.

O rompimento com as certezas e o constante questionamento que deve fazer parte do fazer científico contemporâneo, conduzem à superação da cegueira do unidimensionamento, permitindo ver outras perspectivas de um mesmo fenômeno.

O reducionismo imposto pelos moldes da sociedade disciplinar vai sendo superado, não por uma mera negação, mas por uma reconstrução no sentido de alternar o reducionismo com possibilidades e pluralidade.

[Este processo] não se trata, portanto, de abandonar os princípios da ciência clássica – ordem, separabilidade e lógica -, mas de integrá-los num esquema que é, ao mesmo tempo, largo e mais rico. Não se trata de opor um holismo global e vazio a um reducionismo sistemático; trata-se de ligar o concreto das partes à totalidade. (MORIN, 2000, p. 205).

Assim, há uma nova sociedade que não perde de vista a disciplina, mas que, com características novas, estabelece um controle marcadamente sobre o corpo, e este controle está muito mais presente através de um discurso do que de uma ação sobre o corpo ou do corpo:

A idéia de usar o acúmulo de conhecimento produzido por muitas pessoas trabalhando livre e criativamente, em busca da emancipação humana e do enriquecimento da vida diária, levou a uma racionalização do corpo, exigindo uma obliteração da sensibilidade e da sensualidade, proporcionando o avanço, no dizer de Foucault, de uma ciência da sexualidade que tece um discurso sobre o corpo para poder evitar uma 'ação' sobre o corpo. (Lima, 2001, p. 190).

Foucault identifica que há a intenção de captura sobre o corpo, mas dentro de um novo contexto, pois ele mesmo identifica um novo modelo de sociedade. Apenas uma transformação das estratégias da sociedade disciplinar não caberia na contemporaneidade. Na realidade, Foucault

é um dos primeiros a dizer que as sociedades disciplinares são aquilo que estamos deixando para trás, o que já não somos. Estamos entrando nas sociedades de controle, que funcionam não mais por confinamento, mas por controle contínuo e comunicação instantânea. (DELEUZE, 1992, p. 215).

A sociedade de controle é uma denominação Deleuziana ao que Foucault indicava que seria uma biopolítica. Ou, mais precisamente, biopoder. Neste trabalho, farei referência ao biopoder com o termo usado por Deleuze, mantendo assim o mesmo termo 'sociedade' identificado nos outros períodos. Desta forma, faço uma apropriação do termo biopoder de Foucault respeitando seu sentido e intenção originais:

Biopoder é a forma de poder que regula a vida social por dentro, acompanhando-a, interpretando-a, absorvendo-a e a rearticulando. O

poder só pode adquirir comando efetivo sobre a vida total da população quando se torna função integral, vital, que todos os indivíduos abraçam e reativam por sua própria vontade. Como disse Foucault, 'a vida agora se tomou objeto de poder'. A função mais elevada desse poder é envolver a vida totalmente, e sua tarefa primordial é administrá-la. (HARDT, 2001, p. 43).

Por isso Foucault aponta explicitamente para esta nova sociedade como biopoder e é Deleuze quem a identifica como a sociedade de controle, pois ela estará exercendo, na realidade, um controle sobre a vida.

A sociedade de controle não exclui a técnica disciplinar, mas a embute, a integra e a modifica parcialmente, pois há dois conjuntos de mecanismos que se articulam com o intuito de se complementarem: um disciplinador e outro regulamentador.

Temos, portanto, desde o século XVIII (ou, em todo caso, desde o fim do século XVIII), duas tecnologias de poder que são introduzidas com certa defasagem cronológica e que são sobrepostas. Uma técnica disciplinar: centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças, pois é preciso torná-lo útil e dócil ao mesmo tempo. Sobrepondo-se a esta, há uma tecnologia que é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos aplicados a um grupo, como sendo uma massa, próprios de uma visão de população, procurando controlar uma série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar, eventualmente modificar, a probabilidade desses eventos, compensando seus efeitos. É uma tecnologia que visa, portanto, não apenas o treinamento individual, mas também um equilíbrio global. É sincronicamente uma tecnologia do corpo individualizado como organismo dotado de capacidades e, por outro lado, uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto. (FOUCAULT, 1999, p. 297).

Há, então, um foco no corpo, que está também no conjunto de corpos, uma preocupação com a vida. Esta forma de poder usa estratégias nas quais tanto o corpo como a vida estão sob controle, não sendo mais um poder de matar ou de limitar, mas um poder de criar a norma. Mas o que ocorre ao que está fora da norma? Esta forma de

exercer a dominação permite o racismo, a exclusão, a rejeição daquilo que foge à norma.

A base de ação da sociedade de controle também tem, por trás de seus mecanismos, a intenção de dominação. Esta última é exercida através de uma disciplina que sofreu algumas transformações, mas que ainda busca, inequivocamente, assegurar o poder. A dominação não é mais imposta, como anteriormente, mas é proposta de forma que não desperte rejeição. Como a dominação não apresenta aparência disciplinar, nem é imposta, consegue ser pólo de captura pelo caráter ambicional que a constitui. A peça fundamental deste novo projeto de captura passa a ser o desejo.

Por isso há o investimento sobre o corpo vivo e a sua valorização. As instituições encarregam-se da vida sem a ameaça da morte, da punição. Ainda se busca exercer diretamente no corpo a sua força, por isto há

a proliferação das tecnologias políticas que, a partir de então, vão investir sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, todo o espaço da existência. (FOUCAULT, 1988, p. 135).

Na construção histórica do corpo contemporâneo há, então, um foco de dispositivos de controle sobre ele. A origem deste foco é plurívoca e, para este estudo, cabe ressaltar a origem deste foco através da sociedade eclesiástica. Em nome do sagrado, tal sociedade se apropria de instrumentos de disciplinamento dos corpos, seja pelas indulgências, pelo confessionário, pela penitência, pela inquisição, pelo silêncio, pela distância entre clero e povo, pelo púlpito. Estes dispositivos, na maneira que foram concebidos, não são adequados às estratégias da sociedade de controle, então, alguns são extintos e outros adaptados, mas outros são criados. Através destes, vemos a reinvenção do desejo e as diferentes entradas do componente 'sagrado' na relação com os corpos. Os santinhos, as velas e crucifixos se multiplicam em formas, tamanhos, cores e transcendem para outros objetos. Há, hoje, na educação, na política, no lazer, na literatura, na música, no vestir, uma constante venda do signo 'sagrado'. Não é mais uma imposição, não é apropriação indevida, não é mais uma relação inquisitória, mas o corpo se tomou um ser desejante, vai em busca do objeto. Este é um dos dispositivos desta sociedade: criar o desejo e assim capturar o corpo.

A noção de sujeito desejante é uma realidade da sociedade de controle, na qual há um despertar para uma vontade de sujeição, permitindo que o poder seja exercido pelo caminho inverso ao identificado anteriormente. Este componente do humano, o desejo, não é inserido nele pela sociedade de controle, mas é resgatado no ser humano, pois sempre existiu: “o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo.” (FOUCAULT, 1984, p. 11).

O desejo alcança, no ser humano, uma dimensão tão profunda, que consegue intervir nos sonhos, no sensível, no fisiológico, no social, tocando, assim, o corpo todo. Na sociedade de controle, também está presente a sociedade eclesiástica e esta consegue, através do dispositivo do desejo, criar uma zona de captura, por meio de um discurso do sagrado. O controle exercido pela sociedade eclesiástica não se limita a um conjunto de doutrinas ou a uma instituição religiosa, mas é um mecanismo muito mais genérico. Há um discurso de salvação, através de um novo processo de negociação e venda, pois o sujeito deseja pagar o preço da sujeição e estar submisso. Mesmo que este processo de submissão represente a própria sujeição associada a uma contemplação das necessidades de uma vida melhor: o desejo de ter uma vida melhor no além e também de salvação das desgraças desta vida. A sociedade eclesiástica consegue se moldar aos contornos da sociedade de controle e se mostrar presente, como uma zona de poder muito evidente.

Também veremos adiante que outros componentes do humano serão resgatados nesta sociedade, respeitando o modelo em que está inserida mas num processo de aparente retorno. O retorno que se dá não é em sentido de retrocesso, mas um resgate da complexidade humana. O retorno é a afirmação da diversidade e da multiplicidade, é um retorno para o diferente. (DELEUZE, 1976).

Enquanto na sociedade disciplinar encontramos

uma rede difusa de dispositivos ou aparelhos que produzem e regulam os costumes, os hábitos e as práticas produtivas [e com isto] consegue-se pôr para funcionar essa sociedade, e assegurar obediência a suas regras e mecanismos de inclusão e/ou exclusão, por meio de instituições disciplinares (a prisão, a fábrica, o asilo, o hospital, a universidade, a escola e assim por diante) que estruturam o terreno social e fornecem explicações lógicas adequadas para a ‘razão’ da

disciplina [no qual] o poder disciplinar se manifesta, com efeito, na estruturação de parâmetros e limites do pensamento e da prática, sancionando e prescrevendo comportamentos normais e /ou desviados [...] por outro lado devemos entender a sociedade de controle, em contraste, como aquela (que se desenvolve nos limites da modernidade e se abre para a pós-modernidade) na qual mecanismos de comando se tomam cada vez mais 'democráticos', cada vez mais imanentes ao campo social, distribuídos por corpos e cérebros dos cidadãos [...] O poder agora é exercido mediante máquinas que organizam diretamente o cérebro (em sistemas de comunicação, redes de informação etc.) e os corpos (em sistemas de bem-estar, atividades monitoradas etc.) no objetivo de um estado de alienação independente do sentido da vida e do desejo de criatividade. (HARDT, 2001, p. 42)

Por isso, a sociedade exerce o poder com mecanismos que não se oponham ao poder sobre o corpo, mesmo que este poder esteja na construção de desejos no próprio corpo.

Esta idéia é confirmada no livro *Para uma teoria do corpo humano*:

Mas o meu corpo é, igualmente, o lugar onde se exerce o poder dos outros. O poder é, neste sentido, a capacidade de controlar o comportamento dos outros. Ora exercer o poder, quer o poder de homem a homem, quer o poder das organizações, quer o poder do Estado, é controlar os meios de satisfação e insatisfação daqueles cujo comportamento se controla. (JANA, 1995, p. 84).

Na sociedade de controle, nunca se termina nada (DELEUZE, 1992), pois o desejo é aquilo que transcende limites e pode fazer o corpo moldar-se, adaptar-se, mudar, conquistar, lutar, transformar, reduzir-se, a partir de um desejo interior. Exercitar a criação do desejo é algo presente na educação, no meio profissional e na mídia. Os diferentes segmentos da sociedade de controle se apropriam da criação do desejo, sempre no corpo, para exercer o poder, pois "somos, ao mesmo tempo, seres com necessidades e seres desejanter." (ASSMANN, 1995, p. 56).

É possível associar a idéia da sujeição desejada a uma crise das disciplinas. Essa crise propicia a mudança de um sistema fechado para um controle ao ar livre, associando o desejo pela liberdade com o controle. Neste sentido, há uma oposição à

disciplina imposta. Ao invés de moldes distintos, há uma modulação presente nas instituições, uma moldagem autodeformante, que muda continuamente, moldando-se às suas próprias necessidades para fazer-se como real necessidade. Então o meio de aplicar o novo disciplinamento, mostra-se tanto desejado como necessário.

Os agenciamentos coletivos que permeiam a sociedade de controle estão presentes na empresa (que substitui a fábrica), na forma de conquista e ambição, fazendo parte da vida do funcionário (já não é mais um operário). O funcionário admite o controle na medida em que deseja o desejo da empresa. Na sociedade de controle, o essencial é uma cifra (DELEUZE, 1992) ao invés da assinatura e do número existentes na sociedade disciplinar. A cifra é uma senha e, deste modo, com esta linguagem numérica, permite-se o acesso ou a rejeição à informação. O dinheiro também exprime essa mudança paradigmática e não se refere mais a uma medida padrão, mas a modulações e trocas flutuantes e até virtuais.

Segundo Deleuze (1992), as máquinas exprimem as formas sociais capazes de fazer nascer e exercer o poder. Então, se havia máquinas simples, alavancas e roldanas na sociedade de soberania e máquinas energéticas na sociedade industrial, na sociedade de controle, os corpos estão sujeitos a máquinas de informática e computadores. “Não é uma evolução tecnológica sem ser, mais profundamente, uma mutação do capitalismo”. (DELEUZE, 1992, p. 223).

Se o poder agisse apenas pela imposição, provavelmente não seria aceito nesta sociedade plural e transcendente. Mas os corpos estão igualmente sujeitos a uma imposição do capital, através de mecanismos bem diversos. Se não fosse pelo desejo, pelo querer interior, os corpos não seriam submissos às regras da mídia para possuir e ostentar a superioridade pela posse, deixando a própria vida, o corpo, submisso a este desejo.

Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito, é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo

social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. (FOUCAULT, 1979, p. 8).

Como conseqüência disto, uma sociedade tão avançada tecnologicamente, tão informada e informatizada, permite envolver-se pelo poder através de uma sujeição desejada. Se o poder fosse apenas imposição, seria frágil, mas, ao contrário, mostra sua força na invenção do desejo e do saber. O desejo cria, no ser humano, um modelo a ser alcançado, uma apropriação adquirida por um preço. O desejo, neste caso, não é uma simples vontade, mas é uma conseqüência da forma de controle pelo poder.

Para compreender um pouco mais deste mecanismo, precisamos compreender que o poder está além da questão ideológica e do centramento no aparelho do Estado. O poder não é ideologia, mas prática, por isso atravessa a sociedade em todos os níveis, no cotidiano, através do desejo, sendo concreto e mostrando seus efeitos no corpo.

Onde poderia estar o foco do lugar de captura na sociedade de controle senão exatamente no corpo? Ele mesmo está em jogo pelas instâncias de controle e acaba sendo capturado pelo exterior. Então, um corpo tem que ser 'malhado', 'tomeado', com um mínimo de tecido adiposo, com contornos bem definidos, o cabelo pode e, em certas circunstâncias até deve, mudar de cor, a roupa que tem determinada assinatura custa mais caro e classifica o corpo dentro dela. O material precede a vida. Ao negar-se o interior, captura-se pelo exterior, num processo cotidiano.

Mas a sujeição dos corpos não se encerra neste processo. Se quem trabalha com o corpo não se conscientizou de que ele não termina em seu limite exterior, as forças de controle já o sabem bem claramente. Acrescente-se a isto que o saber é igualmente zona de apropriação. Por isso Deleuze (1992, p. 216) diz que "num regime de controle nunca se termina nada", pois a formação permanente e a quantidade interminável de informação existente, hoje, exercem um controle infundável de dentro para fora no próprio corpo.

Mas, além do exterior e do interior, o corpo também pode ser capturado pelo transcendente: a espiritualidade, concebida como uma característica e até mesmo como uma necessidade do humano, pode ser porta de entrada de desejos manipulados, de

dominação e de controle. O corpo, em todo o seu sentido complexo, está sujeito a um controle desejado.

No entanto, a complexidade e a dinâmica do corpo, suas infinitas possibilidades, suas perspectivas, sua própria superação são, dialeticamente, o ponto de resistência. Diferentes perspectivas da existência humana podem exercer tanto uma possibilidade de resistência ao controle desejado como também podem tomar-se um local de captura.

A possibilidade de resistência é sempre real num movimento de oposição, pois o poder não é uma potência sem limites. Alessandro Fontana e Mauro Bertani, ao comentarem a “situação do curso” em “Em defesa da sociedade”, Foucault (1999, p. 337), afirmam que:

onde há poder, há sempre resistência, sendo um co-extensivo ao outro: “...desde que haja uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Nunca somos pegos na armadilha pelo poder: sempre podemos modificar-lhe o domínio, em determinadas condições e segundo uma estratégia precisa” [...] “o poder não é onipotente, onisciente, ao contrário” dizia Foucault em 1978 respeito das análises realizadas em *La volonté de savoir*.

Assim, pensando no poder que a instituição religiosa exerce, esta tanto pode dar condições para que o ser humano possa sonhar, criar e exercer a sua existência, através da fé, a realizar a sua complexidade, como também pode ocupar o pólo oposto e ser uma zona de captura e apropriação. É possível identificar, na instituição religiosa, através da espiritualidade presente na religiosidade, a possibilidade de dar um passo em direção ao devir, à transcendência, como um caminho de resistência, apesar de também poder exercer o seu oposto, como uma oportunidade de captura e de controle, exercendo o poder controlador, através de temas sagrados. Esta ambigüidade das instituições se faz existir diante do corpo.

Tratar a relação entre instituição religiosa e corpo, no sentido da captura, da apropriação pelo poder não seria uma grande novidade, pois esta é uma das críticas cabíveis a esta relação. Mas, seguindo a proposição de Foucault, de que a todo poder cabe uma relação de resistência, retomo a relação da religiosidade enquanto pólo de resistência.

A espiritualidade, possível através da religião, pode ser fonte de inspiração do novo, de uma esperança através de uma mudança interior (Boff; 2001). Este processo de mudança é um processo corporal. A substância corporal não está distante da substância mental, não são distintas, mas compõem um todo corporal. A mudança faz parte do ser humano, no corpo inteiro. Assim, o ser humano não é ponto de chegada, mas caminho, num trajeto de superação individual, em busca ao ser mais. Isto é possível a partir da superação dos limites da relação causal, identificando, por exemplo, que a resistência esteja associada à religiosidade.

Deleuze diz que a vida, a existência, dá-se no corpo e deve ser compreendida a partir de um instinto de jogo e complementa dizendo que a existência é um fenômeno estético.

Estes dois temas são importantes e pertinentes ao se pensar o corpo em sua relação com o sagrado. Caillois (1963) traçou alguns paralelos entre a relação do homem com o jogo e a relação do homem com o sagrado, como prazer, emoção e relação com o sensível, aos quais ainda podemos acrescentar o sentido voluntário da relação, o espaço reservado à liberdade de expressão, o sentido de alegria, embora exista um caráter de seriedade e a transcendência dos limites espaço-temporais.

O fenômeno estético proposto está muito mais para a complexidade e conexão entre o corpo mistério e o corpo problema do que para a forma. A estética não é a proposição de um modelo ideal (e irreal), numa redução do humano, mas propõe identificá-lo como momento de criação, tal qual no jogo. Pois ao se jogar não existe o idêntico, nem o clone, além de se ver que o novo é sempre uma possibilidade real. Neste sentido, é possível retomar o pensamento deleuziano, segundo o qual a criação está para a arte assim como a arte está para a possibilidade de resistência e vemos então o corpo, fenômeno estético, lugar de criação, como possibilidade de resistência.

A religiosidade pode disponibilizar a possibilidade de resistência até mesmo pelo eventual caminho da crise, pois a crise também pode ser a oportunidade da criação, da inovação e da diversidade. Corpo como aquilo que tem altura, largura, profundidade e razão já não é suficiente. Mas o que chama a atenção é que, através dos diferentes modelos de sociedade, dos diferentes paradigmas, o corpo não se dissolve. Ele

atravessa discursos, metamorfoseia-se e faz sentido em si mesmo como numa carta que se desdobra infinitamente. (CUNHA e SILVA, 1999).

Há o risco de capturarmos o corpo em nosso discurso sobre ele e, ao falarmos mais e mais dele, reduzir a sua abundante existência em si mesmo. “A esta docilidade da linguagem equivale uma violência real exercida sobre o corpo: quanto mais sobre ele se fala, menos ele existe por si próprio” (GIL, 1980, p. 7). Então, neste exercício de resgatar o conceito de corpo, precisamos entender que ele não é nem máquina, nem organismo, que não se reduz ao corpo Problema, mas caminha no sentido de corpo Mistério. (MORAIS, 1993). Corpo Mistério, porque não conhecemos todas as possibilidades do corpo, corpo Mistério porque as relações entre Soma, Psique e Nãos não estão isoladas (MORAIS, 2002) nem limitadas, porque o ato de criar faz parte da totalidade humana e também porque é capaz de criar resistência, criando novas possibilidades até então desconhecidas, ao estar diante de toda forma de poder. Moreira (2001), ao tratar das metáforas do corpo, mostra que elas nos facilitam ver como o corpo foi e é facilmente capturado, mas também ressalta que por suas possibilidades sem limites, pode ser, também, a possibilidade de resistência.

Como o mundo contemporâneo tratou o corpo de forma segmentada, isto desencadeou, segundo Miranda (2000), um processo de dessacralização e de profanação, possivelmente pela laicização da sociedade, pela ocultação do sagrado e pela exacerbação da afirmação do poder e do desejo. Os sinais do sagrado foram perdendo espaço para outros ícones mais racionais e o corpo foi sendo controlado por um discurso de negação da espiritualidade. O corpo e sua linguagem simbólica foram induzidos pelo desejo de ter saúde, sexo, cosméticos, academias, marcas. Mas, como o corpo consegue superar imposições, num movimento de resistência, e resgatar a sua essência, redescobre em si a necessidade de uma visão que o aceite com razão, com emoção e com espiritualidade, sempre permeados pelo sentido do devir.

Quando a humanidade assiste ao processo de hipervalorização do racional, desarticulando os outros componentes do ser humano, quando o movimento em direção ao racional parece estar mais forte, quando a tecnologia e a informação estão dando quase todas as respostas ao ser humano, ele se descobre vendo que a razão não é suficiente para dar conta da existência, de suas questões sobre sentido, sobre prazer,

sobre amar, assim, o sagrado parece renascer como componente do humano num contexto de re-descoberta da complexidade humana. Não é um componente distante mas “basta a disposição de ouvir e escutar a linguagem do corpo como território do sagrado” (MIRANDA, 2000, p. 13) para perceber que a relação com o sagrado pode ser algo inerente e essencial ao corpo. É um processo de resgate, no qual temos que considerar que “as toneladas de materialismos herdadas do século passado, acrescidas das elaborações materialistas contemporâneas, impuseram uma situação de espiritualidade reprimida.” (MORAIS, 2001, p. 111).

Poder ver o corpo como plural, como constituído de si mesmo dentro de um contexto de complexidade que remete ao interno e ao externo, é ver que a espiritualidade é um de seus componentes. Nesse momento, “seria suficiente que nos sentíssemos motivados a considerar seriamente a dimensão espiritual do ser humano com suas necessidades e exigências.” (MORAIS, 2001, p. 111).

Dentro desta perspectiva, o corpo contemporâneo não deveria se permitir negar sua relação com o sagrado, sua espiritualidade, sua abertura à transcendência, nem subordinar-se às potências docilizadoras e controladoras da sociedade. Ao corpo, convém ser o lugar de encontro (BUBER, 2001), um encontro consigo mesmo, onde os contornos do ‘si mesmo’ não são os limites físicos, de tal forma que permita que a espiritualidade contemple a possibilidade de exercer a existência. É também um encontro com o outro, não apenas para ver o outro, mas, dialeticamente, ver no outro um outro eu e um outro particular, perceber na relação com o outro um respeito ético às potências, às forças de resistência que ele pode exercer. Esta relação gera questionamentos pois:

como fazer com que o uso dos prazeres fortaleça as potências de cada corpo e o afeto por si sem degradar as potências dos demais corpos? Ou, ainda, como constituir coletivos destituídos do espírito de rebanho e, ao mesmo tempo, fortificar o afeto por si? E como cuidar do próprio corpo sem fazer dele um exílio confortável, macio e perfumado, um templo no qual amigos e inimigos são dispensáveis? (SANT’ANNA, 2002, p.108).

Pode-se acrescentar ainda: em que medida o renascimento do sagrado pode contribuir para que este encontro com o outro não seja um processo de docilização e de controle do corpo contemporâneo? Neste encontro com o outro, ainda podemos incluir o outro-Natureza e o outro-Eterno. Para compreender melhor esta relação, dedicamos o próximo capítulo ao estudo do sagrado e da religião, suas abrangências, suas possibilidades e seu contexto na relação com o corpo.

3

**O CORPO E O RELIGAR-SE AO
TRANSCENDENTE**

Há três conceitos que se cruzam e que precisam estar delimitados para não se sobreporem teoricamente. Neste exercício filosófico de construção de conceitos, não pretendo pairar numa reflexão, mas exercer a ação criadora para gerar conceitos que não carreguem a força de dogmas, mas como questões problematizadoras, com um movimento relativo, capaz de criar intercessão. (DELEUZE, 1992). Nas palavras de Deleuze: “é preciso ainda construir conceitos capazes de movimentos intelectuais.” (DELEUZE, 1992, p. 152). Estes três conceitos são o Sagrado, a Religião e a Instituição Religiosa.

O Sagrado mostra sua proximidade com o humano pelo desejo do ser humano de conhecer o desconhecido, pois o sagrado é o Eterno, o Infinito e o Invisível, portanto, é algo que não se sabe com precisão como é, não tem limites, algo fora de si, para além de si, está num plano de realizações que ultrapassa o imediatismo presente. A busca por uma relação com o sagrado parece constituir o ser humano e, por isso, independe de fatores culturais. Esta busca constitui a necessidade do devir, de criação de si. Neste ato de religamento com o transcendente, figura a religião. Não é a concepção de religião como um conjunto de dogmas ou doutrinas, de proibições ou de permissões e deveres, mas como possibilidade de restabelecer o contato com o eterno e o invisível. Este é o sentido da religião, religar os limites da existência humana à infinitude do Sagrado, através de um ato meditativo, numa nova leitura do sentido da existência humana. Para cumprir com este papel, entram as instituições religiosas, com suas regras, leis, proibições, dogmas, muito mais próximas do ser humano, do que do eterno, embora sua intenção primeira fosse a de prover a possibilidade de religamento, satisfazendo a possível condição humana de estar em contato com o sagrado.

3.1

O Sagrado

Nossos olhos buscam sempre novas realidades. Nossos sentidos aspiram a novas impressões. O infinito do desejo, insaciável no

humano, deve ajudá-lo a contatar com o infinito. E o corpo é um território de encontro. (MIRANDA, 2000, p. 35).

Ousar compreender o conceito de sagrado parece estar além do possível. Em primeiro lugar, porque, em meio à nossa herança de hipertrofiamento do racional, busca-se uma definição clara e precisa de algo para poder entendê-lo, como se, pelo sentir, não pudéssemos aprender e definir o que seja sagrado, particularmente como constitutivo sensível do corpo. Esta intenção de compreender o que seja sagrado e como o corpo se relaciona com o sagrado, requer uma visão não dicotômica e não preconceituosa do ser humano. Em segundo lugar, porque tratar de sagrado remete tradicionalmente aos conhecimentos atribuídos à instituição religiosa e às teologias. No entanto, a experiência com o sagrado está acessível ao ser humano antes que a experiência da instituição religiosa, antes que os dogmas e, por isso, buscamos compreendê-lo como parte do humano. A questão da religião e de sua relação com o corpo será abordada adiante. Trataremos, a princípio, da relação com o sagrado na perspectiva que Eliade, Otto, Kujawski, Morais, entre outros, têm proposto.

Pela complexidade e abrangência do sagrado e de suas relações, corre-se o risco de abordar o falso sagrado (LEVINAS, 2001), reduzindo a busca pelo eterno e infinito a algo com limites e circunscrevendo a experiência de transcendência a dogmatismos humanos. A experiência com o sagrado se evidencia na busca pelo eterno, infinito e invisível, não necessitando ser precisamente palpável. A imaterialidade desta relação não descaracteriza a experiência, fazendo-se, portanto, real na existência humana. (BINGEMER, 1998).

Otto (1992) trata do sagrado como *Mysterium Tremendum*, como algo absolutamente positivo que se manifesta nos sentimentos, embora seja o que está escondido, o não manifesto, o que está por vir a ser. Para este autor, a relação com o sagrado é um constitutivo ontológico do ser humano. Devido a isso, a possibilidade de ir além do visível, do racional, do mensurável está presente na condição humana como uma experiência. Assim também complementa Eliade (1992, p. 14), afirmando que “o sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’.”

Para identificar, na experiência com o sagrado, algo real e particular ao ser humano, inerente à sua constituição, Kujawski (1994, p. 7) chega a afirmar que “a realidade na qual se suprime a dimensão do sagrado é realidade incompleta e mutilada” e Brito (1996, p. 27) retoma a questão dizendo que o ser humano é “o único ser ético da criação, com a missão de re-ligação de todas as coisas.”

O sagrado requer a sua manifestação, sua revelação, à qual Eliade (1992) chama de *hierofania*. Na *hierofania*, um objeto qualquer deixa de ser ele mesmo e remete, simbolicamente, a outra coisa que não é ela mesma, sem deixar de ser aquela mesma matéria, representando o imaterial, o invisível, o poder, o saber. Assim, a experiência com o sagrado propicia a experiência do jogo simbólico, vendo o invisível e sentindo a eternidade, propiciando a criação e a imaginação junto com a materialidade do real. Viver perto do objeto sagrado desta forma aproxima o imaginário da realidade. Assim, este contato viabiliza novas experiências e possibilidades fundamentais na concepção abrangente de ser humano, através da ruptura da homogeneidade do espaço, do tempo e da realidade absoluta.

O sagrado e seu oposto, o profano, não são determinados pela coisa em si, mas pela apropriação que se faz das coisas. Um objeto não tem em si um poder sagrado, mas representa uma experiência sagrada. É possível identificar um exemplo disto na história de Moisés, no Antigo Testamento bíblico. Nesta citação, há a simultânea dualidade entre sagrado e profano no mesmo objeto, no mesmo tempo. Para o povo, o bezerro de ouro representava o sagrado, estes se prostravam e adoravam aquela imagem. Entretanto, para Moisés, o mesmo objeto simbolizava a negação do sagrado, um ato profano. Por isso ele derrete aquela imagem e mistura o ouro derretido na água para o povo beber.

É possível identificar esta relação dialética entre sagrado e profano fazendo-se presente na experiência corporal, pois seus valores não são intrínsecos. Estes valores também se aplicam ao objeto e ao lugar sagrado, embora Eliade (1992) mencione que o lugar sagrado guarda para o homem não devoto uma qualidade excepcional, perceptível, apesar de não mensurável, é o olhar de cada indivíduo que provocará reações conseqüentes de uma experiência com o sagrado, ou não. Esta relação é sempre corporal, num sentido não reducionista de corpo, pois integra o mundo sensível

da experiência como entrada para o mundo das idéias, que, por sua vez, integra o mundo do real. (VALLE, 1998).

O ser humano, imerso no recinto sagrado, sente que, ali, o mundo profano é transcendido e o corpo passa a ser o lugar de passagem dessa experiência. É uma relação corporal e transcendente. Esta sensação é discutida neurofisiologicamente através das relações entre as funções cerebrais e as experiências religiosas em momentos de oração e meditação. (NEWBERG, 2001). Esta abertura ao desconhecido se faz concreta no corpo. O sagrado é real e traz consigo a noção de potência, como possibilidade de vencer o material, de vencer os limites, de vencer o profano, ou seja, de desfazer sua condição atual e produzir novas existências, num movimento de resistência. A sensação de superação que a experiência com o sagrado oferece refere-se à possibilidade de ver o infinito, de apropriar-se do desejo e fruí-lo, dando um sentido de vida mais intenso do que os contornos da atual realidade, dando novos sentidos ao corpo, à vida material.

A dualidade equilíbrio e desequilíbrio encontra no ato criador a possibilidade de recomeço. Assim, o caos se alterna com a organização e o sagrado interfere organizando a ansiedade causada pelo caos através da racionalidade da organização. Há, no sagrado, uma proposta de um constante renovar, um recriar, superando-se o impossível pela esperança e vendo a recriação como ferramenta humana para a superação, apropriando-se de um território, material ou imaterial, para transformá-lo.

Ao tratar do sagrado, defrontamo-nos com alguns temas que se mostrarão relevantes ao traçarmos os pontos de aproximação e de afastamento entre o discurso da corporeidade e o conceito de sagrado. Abordaremos alguns destes temas tais como rito, templo, mistério, espaço e tempo.

O rito, em sua riqueza simbólica do sagrado, vê, no altar, um espaço sagrado como a reprodução da criação, da transformação do caos em cosmos e, nesse simbolismo, o corpo é tanto altar como oferta. O corpo altar é aquele no qual tudo é santificado, uma doação material ao infinito, renegando a posse do que é material em favor daquilo que é eterno; já o corpo oferta é a maior prova de abnegação, no qual o próprio corpo é oferecido como prova de sujeição ao santo. Essa sujeição, na realidade, não assujeita, mas potencializa a vida e a possibilidade criadora e superadora. Estas

metáforas se corporificam em diferentes formas religiosas. O sagrado pode materializar-se em bens, em pessoas, em locais, de tal forma que é possível identificar pessoas lutando por questões humanitárias ou ecológicas sem apropriarem-se de armamentos, mas usando o próprio corpo como oferta por determinada causa, revelando que a quantidade de músculos ou de poder bélico não são suficientes para traduzir a força. Este conceito se materializa, entre outros exemplos, na figura de Gandhi, que, pela negação da força, mostrou uma força muito maior.

O templo, outro tema considerado ao tratar-se do sagrado, vai além de uma construção ou imagem santificada, representa a obra dos deuses, local de habitação divina onde humanidade e divindade se encontram, onde há isenção da corrupção terrestre, onde ocorre a comunhão entre os homens, lugar de revelação, lugar sagrado e consagrado para a relação com o divino.

Embora o templo seja o local público e “a cooperação seja necessária para desvendar objetos sagrados” (MALINOWSKI, 1982, p. 69), isto não exclui o caráter pessoal da revelação: “embora quase todas as cerimônias se efetuem em público, grande parte da revelação religiosa ocorre na solidão”. (MALINOWSKI, 1982, p. 61). Este misto de personalidade e de comunidade no templo reforça tanto o caráter individual da comunhão quanto o caráter social. Se a comunicação pessoal com o sagrado não precisa ser audível, assim também o discurso social desta busca de comunhão não é necessariamente verbal:

As danças que se realizam nos rituais religiosos são entendidas como discurso não-verbal nos quais o corpo em movimento é representação da intimidade com o sagrado, participando do convívio humano, deuses e mortos. (MULLER, 2001, p. 92).

Assim, neste discurso não-verbal, o corpo é o próprio discurso, o corpo se faz evidentemente presente e por inteiro nesta comunicação com o sagrado, tendo o templo como palco de uma dramaturgia sacra.

Através da perspectiva do sagrado, o tempo e o espaço ganham uma nova realidade: “Tal como o espaço, o tempo também não é, para o homem religioso, nem homogêneo nem contínuo.” (ELIADE, 1992, p. 59). O tempo sagrado é reversível, retomando um tempo mítico primordial. É ontológico, não se esgotando em cada

reencontro com o mesmo tempo sagrado vivido. Esta idéia do eterno presente, num aspecto paradoxal de um tempo espiralizado, faz romper o limite cronológico, dando a oportunidade de se fazer eternizar o viver sagrado, pois é um tempo atemporal, reversível, existencial e não cronológico. O tempo litúrgico apresenta, em seus intervalos, uma qualidade trans-humana; pelas festas religiosas se faz um renascer, um renovar, evocando, no presente, o passado, “não é a comemoração de um acontecimento mítico, mas, sim, sua reatualização.” (ELIADE, 1992, p. 69). Assim, todo ritual mítico evoca a re-criação do evento para o momento presente. Este desejo de retorno, este reencontro com o divino, mesmo sendo visível em nossa cultura cristã no calendário de festas religiosas, ainda é abstrato para o homem contemporâneo ocidental, impregnado por imediatismos e racionalismos exacerbados, que impõem limites e preconceitos.

Por isto o sagrado é, também, mistério e não problema.

O mistério do sacro é, pois, o de uma ambivalência, ou antes de uma pluralidade que, de cada vez, o situa além das determinações e das oposições do universo do discurso. (GUSDORF, 1960, p. 485).

Este mistério não pode ser percebido na racionalidade apenas e é interessante notar que, com o declínio do absolutismo do racional, renasce a valorização do espiritual. Através do sensível, o ser humano se encontra nesta experiência com o sagrado, com o metafísico: “o sobrenatural encontra-se constantemente encolhido atrás do sensível e tende sem descanso a manifestar-se através dele.” (Caillois, 1963, p. 101).

O sensível nos atrai, mobiliza-nos e seduz em direção à sensação do absoluto, transcendente e infinito, através dos mitos, ritos e símbolos. São estes elementos, trabalhando no imaginário e no real do ser humano, que oferecem um caminho de superação do caos ao manifestarem o sagrado.

“Um mundo com sentido – e o Homem não pode viver no ‘caos’ – é o resultado de um processo dialético a que se pode chamar manifestação do sagrado.” (ELIADE, 1969, p. 10). Embora o caos seja um componente da vida, a necessidade de harmonia também compõe o viver, não como ordem, no sentido castrador, opressor, pois a ordem também pode ser caótica, mas como condição de superação para encontrar um sentido

na vida e no viver. Isto é possível, também, pela busca de uma relação com o sagrado, pois esta relação permite que o homem faça sua trajetória de existência em direção ao ser mais, superando seus limites e exercendo a corporeidade em toda a sua complexidade.

3.2

A Religião e a Instituição Religiosa

Pensar no sagrado nos faz pensar, entre outras coisas, em religião. Um dos problemas iniciais ao estudar religião é que esta tem sido uma lente para ver o mundo, e assim, tentar vê-la como um componente do mundo, carrega-nos de julgamentos positivos e negativos. Entender este termo mostra-se complexo, pois pode significar

'ir à igreja', 'crer no alcorão', 'rezar um terço', 'amar o próximo' ou até mesmo 'ter um estilo de vida'; mas também pode significar 'exposição social', 'ganância', 'fanatismo' ou 'lavagem cerebral'. Pode ser 'devoção ao verdadeiro Deus', mas também 'uma muleta emocional'. (PADEN, 2001, p. 22).

É um termo ambíguo que pode estar carregado de significados secundários. Por isso, vejo a necessidade de identificar como tem sido tratado por diferentes autores e, então, criar um conceito que esteja mais próximo possível do sentido real. É necessário destacar que o sentido real é, para nós, mais um sentido atribuído pelo próprio observador do que um sentido imanente do objeto estudado, pois a realidade material se mostra falsificável de acordo com a perspectiva do observador. Com o intuito semiológico de que a palavra religião transforme-se em coisa, criamos a ilusão da realidade (BLIKSTEIN, 1985) partindo da nossa percepção do sentido real do conceito de religião.

Apesar de lamentar a ausência de outra palavra para designar a experiência com o sagrado, Eliade (1969, p. 9) complementa dizendo que:

talvez seja demasiado tarde para procurar outra palavra e 'religião' pode continuar a ser um termo útil desde que não nos esqueçamos de que ela não implica necessariamente a crença em Deus, deuses ou fantasmas, mas que se refere à experiência do sagrado e, conseqüentemente, se encontra relacionada com as idéias de ser, sentido e verdade

Nas culturas primitivas, a própria vida era envolta por atos religiosos, pois a alimentação, a vida sexual, o trabalho, as relações sociais possuíam valor sacramental. (ELIADE, 1969). Embora o homem contemporâneo tenha perdido esta relação de proximidade entre o cotidiano e a prática religiosa e exista uma aparente incompatibilidade entre toda a tecnologia da vida atual e uma prática de fé, existe "uma série de fenômenos aparentemente não religiosos nos quais se podem decifrar novas e originais recuperações do sagrado." (ELIADE, 1969, p. 11), pois este faz parte do viver. Então, o sagrado se exterioriza, de alguma forma, através da instituição religiosa, ou não, mas sempre através da religião.

Convém, aqui, retomar o conceito de religião. Religião apresenta tanto o sentido de uma religação (*religare*) com o eterno e infinito, estabelecendo possibilidade de transcendência, como o sentido de uma releitura (*relegere*) da vida, que permita um renascimento constante e que, portanto, seja considerada além dos aspectos dogmáticos, sectários, impondo limites, proibições e obrigações. Por outro lado, a relação com o sagrado não passa necessariamente pela instituição religiosa, pois este é um espaço construído muito mais sobre os limites do que sobre sua superação.

Ao se pensar na possibilidade de um renascimento do sagrado através da Instituição Religiosa, dois tópicos devem ser considerados. Primeiro: a instituição religiosa pode exercer seu poder como Potência de captura, através de um forte controle sobre os corpos e também pode permitir a releitura do sentido da existência, exercendo sua possibilidade de resistência. São pólos opostos de uma mesma realidade: a captura e a resistência. A instituição religiosa tem-se mostrado como meio de aproximar-se tanto de um pólo como de outro, não cabendo uma leitura simplista da instituição, atribuindo-lhe apenas um papel social. Segundo: parecia pouco provável que o início do século XXI assistisse a um renascimento dos valores trazidos pelas instituições religiosas. Sendo que os últimos séculos foram o palco para o crescimento

do racional, parecia-se excluir da zona de valor a percepção, o sensível, o emocional e o transcendente como possibilidades crescentes na sociedade. Desta forma, parecia pouco provável assistirmos às conseqüências de uma relação com o sagrado através de instituições religiosas neste início de século.

[Entretanto] quando parecia que as questões religiosas seriam relegadas a um segundo plano, e mesmo desapareceriam, pelo avanço da ciência e das tecnologias, explodem fenômenos religiosos de grandes proporções que parecem apontar para um reencantamento do mundo. (LACERDA, 1999, p.128).

Este fenômeno é possível pelo fato de que o saber científico positivista, embora quantificável e sujeito a provas e testes, não preenche o vazio das questões essenciais do homem, de que o saber sobre o sagrado, que não é laboratorialmente provado, pode consolar e dar respostas às inquietações ontológicas inerentes ao ser humano.

Então, a recuperação das dimensões da religião é extemada, também, pelas preocupações da existência humana com sentido, o que reforça a idéia de que a religião precede a instituição religiosa. Então, a redescoberta da importância da natureza, a ênfase no viver o presente e a preocupação com questões sociais são exemplos do renascimento desta releitura da vida, como conseqüência do processo de religamento com o sagrado.

Nota-se assim que o fenômeno da busca de uma relação com o sagrado apresenta uma complexidade, pois pode materializar-se em preocupações ecológicas, em atos de piedade, em um encontro consigo mesmo e até em dogmas e doutrinas.

Parece haver um momento em que há a necessidade de encontrar sentido para a vida ou para outros questionamentos da existência, tanto no sentido local, no qual a salvação pode ser representada por alimento, restabelecimento da saúde, superação de conflitos ou pode estar relacionada ao sentido cósmico, buscando alguma relação com outras formas de existência (Tu Eterno – Deus). Nesta relação, há uma busca por sabedoria, força, um novo olhar, novos valores. Isto é ser religioso, quando a busca por uma relação com o sagrado é reativada. A grande questão é que este lugar de busca é institucionalizado e, portanto, não está isento de interferências pessoais baseadas em interesses pessoais ou de pequenos grupos. Por isso, a instituição religiosa consegue

exercer, com muita facilidade, seu poder de captura, com estratégias de controle que estão adequadas aos moldes da sociedade de controle. A instituição religiosa sempre soube moldar-se ao modelo de poder político e isto não é perdido no século XXI, por isso denominamos a sociedade eclesial como um foco de poder que atravessa a história. Assim, a instituição religiosa carrega um sentido ambíguo, pois pode exercer seu poder de controle, mas também pode ser a possibilidade de resistência, ao mostrar os caminhos de transcendência e de superação.

Na construção do conceito de instituição religiosa, tomamos o pensamento de Durkheim (1989, p. 82) que, no entanto, faz uso do termo religião:

Quando certo número de coisas sagradas mantém entre si relações de coordenação e de subordinação de maneira a formar sistema com certa unidade, que não entra em nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui religião.

Instituição religiosa é, então, o lugar fechado, construído, que pode remeter ao profano, mas que também pode remeter ao sagrado, pois, na classificação das coisas que a instituição religiosa faz, há sempre a representação de dois gêneros opostos relativos ao sagrado ou ao profano: a salvação e a perdição, o permitido e o proibido, céu e inferno, Deus e diabo; pode ser captura ou resistência. Se esta distinção de opostos entre o sagrado e o profano não basta para definir o fenômeno religioso, pelo “menos fornece a pedra-de-toque que permite reconhecê-lo com a maior segurança.” (CAILLOIS, 1963, p. 19).

Esta dualidade presente na instituição religiosa e o caráter simbólico e transcendente, imanente a ela, revela que a experiência religiosa pode ser a estratégia de resistência ao controle de uma sociedade racionalizada: “a pluridimensionalidade da experiência religiosa interdiz toda esperança de a reduzir à obediência de uma inteligibilidade discursiva, seja ela qual for.” (GUSDORF, 1960, p. 485).

Nesta perspectiva, a instituição religiosa pode ser o caminho para autenticidade, liberdade e criatividade (HALUZA-DELAY, 2000). A instituição religiosa pode ser este caminho, por ser uma possibilidade de encontro com o sagrado, como alternativa à imposição do reducionismo racionalista que descaracterizou a complexidade humana e corporal.

A instituição religiosa, ao trazer consigo a questão da espiritualidade, vai além de um caminho de possibilidades diante da existência humana, embora possa algumas vezes ficar aquém. Mas, no sentido de ir além, a instituição religiosa não é apenas uma tradução particular da fé (BRITO, 1996), mas consegue estabelecer relações entre o visível e o invisível. Há, por exemplo, evidências de que a espiritualidade religiosa tem influenciado vários aspectos da saúde humana (HAMMERMEISTER, 2001), atuando psicologicamente, socialmente e fisiologicamente, como também tem-se evidências de sua relação com o restabelecimento da saúde fisiológica. (LANDIS, 1996). Por isso, o fenômeno da busca de uma relação com o sagrado é complexo e muito próximo ao corpo, pois há relações diretas com a máquina humana, assim como com os outros aspectos que compõem a corporeidade.

Esta teia de relações que interagem no corpo através da religião, é compreendida pelo fato de

a religião, diferentemente das outras atividades, abarcar toda a pessoa: não apenas seu corpo e as idéias, mas também seus afetos e desejos; não só o pensamento, mas também seu agir; numa palavra, a religião, quando é levada a sério, atravessa todas as fibras da pessoa e as eletriza da cabeça aos pés. A religião é penetrante e onicompreensiva. (MONDIN, 1997, p. 57).

É por isso que a dicotomia entre o sagrado e o profano se revela, dentro da estrutura religiosa, como a dualidade de possibilidades entre resistência e captura. Reduzir o conceito de instituição religiosa à determinação de valores, costumes, estilo de vida e dizer que é exclusivamente local de captura de corpos é tão insuficiente quanto imaginar que é exclusivamente local de criação, de transcendência, de superação e, portanto, ponto de resistência.

A religiosidade, mesmo inserida numa social condicionante,

abre para horizontes de sentido relativamente autônomos com relação à realidade social, podendo aliás, se tornar uma das principais forças de desmistificação das formas alienantes de absolutização presente na realidade social e na própria religião. (CRESPI, 1999, p. 16).

Esta recriação do mundo ou *ressacralização do mundo* (ABRAHAM, 1994), possível pela religião, através da instituição religiosa, enquanto forma de mediação entre

finito e infinito, vai além de uma instituição humana, produzida socialmente. É pela conexão com o sagrado que a esperança de superação das angústias herdadas dos últimos séculos preponderantemente racionalistas e mecanicistas se faz real.

Existe, atualmente, uma consciência profunda dos prejuízos ocasionados para a humanidade pela estreita e incompleta visão mecanicista da realidade, geradora de atitudes irresponsáveis, oportunistas, predatórias e antiéticas. Atualmente, é possível perceber com maior clareza a urgência de uma mudança de postura e de uma síntese do conhecimento que inclua a visão espiritual. (CAVALCANTI, 2000, p. 89).

A instituição religiosa tem assumido esta possibilidade de transformação ao abordar questões ecológicas e sociais, mostrando a necessidade da reconstrução de valores e ações, na tentativa de reverter o processo de dessacralização da vida e recriá-la, num contexto perto da realidade humana.

Nesta perspectiva, a religião supera tanto o *religare* – enquanto um reencontro com o sagrado – quanto o *relegere* (VALLET, 1996) – como um ato interior de recolhimento meditativo transcendente, numa nova leitura da vida – revelando-se numa reintegração do finito com o infinito, do real e do possível com o ideal, do cronológico com o eterno, do corpo com o cosmo. No entanto, é necessário ter claro que a instituição religiosa é um lugar com limites e estes limites podem interferir sobre a possibilidade de transcendência do ser humano, ao roubar o sensível e aquilo que não é mensurável, pois a instituição religiosa pode burocratizar o mistério (Kujawski; 1994) e pode acabar tomando-se um meio de apropriação e captura, um ópio desejado, ao invés de uma fronteira de resistência.

A própria construção de dogmas e normas rígidas, globalizantes, faz com que se perca o caráter comunitário, capaz de diferenciar as necessidades culturais e regionais. A possibilidade de exercer o poder e a dominação sobre a sujeição desejada de corpos submissos também é uma deturpação de crescimento individual através da instituição religiosa. A corrupção pela ganância, a imposição de mentiras numa pregação sobre a verdade, a exclusão por gênero, por raça e por recursos financeiros mesmo falando de igualdade, têm contaminado o conceito de instituição religiosa, criando longínquos atalhos que fazem nunca chegar ao destino.

O cristianismo, em suas diferentes formas de instituição, tem estado, em todas as suas formas, contaminado pelo exercício do poder. Vale usar como exemplo a história de Ramiro Reynaga, um líder indígena da Bolívia, por ocasião da visita do Papa àquele país em 1985.

Ele entregou ao Papa uma carta na qual, em nome dos indígenas, dizia: 'Nós, índios dos Andes e da América, decidimos aproveitar a sua visita para devolver-lhe a sua Bíblia, porque em cinco séculos ela não nos deu nem amor, nem paz, nem justiça. Por favor, Santidade, tome de novo sua Bíblia e devolve-a a nossos opressores, porque eles necessitam de seus preceitos morais mais do que nós. Desde a chegada de Cristóvão Colombo, se impôs à América, com força, uma cultura, uma língua, uma religião e valores próprios da Europa. A espada espanhola que de dia atacava e assassinava o corpo dos índios, de noite se convertia em cruz que atacava a alma Índia'. O Papa nada pôde dizer. Teve uma atitude digna: chorou. (BOFF, 1998, p. 76).

Destacar a relação dialética em que a instituição religiosa está inserida não é negar que o sagrado pode materializar-se nela. É possível identificarmos tanto a possibilidade de uma ação de captura e dominação quanto a possibilidade de resistência na instituição religiosa. Ela traz consigo a possibilidade de oferecer ao homem a ação de criar, de transcender, de resistir, o lugar do devir, a possibilidade de viver toda a corporeidade numa vida em abundância, através da religião e, por outro lado, pode exercer o seu inverso e aprisionar, submeter, criar desejos para poder exercer um controle mais efetivo, usando para isso mecanismos de um suposto religamento, roubando-lhe a liberdade e oprimindo o ser humano. Esta aparente contradição é a realidade da instituição religiosa, que evidencia-se tanto como resistência como captura.

4

CORPOREIDADE: Corpo e Sagrado

O corpo, conforme tratado na perspectiva de Foucault, é objeto de disputa de forças, para poder criar nele desejos e, assim, mantê-lo sob controle. Mas é, também, o local onde é possível haver resistência. Resistência ao entorpecimento dos sentidos, resistência à homogeneização da percepção, resistência à lógica do mercado na esfera da existência, resistência a todas as formas de controle e dominação.

Através da resistência se dá o momento criativo, o momento de renovação, de superação de limites e barreiras, a possibilidade de viver em abundância. Todos estes fatores são características do sagrado. Ver a busca por uma relação com o sagrado como constitutivo do corpo é ver o sensível, a emoção, a razão, a motricidade, num espaço inquestionavelmente complexo.

Por outro lado, a necessidade de uma relação com o sagrado não existe por si só, não tem vitalidade intrínseca, o seu espaço de manifestação não é necessariamente institucional nem cosmológico, podendo, inclusive, ser despotencializado pelo espaço institucional, pois a instituição é, muitas vezes, um local de disputa de forças, de canalização de poder, impondo muito mais um controle ao corpo, do que abrindo-lhe as possibilidades de transcendência.

O corpo em busca por uma relação com o sagrado pode ser pólo criador em seu trajeto de religação com o eterno e infinito. Este deveria ser o sentido de um corpo que se percebe espiritualizado e que se permite ser território do sagrado, não no sentido de perda de espaço, mas no sentido de conquista. O atributo de ser corpo e sua intrínseca motricidade nos dão a possibilidade de exercer resistência, quebrando os limites e permitindo ter consciência da importância, do devido respeito e da complexidade do corpo.

4.1

Corpo como Território do Sagrado

O corpo tem sido território, ao ser compreendido como posse de alguém ou de alguma instituição. Neste sentido, o corpo perde sua vitalidade, perde seu sentido de

superação, perde sua graça para atender às necessidades e desejos do outro. Este modelo de corpo-território tem sido utilizado nos diferentes segmentos da sociedade.

A sociedade soberana tinha a posse do corpo, assim como dos outros objetos. A sociedade disciplinar exercia seu poder sobre o corpo da mesma forma que exercia sobre as máquinas, era um território para ser docilizado. A sociedade de controle permite os desejos e sonhos que sejam convenientes às instituições, o corpo é livre para Ter. A relação de conquista de território continua bem evidente, pois as estratégias de marketing explícitas e implícitas (num bombardeio subliminar) nos faz interpretar que a intenção é que o corpo tenha um produto ou use uma marca ou utilize um determinado discurso e assim ostente que é um território e posse de alguém, de um pensador, de um estilo de vida, de uma instituição. A sociedade eclesiástica também vê o corpo como território. Lugar de conquistas. Há um poder exercendo sua força na direção do corpo, para que este se entregue, sem resistência, a um processo de ocupação-entrega do território corporal. O corpo até compra esta entrega, pagando um preço de castidade, preço de sujeição.

Ver o corpo como território, como palco de conquistas dos outros e de instituições é insuficiente. Estas forças presentes na sociedade, em direção ao corpo, não conseguem extinguir a possibilidade de resistência que o corpo apresenta. Esta força de resistência não é uma posse, não é algo que o corpo tem, ele é resistência. Então, ver o corpo território, não é ver sua entrega para a posse de outro, mas é ver o corpo espaço, que exerce a sua existência em direção ao eterno e infinito, coisas impossíveis nesta existência para quem se prende aos limites, às certezas, às conquistas de território.

O corpo território do sagrado é consciente, percebe-se como agente histórico, como espaço e tempo, como possibilidade, percebe-se como resistência e, por ter consciência de si, do outro e do mundo, consegue identificar a falta, pois esta precede a transcendência.

A falta não é o espaço vazio para ser completado com uma posse, mas é a oportunidade do salto em direção ao desconhecido, é a possibilidade de criação, é o momento de superar as certezas e os limites e, por isso, caminhar em direção ao eterno e infinito.

O corpo território do sagrado não é um corpo demarcado, cercado, fechado, mas é espaço infinito e tempo eterno. Quais são os limites do corpo? Corpo sem limites é o corpo território do sagrado. Não há restrição mecânica, nenhum portador de deficiência tem o direito de julgar-se impossibilitado de ser território do sagrado; primeiro, porque todos nós somos deficientes e carregamos nossas deficiências, embora alguns aparentem tê-las em maior ou menor grau; segundo, porque a aventura de ser corpo é uma aventura de superação, de realização, de conquistas interiores e, portanto, permitir-se ser espaço do infinito e ser tempo eterno, ser território do sagrado, é identificar que corpo não é apenas uma fantástica máquina ou que o espírito está distante da razão ou que corpo material e alma são entidades distintas, mas que a existência pode se permitir ser território do sagrado e, assim, ser mais, sem, necessariamente, ter mais.

Ver o corpo como território do sagrado, é buscar vê-lo em sua pluralidade, com a possibilidade de resistir e de transcender, num infinito de possibilidades e identificá-lo na condição de abertura ao infinito.

No livro *Corpo: território do sagrado*, Miranda (2000, p. 36) expõe, logo nas primeiras páginas, a preocupação em contextualizar o corpo contemporâneo: “nossa época sente-se estimulada a explorar o mistério da corporeidade” e diz que há uma violenta dessacralização do corpo, pois este tem sofrido as conseqüências dos mecanismos controladores da sociedade. Diz mais o autor, afirmando que há, hoje, duas necessidades básicas ao se estudar este tema.

- 1) Perceber, ouvir e escutar a linguagem do corpo, que é de desintegração de sistemas, de resistência, e identificar, no próprio corpo, o seu espaço, território do sagrado.
- 2) Na apropriação do termo corporeidade, fazer uma atualização ou, antes, um resgate urgente ao seu sentido mais amplo e entendê-lo em todas as suas possibilidades, identificando o sagrado como um constituinte sempre presente.

Neste processo de resgate da multidimensionalidade humana no corpo, há uma perda de seu significado, que “só pode ser recuperado restabelecendo-se a espiritualidade do corpo.” (LOWEN, 1995, p. 13).

O filósofo alemão Max Scheler, em sua obra intitulada *O lugar do homem no mundo (El puesto del hombre en el cosmos, 1989)* afirma que o que distingue o ser humano dos demais seres não se reduz a uma questão de grau (mais inteligência, mais sensibilidade, mais memória e coisas assim), mas é uma questão de espiritualidade. (MORAIS, 2002, p. 46).

Esta (re) descoberta na perspectiva do corpo território do sagrado, a sua necessidade de contato com o infinito e invisível, não significa, necessariamente, um retrocesso, uma vez que pode ser um não-regresso a um modelo arcaico de sagrado, mas, sim, de uma nova forma do sagrado (LIBÂNEO, 1996). Todavia, de uma ou outra forma, é o resgate deste constituinte do corpo o que realmente importa.

Ver o corpo é ver que “todo limite é ilusório e toda determinação é negação, se a determinação não está numa relação imediata com o indeterminado.” (DELEUZE, 1992, p. 156). Ver os limites físicos é ver apenas parte do objeto, por isso que aquele modelo de corpo máquina é apenas uma perspectiva e não a totalidade ao se propor um estudo do corpo, ao pretender-se buscar superar o visível e ver, no corpo, uma “complexidade de complexidades.” (JANA, 1995, p. 134).

A recuperação de sentido na existência humana e a identificação da complexidade que se dá no corpo implicam a recuperação do sagrado como seu constituinte. “A perda do contato com o sagrado é o surgimento da insignificação.” (SANTO, 1998, p. 28). Esta insignificação é também uma consequência do fato de que o ser humano se esqueceu que é corpo. Até mesmo a redução, a posse, o ter um corpo é fato esquecido, quanto mais exercer a abrangência de ser corpo.

O ser humano não conhece o próprio corpo nem sua psiquê em todos os seus aspectos; na realidade, embora se considerando o grande avanço científico dos últimos tempos, o homem faz pálida idéia das potencialidades adormecidas em seu aparato psicossomático. (MORAIS, 2001, p.114).

Se o corpo ficou reduzido à condição de objeto, à condição de território, ao ser possuído pelos outros, explicitando interesses reducionistas, é a partir da visão de corpo como território do sagrado que se percebe o sentido do atributo de ser corpo, a corporeidade. Assim é que:

se inicia um interesse maior pelo corpo humano como sendo humano. Isto quer dizer um corpo que experiencia, que sente, que pensa, que percebe, que tem consciência de si mesmo, assim como da presença dos outros. (VENÂNCIO, 2001, p.75).

O ser humano, em seu corpo, toma-se, então, sensível, revelado por diferentes formas de contemplação (BRAUNSTEIN, 2001), na real missão de ser corpo aos olhos da ciência. Assim, “desvendar os olhos para olhar atentamente o fenômeno corporeidade é adentrar o domínio do impreciso, do complexo, das imperfeições e da desordem do mundo real” (MOREIRA, 1995, p. 17), resgatando, dentre todas as suas possibilidades, o imanente aspecto da sacralidade.

Olhar na direção do corpo território do sagrado, resgatando a sacralidade, é olhar em direção ao corpo vivo. Que vida pode ser vivida a partir deste corpo sem limites?

O personagem central do cristianismo afirmou, a respeito de si mesmo, que sua existência deveria prover as pessoas de uma vida em abundância: “Eu vim para que tenham vida, e a tenham com abundância.” (SÃO JOÃO, 10, p. 10). Seria possível viver abundantemente havendo rejeição, desprezo ou privação sobre o corpo? O que representa o viver? Uso as palavras de Rousseau (1999, p. 15), ao dizer que

viver não é respirar, mas agir; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência. O homem que mais viveu não é o que contou maior número de anos, mas aquele que mais sentiu a vida.

Viver em abundância, então, deveria estar além do fisiológico, como gostaria o mecanicismo, deveria estar além do rito e do formal, como gostaria a sociedade eclesiástica, deveria estar além do signo, como gostaria a metafísica, deveria estar além do formal como gostaria a racionalidade econômica e financeira, deveria estar além da coisa desejante e consumidora como gostaria a sociedade de controle e deveria estar além do sujeito inerte e poço de conteúdos como gostaria a escola. Viver em abundância se refere a todas as dimensões de nosso ser. Desta forma, “cuidar do ser, implica devolver ao humano, o corpo que lhe falta” (MIRANDA, 2000, p. 34), é achar a palavra e a ação perdida, é construir e reconstruir.

Além disso, viver em abundância não prevê gênero, como se só alguns pudessem gozar desta abundância. O valor do corpo, nesta perspectiva, não está em ter, mas em exercer o ser. Não é o ser mais relevante do que o poder, do que o controle, do que a forma, do que a raça, do que as instituições, do que os movimentos?

O controle de tempo, espaço e movimento, com um sentido de economia e castração, presentes até mesmo no cristianismo, parecem estar ausentes nas palavras e atos de Jesus, o Cristo. Assim, cabe destacar o seguinte trecho: "então Jesus disse aos seus discípulos: 'Se alguém quer ser um dos meus seguidores, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me'." (SÃO MATEUS, 16, p. 24).

Quando Cristo afirma a condição, ele não está se referindo a um grupo de estranhos ou novos contatos, mas àqueles que já eram seus seguidores, o que desperta um questionamento centrado no negar-se. O negar-se, pelas palavras de Jesus, não é abrir mão da existência própria, nem ignorar os ideais pessoais. O amor próprio foi valorizado por Jesus. Ninguém deve considerar-se menor do que outra pessoa qualquer, mas o negar-se é ver-se na natureza, como parte dela e não consentir com os crimes contra o meio de existência; negar-se é não assumir o poder, mesmo que religioso, para controlar e manipular as pessoas, negar-se é ver no outro um outro eu, negar-se é abrir mão dos valores inerentes à dominação, negar-se é usar o amor no lugar da imposição, negar-se é não ver o corpo como território de posse, mas como espaço de transcendência, como território do sagrado.

Ao vemos as potencialidades do corpo como infinitas, entendemos por que a divindade assume a forma corpórea:

a dimensão da corporeidade vivida, significativa e expressiva caracteriza o homem e a distancia de outros animais. Todas as atividades humanas são realizadas e visíveis na corporeidade. É assim que a própria divindade, em todas as tradições teológicas, precisou tomar-se corporeidade para fazer-se visível, existencial. Tomar-se significa incorporar em seu modo de ser a realidade assumida, isto é, a corporeidade. (SANTIN, 1987, p. 50).

Também é possível identificar a intervenção corporal no processo de expiação no cristianismo. Isto não foi requerido, como intermediação de salvação aos homens nem antes, nem após a vida do Homem-Deus, como intermediação de salvação. Mas, num

processo de captura, a instituição religiosa exige sacrifícios corporais, roubando a essência da sacralidade no corpo e roubando a validade de sacrifício de Jesus, o Cristo, como diz Moreira (1995, p. 23):

Grande é o dilema que precisa ser explicado pelos teólogos que ainda exigem o corpo jardim fechado. O supremo sacrifício corporal já não foi feito por Cristo? A salvação não é graça de Deus, por intermédio de Cristo? Se há a continuidade da exigência de sacrifícios corporais, posso concluir que o supremo sacrifício de Cristo não foi suficiente.

Assim, há uma disputa sobre o corpo como se este pudesse ser ocupado, trocado, comercializado, num processo de captura, negando sua força de resistência e reforçando a idéia de corpo objeto, mas a intenção de ver a complexidade corporal, me faz perceber o corpo como território do sagrado como possibilidade de criação e de resistência, como corpo que exerce sua corporeidade.

4.2

Corporeidade, Motricidade e Resistência

Entendemos que o corpo não é apenas um conjunto de órgãos, mas, na realidade, configura-se como uma dimensão plural, aceitando a intenção do conceito de corporeidade. Corporeidade é o atributo de ser corpo, o que não permite que aceitemos parte dele como sendo o todo. Ser corpo pressupõe as condições para uma vida completa, sem privilégio de uma perspectiva do viver em detrimento de outra, quer seja em seu aspecto físico, quer seja em seus aspectos social ou espiritual. "A corporeidade não é o tema que vai salvar o mundo" (MOREIRA, 2001b), mas pode ser a forma de garantir uma condição mais completa de existência. Por isso, compreender a abrangência da corporeidade se mostra relevante e imprescindível para quem trabalha com o corpo, por não aceitá-lo reduzido com se fosse o todo e para não reduzi-lo, desejando a constante superação de suas possibilidades.

A corporeidade não pressupõe que todas as percepções estejam ativadas em todas as direções e dimensões, mas pretende compreender o corpo onde uma visão

perspectival não se sobreponha a outras possibilidades humanas, nem que absolutize o relativo, num mecanismo de apropriação indevida, fazendo desaparecer do humano algumas de suas características particulares.

Não podemos encarar o Homem sob uma perspectiva ou sob umas poucas; temos de encarar sob tantas perspectivas quantas a nossa cultura nos permite. Sem as hierarquizar, muito menos em função das nossas opiniões ou das nossas informações, e sem esquecermos que a mente só se pode desenvolver plena e equilibradamente se lhe fornecerem assuntos para refletir, diversificados e sob o maior número de formas possível. (TROVÃO DO ROSÁRIO, 1999, p. 49).

Esta visão contemporânea de corpo não pretende erradicar a supremacia da visão mecanicista de corpo, inaugurando a era espiritual, nem pretende identificar que o espírito sofre as conseqüências da matéria numa relação causal, mas reencontrar o significado de ser corpo, permitindo seu desenvolvimento pleno e equilibrado.

No Homem total (JANA, 1995), a corporeidade é traduzida pelo redescobrimto do sabor da vida, lembrando que o sabor (sensível) não está distante do saber (cognição) e, portanto, que razão e emoção não estão em hemisférios separados, mas se complementam, dando sentido ao viver. Não há fora ou dentro, mas uma complexidade em movimento.

Já vimos que corpo, como propõe a noção de corporeidade, não é território para ser disputado, para ser controlado, também não é espaço para ser localizado com um GPS (Global Positioning System), nem tempo para ser medido através de cronômetro, por anos, meses, dias, minutos e segundos. Em contraste à batalha do Ter, na conquista do Ser, o tempo deixa de ser cronológico para ser *kairológico*, vivido, aproveitado e existencializado. O espaço não é a minha posição em relação à virtualidade dos meridianos, mas a realidade de um lugar de existência. Superar o modelo circular de corpo para vê-lo numa espiralidade é tanto ousado como necessário, não só na construção de conceitos, como na prática educacional, na prática da educação física, na prática religiosa, no convívio social. Este é o trajeto de corpo transcendente que propõe a corporeidade.

Embora seja mais fácil tratar o corpo como coisa simples, parcial, pronto, é através da superação de possíveis confrontos, com a demanda de esforço, que

alcançaremos a prática da corporeidade, pois a corporeidade identifica que “o regresso ao corpo aparece como uma exigência ética.” (CUNHA e SILVA, 1999, p. 26).

A corporeidade é a quebra da simetria. Se fosse possível ver metade do corpo, não poderia, com esta visualização parcial, concluir sobre o todo. Primeiro, porque ver metade não me garantiria a compreensão total da metade vista (haveria de usar, no mínimo, outros sentidos para compreendê-la). Segundo, porque a estrutura simétrica e previsível não é suficiente para tratar o corpo, como pretendem as técnicas de docilização que acompanham a história. O corpo não é previsível, pois não conhecemos todas as suas possibilidades e porque aquilo que conhecemos não nos garante a certeza do que é desconhecido.

A corporeidade não trata daquilo que o corpo é ou daquilo que o corpo tem sido, pois não é um projeto acabado. O corpo vive um presente que constrói o futuro, mas sem a pretensão da conclusão. As possibilidades corporais não se esgotam. Olhar para o não visto que a corporeidade aponta, é permitir a fé e a razão caminharem juntas, é permitir saborear o saber e saber o sabor, é ser espetáculo e expectador, recriando uma unidade e integridade originais (BRAUNSTEIN, 2001) num espaço e num tempo chamado corpo.

O conceito de corporeidade evidencia que o corpo traz em si uma potência capaz de pequenas e grandes intervenções, através da motricidade: “O nosso corpo, como ser dotado de movimento em direção ao mundo, é condição de possibilidade, inteiramente nova, original e poderosa [...]” (SERGIO, 1987, p. 91).

Por isso que propor um trabalho sobre a corporeidade é também propor a motricidade, pois a originalidade da dinâmica existencial do corpo é a essência do discurso do próprio corpo. As explicações da matéria não deveriam rejeitar o espírito, mas permitir que as possibilidades e limitações revelassem sua co-existência através da motricidade.

A motricidade não é simplesmente a possibilidade de movimento ou deslocamento, mas o atributo de ser movimento e de resgatar a si mesmo:

Através do movimento, cada homem identifica-se e conta o seu passado, já que, como agora sabemos, a mente para determinar, após múltiplas e céleres escolhas, qual o gesto a realizar, buscou nos

registros arrecadados na memória as informações que o corpo lhe tinha transmitido. (TROVÃO DO ROSÁRIO, 1999, p. 43).

A educação física tem estado preocupada com a questão do movimento humano, entretanto, tem feito a opção por tratar do movimento isoladamente, causando uma percepção incompleta do movimento. Por isso, cabe ressaltar que

o reducionismo que a educação física tem sofrido, por entender o movimento como objeto de estudo, ao invés da pessoa que atua com todo o seu eu, [exercendo sua possibilidade] psico-socio-afetiva-cognitiva-motriz. (TRIGO, 2000, p.101).

Ao movimentar-se, tem, historicamente, estreitado a visão de corpo dentro de sua área de atuação tanto no âmbito da prática, quanto no âmbito da reflexão crítica e da produção de conceitos. Assim,

a dimensão conceitual da motricidade excede o simples processo espaço temporal, para situar-se em um processo de complexidade humana: cultural, simbólico, social, volitivo, afetivo, intelectual [...] e supostamente motor. O movimento é uma das manifestações da motricidade, que o transborda em complexidade. (TRIGO, 2000, p. 99).

Dentro do paradigma da corporeidade, a motricidade não é apenas imanência inconsciente, mas possibilidade de transcendência e meio para exercer, por completo, o atributo de ser corpo.

É a mobilidade e a motilidade do corpo que permitem o enriquecimento das percepções indispensáveis à estruturação do eu. Diminuir, mesmo abolir esta dinâmica veicular, fixar ao máximo as atitudes e os comportamentos, é perturbar gravemente a pessoa e lesar as suas faculdades de intervenção no real. (VIRILIO apud CUNHA e SILVA, 1999, p.162).

Assim, roubar a motricidade não seria a amputação de um membro, mas a docilização e o controle dos desejos e sonhos de um corpo. Então, se a corporeidade compreende a realidade da motricidade, é por ela que se faz possível um movimento de resistência às forças de controle da sociedade. Ao exercer resistência, é possível ter consciência das faltas e, a partir destas, pretender transcender, indo também em

direção ao eterno e infinito, exercendo, desta forma, a espiritualidade, que cabe dentro do conceito inicial de corporeidade. Isto não é um círculo sem fim, mas a evidência de que corporeidade, motricidade e resistência estão dentro de um mesmo contexto de sagrado, espiritualidade e transcendência, muito mais numa relação de complementaridade do que de causalidade. É o encontro da dimensão visível com a dimensão invisível do corpo (FEITOSA, 1999), para não aceitar a submissão incondicional do corpo às potências que pretendem controlá-lo, mas propondo um movimento de criação de resistência.

A possibilidade da existência de resistência independe das práticas de adestramento ou das tecnologias de poder, pois se a sociedade exerce ou pretende exercer uma relação de controle, pelo poder, basta a existência, segundo o conceito da corporeidade, para exercer resistência. Não é a cópia do modelo da física de ação e reação, pois não há necessária reciprocidade e igualdade de somatória de forças. Uma força de poder pode despertar inúmeras forças de resistência ou, por outro lado, um conjunto de forças, de poder, podem criar uma única força de resistência. O mais interessante deste conceito é que a força de captura coexiste com a força de resistência.

Se o poder exercido pela sociedade de controle está no sentido da vida e, portanto, do corpo, é também a partir do corpo que há o exercício da resistência: "Pelo corpo me apercebo do meu poder e do poder dos outros porque pelo corpo exerço o meu poder enquanto sobre ele se exerce o poder dos outros". (JANA, 1995, p. 85). Assim é que a motricidade se aproxima do conceito de resistência, pois é a motricidade, enquanto fenômeno de movimento intencional e espaço de identificação corporal, que garante a possibilidade de superação do controle que a sociedade pretende exercer.

A sociedade dispõe de dispositivos de controle (consumo, instituições religiosas, instituições de educação, entre outras) sobre o corpo, particularmente através da criação do desejo. Entretanto, ao propor o conceito e a prática do conceito de corporeidade e motricidade, em toda a sua abrangência, é possível estabelecer um movimento de resistência à docilização desejada que a sociedade de controle pretende instaurar ao ditar as regras que o corpo deve seguir. É neste movimento de resistência que renasce o corpo como possibilidade de ser transcendente e que pode estabelecer

uma relação com o sagrado. “É a motricidade que faz do ser humano um discípulo da possibilidade e, como tal, um ser livre e libertador”. (SERGIO apud FEITOSA, 1999, p. 94). Ao assegurar a liberdade do corpo, através da corporeidade e da motricidade, estamos resguardando a perspectiva de um ser humano completo, não dicotomizado, que permite-se estabelecer um relacionamento com o infinito e com o invisível num movimento de resistência aos limites físicos e temporais que a sociedade poderia instaurar sobre o corpo. Neste sentido, a resistência e a transcendência se associam à prática da corporeidade através da motricidade.

5

**ANÁLISE DE DISCURSO E O
DISCURSO DA CORPOREIDADE**

É possível identificar, na Educação Física contemporânea, um segmento que contempla um discurso sobre corporeidade, no qual há uma preocupação notadamente não reducionista de corpo.

Com a intenção de identificar o sentido deste discurso e em que medida ele aproxima ou afasta a idéia da busca pelo sagrado como componente do todo corporal, busquei uma proposta que fosse além da análise de conteúdo e que pudesse resgatar a relevância de vários componentes da construção do discurso e de seus significados. A Análise de Discurso (AD), conforme a proposta de Orlandi (1995, 1996, 1999, 2001), oferece um dispositivo de análise que atende a estas expectativas, por isso, proponho o uso deste procedimento ao analisar o discurso da corporeidade, o sentido de corpo para a Educação Física e em que medida a idéia da busca por uma relação com o sagrado faz parte do conceito de corpo.

A AD explicita uma preocupação em identificar um processo de interpretação que vai além do mecanicismo de resultados. Se o discurso da corporeidade propõe um conceito de corpo para além de um corpo mecânico, não caberia flexionar a sua interpretação a uma metodologia que atentasse apenas ao conteúdo. É necessário ir além do que as palavras significam. Nesta perspectiva, apenas interpretar o texto parece não ser suficiente. A intenção é compreender o funcionamento do texto, ou seja, como o texto produz sentido e qual é este sentido.

5.1

A Análise de Discurso

A Análise de Discurso, como seu próprio nome indica, não trata da língua, não trata da gramática, embora todas essas coisas lhe interessem. Ela trata do discurso. E a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a idéia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando. (ORLANDI, 1999, p. 15).

A AD não se restringe à descrição, nem à interpretação, mas busca “explicitar os processos de significação que trabalham o texto.” (ORLANDI, 1999, p. 27). Assim, é possível identificar alguns aspectos imanentes neste processo que não podem ser esquecidos nem negados: o inter-discurso e o não dito significam na mesma medida que o explícito e, por isso, este processo não se reduz a um mecanismo de revelação de conteúdo. O simbólico, o significado e o real atravessam o visível e o invisível do discurso, num sentido de aproximação e, por isso, devem ser considerados em um processo de análise. Esta aproximação entre o visível e o invisível revela uma relação de intimidade com o conceito de corpo, pois procura ir além dos limites físicos.

O percurso da AD propõe enxergar a língua dentro das condições de produção, observando sua relativa autonomia (BLIKSTEIN, 1994), a superação de um simples instrumento de comunicação (BRANDÃO, 1996) e a identificando como parte do processo histórico, rompendo com a relação idealista da linguagem. Neste processo, fica evidente o corte saussureano e a proposta para que a análise da língua quebre as definições positivistas de ordem semântica.

A confirmação de hipóteses, a constatação de um ponto de vista e a previsibilidade são questões descartadas na AD. Mas procura-se identificar e sustentar a estrutura, a forma, a regularidade, a falha, o equívoco e a contradição, não ignorando todo o contexto de construção do discurso.

Assim, fica claro que “a relação com a linguagem não é jamais inocente, não é uma relação com as evidências e poderá se situar face à articulação do simbólico com o político.” (ORLANDI, 1999, p. 95). “Saber que não há neutralidade nem mesmo no uso mais aparentemente cotidiano dos signos” (ORLANDI, 1999, p. 9) é, então, imprescindível.

Consciente da opacidade da linguagem, da não linearidade, da não neutralidade, a materialidade da língua se apresenta não como mensagem, mas como discurso e, a sua análise “visa fazer compreender como os objetos simbólicos produzem sentidos.” (ORLANDI, 1999, p. 26). Mas este sentido não é uma verdade absoluta explicitada por uma ‘chave de interpretação’. Tanto não assume esta inocência, que reconhece e trabalha na interpretação do silêncio também. Além de o próprio silêncio significar,

também “não há significação possível sem silêncio.” (ORLANDI, 1995, p. 37). A ausência de verbalização não é ausência de significado.

A intencionalidade da construção lingüística fica evidente tanto pelas escolhas como pelas rejeições, pelo que foi dito, pelo que não foi dito, pelo que poderia ser dito e não foi, então, a compreensão do sentido do discurso se evidencia no processo de significação, pois “as margens do dizer, do texto, também fazem parte dele.” (ORLANDI, 1999, p. 30).

O sujeito que vive sob as relações de poder, sob as relações de produção de desejo da sociedade, é o sujeito que constrói o discurso. Então, a relação de forças deve também ser compreendida como constituinte do processo de significação. Isto inclui a compreensão das condições de produção do discurso, vendo sua materialidade, sua formação social e o mecanismo imaginário. “O sentido não existe em si, mas é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio histórico em que as palavras são formadas”. (ORLANDI, 1999, p. 42).

A construção deste dispositivo de análise é constituída com a intenção de ver que as possibilidades de interpretação não estejam restritas e que nenhum ‘*a priori*’ faça parte do processo de análise.

A tarefa do analista de discurso não é: a) nem interpretar o texto como o faz o hermeneuta; b) nem descrever o texto. Tenho dito (ORLANDI, 1988) que o objetivo é compreender, ou seja, é explicitar os processos de significação que trabalham o texto: compreender como o texto produz sentidos, através de seus mecanismos de funcionamento. (ORLANDI, 1996, p. 88).

A AD está diretamente relacionada à definição da pergunta feita ao discurso. Neste confronto com a materialidade discursiva, não existem verdades, mas funcionamentos, o conteúdo fica em suspensão, sem um centramento ideológico por parte do analista. Esta suspensão é não refletir “apenas no sentido de reflexo, da imagem, da ideologia, mas refletir no sentido do pensar.” (ORLANDI, 1999, p. 61). O analista se coloca em uma “posição deslocada que lhe permite contemplar o processo de produção de sentidos em suas condições” para ver o discurso e não, o texto. (ORLANDI, 1999, p. 61).

Embora já tenham sido mencionados os elementos que permitirão a interpretação do significado no transcorrer do processo de análise do discurso, podemos sintetizar o procedimento em etapas. A primeira etapa é a definição da questão a ser levantada diante do material, se esta questão não estiver clara e precisa, o ponto de chegada poderá estar distante do objetivo do trabalho. A segunda etapa é a definição do corpus; sua relevância é evidente: “decidir o que faz parte do corpus já é decidir acerca de propriedades discursivas” (ORLANDI, 1999, p. 63); seu delineamento está vinculado ao objetivo da análise, não para demonstrar, mas para mostrar como o discurso funciona produzindo sentidos. A terceira etapa é o momento do pinçamento das unidades de significado do corpus; com as unidades de significado, será possível analisar o que é dito nesse objeto discursivo e o que é dito em outros discursos ou em outras condições de produção; esse é o momento de “converter a superfície lingüística, o dado empírico, de um discurso concreto, em um objeto teórico, isto é, um objeto lingüisticamente de-superficializado.” (ORLANDI, 1999, p. 66).

A quarta etapa é o momento de analisar a discursividade e identificar as famílias parafrásticas, sua repetição e confirmação ou negação, a maneira como a frequência reforça a idéia; também é o momento de considerar a ocorrência do silêncio. Na quinta etapa identifica-se o processo de significação por mecanismos como deslizamentos, metáforas e transferências; o processo de significação também compreende o interdiscurso, que é a relação do discurso com uma multiplicidade de discursos. Este é um processo dinâmico de ir ao discurso e voltar à teoria, construindo assim o processo de significação pelo dito e pelo não dito, no qual o silêncio também significa.

A sexta etapa é o estabelecimento do modo de funcionamento do discurso, no qual cabe a compreensão das relações de exclusão, inclusão, sustentação, oposição, migração de elementos de um discurso para outro e sua estruturação. A própria textualidade e a tipologia do discurso, embora não sejam a finalidade da AD, fazem parte da compreensão de seu modo de funcionamento. O sétimo e último passo tem a perspectiva de congruência, não como fechamento e encerramento, mas dentro da complexidade e infinitude do discurso, relacionar e concluir, pelos passos anteriores, sua significação. É um processo de síntese, no qual o significado transparece.

Talvez fosse dispensável reiterar que este processo aqui descrito em passos, na realidade, é dinâmico e flui entre a oscilação pendular e a continuidade.

Ver desta forma o discurso, enquanto processo dinâmico, superando o mecanicismo semântico e os limites do conteúdo, favorece a compreensão da análise do discurso da corporeidade.

5.2

A Análise de Discurso da Corporeidade

Para a análise de discurso da corporeidade e sua relação com a sacralidade, usaremos dois textos do livro *Educação Física & Esportes: perspectivas para o século XXI* (MOREIRA, 2001). Suas repetidas edições, atualmente na 10ª edição, e o fato de ser um texto usado como referência em vários concursos, justifica sua relevância na área de Educação Física, tanto na formação como na atualização profissional.

Na segunda parte deste livro, estão as “Perspectivas na Corporeidade”, em dois textos: “*Perspectivas na visão da corporeidade*”, de Silvino Santin e “*Consciência corporal e dimensionamento do futuro*”, de Regis de Moraes, os quais usaremos para a Análise de Discurso.

A questão levantada para a análise de discurso nestes textos versa sobre o que diz o discurso da corporeidade, em sua perspectiva para o século XXI.

A partir dos valores assegurados no discurso da corporeidade, buscamos a compreensão da suposta relação entre a corporeidade e o renascimento do sagrado, através de algumas questões iniciais: Como o discurso da Corporeidade, ao produzir significados para a compreensão de corpo, intersecciona o conceito de sagrado? Seria possível identificar no discurso da corporeidade alguns dos valores inerentes à relação com o Sagrado, indicando assim que o corpo completo é aquele que permite-se relacionar-se com o eterno e infinito? Em que medida o discurso sobre sagrado, ao tratar da corporeidade, é caminho para captura, como dispositivo de controle, ou de

transcendência, dando a oportunidade ao corpo, de exercer o viver em abundância? O discurso da corporeidade incluiria em seu conceito o corpo território do sagrado?

5.3

Unidades de Significado

A partir dos textos citados, selecionamos as unidades de significado e as transcrevemos a seguir. Elas seguem uma ordem numérica, seguindo a ordem em que aparecem no texto original. Os textos completos estão inseridos na seção 'Anexos', com as unidades de significado sublinhadas. Os quadros a seguir mostram, além da unidade de significado e seu respectivo número, uma síntese, indicando a idéia central daquela unidade. Estas tabelas servirão de base para a análise feita a seguir.

5.3.1

Unidades de significado extraídas do texto "Perspectivas na visão da Corporeidade"

| Número da unidade significado | Unidade de significado extraída do texto original | Síntese da unidade de significado |
|-------------------------------|--|---|
| 1 | "Falar em corporeidade parece simples. Mas que corporeidade?" | Corporeidade não é conceito simples |
| 2 | "Corporeidade é um conceito abstrato, indica a essência ou a natureza dos corpos". | Corporeidade e abstração |
| 3 | "A análise dos significados de corporeidade construídos pela filosofia e pelas ciências nos mostra a visão do conhecimento racional e científico do corpo, o que nem sempre corresponde à corporeidade vivida no cotidiano das pessoas". | Corporeidade científica e corporeidade vivida |

| | | |
|----|--|--|
| 4 | “Difícilmente alguém se pergunta sobre o significado do próprio corpo”. | Significado de corpo |
| 5 | “Pelo fato de as funções vitais da corporeidade...”. | Corporeidade e vida |
| 6 | “É assim que o homem cresce, vivendo o corpo distraidamente”. | Não percebermos o corpo |
| 7 | “Resta a esperança de que, um dia qualquer, a Educação Física seja compreendida como a cultura corporal”. | Educação Física e cultura corporal |
| 8 | “Agora, sim, a Educação Física e até o esporte são lembrados não propriamente para cultivar o corpo, mas para assegurar um desempenho corporal que favoreça o aprendizado de conteúdos intelectuais, dentro do espírito do velho ditado: <i>mens sana in corpore sano</i> ”. | Educação Física e desempenho corporal |
| 9 | “Esses fatos são lembrados com a intenção de mostrar como o homem espiritualizado e intelectualizado pouco valor atribui aos princípios da corporeidade”. | Mesmo o indivíduo espiritualizado e intelectualizado esquece o corpo |
| 10 | “Não se pode esquecer que foi dentro dessa atmosfera racionalizada que a Educação Física e os esportes foram pensados e praticados”. | Paradigmas da Educação Física |
| 11 | “Em todos esses perfis corporais aparecem claramente os traços de uma corporeidade submissa, disciplinada, desprezada, por vezes até abjeta. As dimensões corporais não passam de uma categoria de valores secundários na vida humana”. | Corpo submisso e disciplinado |
| 12 | “A imagem da corporeidade de nossa cultura racionalizada, cientificizada e industrializada em nada garante o cultivo do corpo, ao contrário, o reduz a um objeto de uso, um utensílio, uma ferramenta a ser usada segundo a vontade de cada um ou, o que é pior, conforme os interesses econômicos, políticos e ideológicos de outros grupos”. | Corpo objeto |

| | | |
|----|--|--|
| 13 | “De que maneira seria possível estabelecer uma imagem de corporeidade capaz de cultivar corpos humanos?”. | É possível humanizar a corporeidade? |
| 14 | “As ciências modernas vieram fortalecer a ideologia da racionalidade. Pela ciência atinge-se ou constrói-se o conhecimento objetivo, seguro e o único verdadeiro da realidade. A ciência seria construída sobre os fatos, os objetos, o mundo. Suas descobertas são as leis que resultam dos experimentos desenvolvidos com métodos seguros e eficazes, porque mensuráveis e demonstráveis”. | A ciência baseada na racionalidade |
| 15 | “Mas, desde a metade do século passado, começaram a surgir fortes questionamentos devido a esse processo único e monopolizador de cientificidade”. | Nova visão sobre ciência |
| 16 | “Essa situação torna-se dramática quando queremos estudar o corpo humano, já que facilmente ele pode ser reduzido a seus aspectos físicos ou quantitativos”. | O corpo pode ser reduzido com facilidade |
| 17 | “Em nenhum momento da história do conhecimento racional houve preocupação em definir o corpo humano a partir do próprio corpo”. | A racionalização distanciou o corpo dele mesmo |
| 18 | “As ciências modernas também não se preocupam diretamente com o corpo...O corpo humano não passa de uma máquina com reações químicas”. | O corpo ainda é visto como máquina |
| 19 | “A Educação Física recebe uma profunda inspiração dessa maneira de pensar o corpo humano”. | Como a Educação Física conceitua corpo |
| 20 | “Os movimentos alternativos... estão a exigir uma revisão de nosso modelo positivista de produção do conhecimento, não só quando se trata do ser humano, mas também em relação a todo o universo”. | Necessidade de rever conceitos |

| | | |
|----|---|--|
| 21 | “A Educação Física está diante dessas duas alternativas. Ou aperfeiçoa as técnicas do rendimento ou se arrisca pelos valores da estética. A decisão vai gerar conseqüências diferentes, senão opostas”. | O percurso da Educação Física apresenta uma bifurcação |
| 22 | “Os corpos ficam enclausurados nos horizontes estreitos de uma corporeidade colocada, às vezes, como o oposto do espiritual, outras vezes restrita ao individual e, na maioria dos casos, amarrada aos padrões das ciências experimentais”. | A corporeidade tem estado distante do espiritual |
| 23 | “Há preocupações em construir o corpo guerreiro, o corpo atleta, mas ainda não se pensou seriamente em cultivar o corpo humano. Essa tarefa precisa ser começada”. | Que corpo pretendemos? |
| 24 | “Estamos habituados a exigir que as palavras tenham sempre um conteúdo claro e preciso, é o cacoete da linguagem científica; ... Isso, provavelmente, não acontece com o termo corporeidade”. | Dificuldade em dar precisão à corporeidade |
| 25 | “A corporeidade deve – mais do que uma coisa a ser apreendida – significar um desafio para a imaginação e a criatividade”. | Corporeidade é desafio à imaginação e criação |
| 26 | “A corporeidade precisa ter a dignidade da ação sagrada e festiva e, ao mesmo tempo, a cotidianidade do esforço e do trabalho criativo”. | Corporeidade e comprometimento |
| 27 | “Para repensar e desenvolver a corporeidade é fundamental aprender a realidade corporal humana. Fica completamente descartado o hábito de entender o corpo a partir de elementos que vêm de fora ... A corporeidade humana deve ir além, precisa considerar a sensibilidade afetiva, as emoções, os sentimentos, os impulsos sensíveis, o senso estético etc.”. | Corporeidade requer a consideração do interior |
| 28 | “A corporeidade humana inspirada nessas linhas gerais precisa ser um desenvolvimento harmonioso como um concerto musical ou uma obra de arte”. | Corporeidade e obra de arte |

| | | |
|----|---|-----------------------------------|
| 29 | “A plenitude dessa corporeidade será vivida em primeiro lugar sob os signos da abundância. A corporeidade humana não pode ficar presa à satisfação de suas necessidades primárias. Essa instância faz parte da esfera animal. A corporeidade da abundância é aquela que se desenvolve liberta das leis da necessidade”. | Corporeidade e vida em abundância |
|----|---|-----------------------------------|

5.3.2

Unidades de significado extraídas do texto “Consciência Corporal e Dimensionamento do Futuro” (T-II)

| Número da unidade de significado | Unidade de significado extraída do texto original | Síntese da unidade de significado |
|----------------------------------|---|-------------------------------------|
| 1 | “A tematização da corporeidade é, em si mesma, complexa e mesmo insidiosa”. | Corporeidade não é conceito simples |
| 2 | “Uma coisa é a abordagem de um corpo que se esquadrinha observacional e laboratorialmente,... outra coisa muito distinta é voltarmos-nos sobre o corpo que somos e vivenciamos, no complexo horizonte da existencialização”. | Corpo observável e corpo vivido |
| 3 | “Eu não conheço, neste final de século, no qual nossas preocupações se voltam para os tempos vindouros, nenhum tema mais urgente ou relevante do que o da corporeidade”. | Relevância do tema corporeidade |
| 4 | “O corpo do homem está abrangido por ambas as mencionadas categorias. Ele é, simultaneamente, problemático e misterioso, pois que, podendo ser campo de esquadrinhamento e objeto de conhecimento, também é, em sua existencialização plena, manancial de mistérios”. | Corpo problema e corpo mistério |

| | | |
|----|--|---|
| 5 | "...fantástico <i>experimento cósmico</i> , que é o corpo. Complexos laboratórios bioquímicos...". | Corpo problema |
| 6 | "Ocorre, porém, que nossos corpos são, antes de tudo, o nosso primeiro e mais fundamental mistério... mas não há cientista, seguro do que faz, que ouse uma explicação sobre a própria centelha vital: o que nos mantém vivos?". | Corpo mistério |
| 7 | "Na linha da recíproca irredutibilidade entre corpo e consciência defendida por Descartes, encontramos na comum conversação cotidiana e também em textos que se querem científicos afirmações do tipo 'eu tenho um corpo' ou 'cabe à alma pilotar essa máquina sem inteligência que é o corpo'". | Ter corpo |
| 8 | "Somos (e não <i>temos</i>) um corpo. Somos um corpo como forma de presença no mundo.. De todo modo convém lembrar que a afirmação segundo a qual somos um corpo como presença no mundo não é restritiva". | Ser corpo |
| 9 | "Veremos que o corpo é consciente e, por isso, devemos falar em corpo/consciência; afinal, já não é lícito reduzirmos a noção de consciência à de raciocínio, uma vez que o corpo apresenta claramente uma consciência e uma sabedoria que não precisam de raciocínios". | Corpo consciente |
| 10 | "... <i>toda</i> atitude do ser humano é atitude corporal". | Atitude humana e atitude corporal |
| 11 | "Essa coisa de interioridade e exterioridade aparece-nos como artificial na compreensão do ser humano". | Corpo não é interior e exterior |
| 12 | "Dizemos nova concepção unitária em razão de ser especificamente filosófica e trazer as marcas históricas da filosofia do nosso século em diálogo com as ciências, pois, no mundo do Antigo Testamento bíblico a concepção propriamente hebraica de ser humano é já unitária". | A concepção unitária não é um conceito novo |

| | | |
|----|---|---|
| 13 | “... não se registra um dualismo (enquanto ruptura e separação), mas uma dialética cujos pólos (carne e espírito) se realizam e são superados pela totalidade e pela unidade do homem vivente”. | Dualismo e dialética |
| 14 | “... faz um caminho de volta às origens da concepção unitária de homem registrada pelo pensamento hebraico bíblico (do Velho Testamento). | Pensamento hebraico bíblico e concepção unitária |
| 15 | “Somos um corpo como forma de presença no mundo, e isso diz tudo. Interioridade e exterioridade são apenas categorias de pensamento de força didática, pois o que há é um corpo que pensa e agita a consciência e, simultaneamente, uma consciência que pensa e transfigura o corpo”. | Corpo não é interior e exterior |
| 16 | “Vejo essas coisas como grandes avanços dados por nosso século e que prometem, para os tempos do século XXI, amplas possibilidades no que diz respeito ao trato com a corporeidade”. | Século XXI e esperança para a corporeidade |
| 17 | “Sem dúvida, hoje, no Ocidente, estamos muito mais despertos para essas coisas. E apenas começamos a descobrir a consciência corporal”. | Consciência do corpo |
| 18 | “Eis por que os profissionais da corporeidade só têm diante de si um par de alternativas: ou seguem lidando com o corpo como se este fora simples coisa burra que se adentra ou despertam para o fato de sermos um corpo como forma de estar-no-mundo sensível e inteligentemente”. | O percurso da Educação Física apresenta uma bifurcação |
| 19 | “Se a segunda alternativa é aceita, o profissional tem que admitir sair da comodidade de rotinas e programas mecanicistas a fim de que inicie longo diálogo de aprendizagem com o corpo próprio e o alheio. No que me diz respeito, chamaria isso de espiritualização do corpo”. | O re-aprender sobre o corpo significa espiritualização do corpo |

| | | |
|----|---|---|
| 20 | <p>“Nossa grande esperança é que, no século XXI, lidemos com corpos espiritualizados – no sentido de enriquecidos por todas as nossas significações vitais e perspectivados em direção a significações que, na condição corpórea, não podemos constatar e apalpar, mas sobre as quais nossas mentes estarão mais livres para conjecturar e ter esperanças”.</p> | <p>Século XXI e esperança para a corporeidade</p> |
| 21 | <p>“... e o século XXI possa dar início ao espiritual vivido nas atitudes corporais”.</p> | <p>O espiritual nas atitudes corporais</p> |
| 22 | <p>“O estudioso da corporeidade tem que se interessar, em primeiro lugar, pelo corpo-objeto que interessa a anatomistas, fisiologistas e médicos... todavia, 'a posição absoluta de um só objeto é a morte da consciência', no sentido da paralisação de tudo o que o envolve, a ele se liga, explica-o e ultrapassa-o. Eis porque a nossa reflexão tem que se aprofundar na direção do corpo-sujeito”.</p> | <p>Mudar o foco de corpo-objeto para corpo-sujeito</p> |
| 23 | <p>“Vale dizer que na corporeidade encontramos a dimensão objetiva ...”.</p> | <p>A corporeidade não rivaliza com o conceito de corpo-objeto</p> |
| 24 | <p>“Tais ponderações põem-nos de novo perante uma de minhas afirmações iniciais: a de que, neste momento, dificilmente haveria tema mais importante para nosso crescimento reflexivo e prático do que o da corporeidade”.</p> | <p>Relevância do tema corporeidade</p> |
| 25 | <p>“... e os profissionais da corporeidade, os que ensinam e preparam bailarinos, treinam atletas, fazem preparação física, sentirão cada vez mais nitidamente a necessidade da reflexão filosófica sobre o seu quê-fazer...”.</p> | <p>Proximidade entre Filosofia e prática na corporeidade</p> |

5.4

A Análise dos Textos

A partir das unidades de significado extraídas do texto e da síntese das unidades de significado, é possível elaborar a análise dos textos. Ao cruzar e interligar as unidades de significado, é possível a repetição, a confirmação e a negação do que aborda a corporeidade, observando que há significado no silêncio, assim como no discurso dito. Os dois textos são analisados independentemente neste momento, havendo uma análise conjunta a seguir. O número entre parêntesis indica a unidade de significado.

5.4.1

Analisando o texto T-I

No texto “Perspectivas na visão da corporeidade” (T-I), identificamos uma preocupação inicial em constatar o que falta à corporeidade (unidades de significado 3/8/9/10/11/12/14/15/16/17/18), quer seja por compreensão historicamente tendenciosa sobre o significado de corpo, quer seja pelo paradigma científico que faz uma tradução de valor sobre o corpo, induzindo a um corpo submisso, docilizado, capturado pelas instituições, pelas forças da sociedade, reforçando assim a idéia de que é necessário questionar a corporeidade (1/4/6/13).

Este questionamento não se encerra numa mera reflexão de identificação do que falta, mas, pela constatação do que falta, é possível dar um passo além para criar um conceito. Este processo de criação não está distante de uma relação prática, pois, pela relação entre educação física e corpo (7/8/19/21), é dado o repensar o corpo, reforçando o papel da educação física como espaço para a busca pela compreensão do que é corpo.

A criação do conceito de corporeidade está grandemente reforçada no último terço das unidades de significado (20/22/23/24/25/26/27/28/29), o que nos faz entender o percurso do texto, para fazer o questionamento e então propor uma forma de compreensão do fenômeno corporeidade.

Considerando este percurso do texto, através das unidades de significado, pode-se constatar que é pela simplicidade (1) e pela abstração (2) do tema da corporeidade, embora elas não sejam necessariamente simultâneas, que nasce a angústia de como revelar a compreensão deste conceito (13). A questão sobre o corpo é que, ao estudá-lo, ele mesmo tem sido esquecido (17).

Quando percebemos que o conceito de corporeidade está carregado com os valores permitidos pela ciência clássica (3/16/18/19), constatamos que o corpo tem sido tratado como uma máquina construída por fatos e objetos (14), reduzindo a realidade do corpo vivo. Embora o corpo seja vital à existência humana (5), parece estar pouco percebido (4/6). Cabe, então, à Educação Física, enquanto área do conhecimento que se preocupa em entender o corpo, propor atividades que revelem uma compreensão não reducionista, mostrando uma percepção mais abrangente de corpo (7/8/10), já que se propõe a intervir nele.

A corporeidade aceita na cultura racionalizada, intelectualizada e mesmo espiritualizada, no sentido institucional, não consegue superar o reducionismo (9/11/12), pois está impregnada pelos valores da ciência clássica e pelas relações e disputas de poder. Assim, a cognição e a espiritualidade se mostram como tendo sido historicamente pólos de captura, embora pudessem ter sido usados num processo criativo, como pontos de resistência.

O questionamento sobre os valores da ciência clássica por diferentes áreas do conhecimento (15) abre as portas para que se faça também um questionamento sobre o significado de corpo (20). Este questionamento, a partir deste processo de mudança de valores dentro da ciência, em busca de um novo modelo, abre espaço para se questionar a maneira de olhar o corpo e propor alternativas para alcançar a superação do enclausuramento a que o corpo ficou submetido (22). Assim, é necessário tomar uma decisão sobre qual direção seguir: ou mantém-se o padrão antigo, vendo o corpo como máquina, analisando o seu rendimento, olhando para suas quantidades; ou olha-se o

corpo como um ser sensível e estético (21). Esta identificação de uma bifurcação, sobre qual caminho tomar, parece estar em acordo com uma postura de questionamento, identificando mais de uma possibilidade como resposta ao que é questionado.

Sempre houve uma preocupação com o corpo por parte das instituições detentoras de poder, mas já é o momento de mudar a perspectiva de preocupação (23). A preocupação em ter 'certeza' sobre a compreensão do termo corporeidade permeia o texto (1/2/24), mas esta compreensão deve ir além da apreensão, da certeza, dos limites, e tocar a imaginação, a criação, a alegria e o devaneio (25/26). É preciso descartar o hábito de comprometimento pelo que vem de fora (29) e perceber a relevância e grandeza do conceito de corporeidade (28).

Compreender a importância do conceito de corporeidade é questionar o seu sentido e ver que, o corpo deve viver uma vida em abundância. Não viver dessa forma implica na redução do viver (29). É também necessário ter consciência de que suprir as necessidades básicas do corpo não é prover vida em abundância.

Olhar para a corporeidade é olhar para a vida, e vida vivida plenamente pressupõe que seja vivida em abundância. Esta perspectiva para entender o corpo revela que devemos aceitar a possibilidade de superação, incentivar o desafio da criação e da imaginação e identificar o corpo tanto pelo visível como pelo invisível.

5.4.2

Analisando o texto T-II

No texto "Consciência corporal e dimensionamento do futuro" (T-II), é possível identificar um grande equilíbrio entre as quantidades das unidades de significado em seus diferentes agrupamentos de sentido.

Há, a princípio, um forte questionamento do que seja corpo e qual o sentido da corporeidade (1/7/10/11/15), revelando que não estamos despertos para o fato de que toda atitude é corporal, não é possível falar em razão ou emoção ou consciência como se estivessem distantes do corpo, também não cabe ao corpo a secção entre interior e

exterior. Tal questionamento é pertinente, no sentido de despertar a consciência da abrangência do que seja o corpo.

O questionamento inicial prossegue evidenciando dois aspectos da corporeidade. Se, por um lado, existe o corpo objeto, tendo sido hipervalorizado nos séculos recentes; há também o corpo existência, no qual se dá a maravilha da vida. Há o corpo problema, mensurável, quantificável e o corpo mistério, no qual não é possível conhecer todos os seus segredos. A consciência deste processo de diferenciação (2/4/5/6/8/9/13/22), que está evidente no início do texto, atravessa-o até o fim, para mostrar que o que nos convém, hoje, neste questionamento sobre corpo, não será alcançado num processo de dualismo, mas na realidade dialética da corporeidade.

A proposta de encarar a corporeidade como processo dialético é reforçada (3/16/17/20/21/24) ao evidenciar esta visão não reducionista de corpo como uma grande esperança e por isso se mostra relevante neste novo século, colocando em evidência a corporeidade como necessidade para o crescimento reflexivo e para a consciência do que é a existência.

Esta nova perspectiva para a compreensão da corporeidade remete a repensar a relação do corpo com o invisível, apontando para um renascimento de uma visão de corpo no qual não haja separações (12/14), como um renascimento da possibilidade de uma relação com o eterno e infinito fazerem parte da complexidade humana. Em outras palavras, seria a aproximação do corpo com sua possibilidade de espiritualidade (14/19/20/21) como caminho em direção ao ser completo e transcendente.

Fica evidente, neste texto, que os profissionais da corporeidade, incluindo aqui os professores de educação física, precisam estar despertados para a urgência desta compreensão teórica em suas práticas (18/19/25), tendo diante de si apenas dois caminhos: ou optam pela mesmice, numa repetição sem fim, num processo inerte, sem criação, alienante, facilitando o processo de controle dos corpos, ou avançam a fim de identificar o corpo como forma de estar no mundo, de forma sensível e racional, não usando as atividades que envolvem o corpo num sentido de captura e de redução, mas abrindo as portas à transcendência, através de uma prática consciente.

Como evidencia o texto, falar sobre corpo não é tarefa fácil (1) e o primeiro problema está em definir de que corpo se fala, pois tanto pode ser um objeto passível de observação, como pode ser a maneira de existir no mundo (2).

A busca pela compreensão do conceito de corporeidade se mostra extremamente relevante para os dias atuais (3). A corporeidade busca compreender o corpo, mas, ao permanecer nos padrões da ciência clássica, o corpo tem sido apenas um fantástico objeto. A mais perfeita máquina ainda fica aquém da funcionalidade física, química, matemática, biológica, psicológica do corpo objeto, mas tudo isso é um corpo problema (5/22).

De outra parte, não se pode ignorar o seu lado 'invisível', o seu inerente mistério (4/6). Se for visto como objeto, pode ser possuído – tenho um corpo - (7), mas, se for visto como mistério, individual e particular, ele pode ser fruído - sou corpo - (8). Não se trata de negar um modelo para estabelecer outro a partir da oposição mas, pela superação, ver que o corpo apresenta consciência (9), que modela e é modelada pelo corpo (14) e que toda atitude humana é uma atitude corporal (10).

O estudo sobre corpo que pretende ser rigoroso, não deve permitir nenhum tipo de redução, nem pelo interior nem pelo exterior, mas o profissional envolvido com a prática corporal deveria preocupar-se em ver a totalidade (11/13). Esta postura para ver a corporeidade, mesmo mostrando seu lado progressista (15/16), é também um retorno à percepção de totalidade de ser humano (12).

O profissional da corporeidade deve fazer a opção pelo caminho a seguir: ou o corpo é coisa que se adentra ou então é a forma de estar-no-mundo (18). Optando pela alternativa do corpo mistério, há o conseqüente compromisso de ver, no corpo, o lugar da criação, do devir, da espiritualização (18). Deve-se partir do corpo objeto, material, conhecido, para chegar ao corpo sujeito, consciente e misterioso (21).

Este renascimento da visão de corpo é, também, um renascer da compreensão da espiritualidade como componente do humano (12/18/19/20).

Sendo que toda prática traz em si uma construção teórica, este é o momento de se conscientizar os profissionais da corporeidade sobre qual é a base teórica na qual edifica-se a prática contemporânea da Educação Física e, com isto, facilitar a tomada de consciência sobre a necessidade da reflexão filosófica sobre o "que fazer" na prática da

corporeidade (24). Isto inclui ver o corpo mistério, com seus sonhos, suas frustrações, suas alegrias, sua ansiedade em estabelecer uma relação com o sagrado e também ver o corpo problema, que pode ser quantificado e racionalizado.

5.4.3

Analisando os dois textos (T-I e T-II)

É oportuno destacar que a proposta do livro, de acordo com as palavras de Moreira, na *Apresentação*, é ressaltar que não vivemos mais dentro de verdades absolutas e estáticas, mas dentro de um período de crise e, nesta crise, dá-se a oportunidade de mudança. Dentro deste contexto de renovação na Educação Física, surge a idéia de “oferecer possibilidades de desvendar o futuro” (MOREIRA, 2001, p. 9) através dos textos que compõem o livro. Mesmo sendo “propiciada total liberdade aos professores redatores dos textos, não sendo imposta uma diretriz fechada, tanto metodológica como em função da cobrança de posturas ideológicas [...]” (MOREIRA, 2001, p. 10), é de se esperar que os textos visualizem uma postura de perspectivas inovadoras, que estimulem os profissionais a renovar e a transformar seus conceitos, num processo de renascimento, de acordo com o paradigma contemporâneo de ciência, que admite ver o fenômeno da corporeidade como a expressão da complexidade humana.

Falar em perspectivas para um novo século remete à idéia de novidade. Da mesma forma que o século será novo, que as idéias e as práticas sejam igualmente renovadas. Se a premissa da *Apresentação*, conforme exposta no livro, aborda o atual momento como sendo constituído por uma crise e que a crise é a condição para a oportunidade de mudança, então, os textos em questão deverão tratar dessas oportunidades e de como intervir para uma transformação nos conceitos e práticas da Educação Física.

Particularmente nos textos relativos ao tema corporeidade, a perspectiva é que estes textos proponham a superação do modelo tradicional de corpo, para que, ao

trabalhar com o corpo, o próprio corpo não fique esquecido e que a mecânica e as certezas não continuem ultrapassando o humano do corpo como tem sido até aqui. Desta forma, há coerência entre os textos usados para análise e a proposta do livro, em buscar uma superação do modelo até aqui usado (T-I-11/14/18/19; T-II-2/7) e propor uma nova maneira de ver o corpo de acordo com um novo modelo de ciência (T-I-15/21; T-II-6/8/15).

A idéia inicial dos dois textos é deixar claro que tratar de corpo não é uma proposta simples, mas complexa e abstrata, por mais concreta que seja e deixar claro sobre qual conceito de corporeidade se fala (T-I-1/2; T-II-1).

Uma das preocupações, ao tratar do tema da corporeidade, é resgatar a existência humana no corpo (T-I-3; T-II-2). A idéia do Ter prevalecendo sobre a do Ser invadiu o conceito de corpo e isto tem fundamentado, também, as práticas de atividades físicas. A Educação Física foi construída historicamente como uma das formas de agenciamento para se adestrar, dominar e docilizar os corpos, não medindo esforços, ao permitir que as tecnologias de poder usassem o corpo como máquina para ser adestrada e controlada (T-I-8/10/11/12; T-II-7).

Se a premissa da apresentação do livro evidencia que este é o momento da falta, da crise, também é o momento de sua conseqüente superação, num movimento de criação e resgate da totalidade corporal. Dentro deste conceito, cabe a intervenção filosófica, recriando o conceito de corpo. Assim, a perspectiva para a Educação Física durante o novo século baseia-se em não se permitir ser o local da captura de corpos, mas ter consciência da necessidade de superar o atual modelo e questionar 'como a minha intervenção dá a oportunidade para o desenvolvimento do corpo', 'Como posso ir além do corpo-objeto' (T-I-13; T-II-21). Evidenciando assim a preocupação da Educação Física em entender sua possibilidade de permitir que os corpos sejam corpos em toda sua complexidade, superando os reducionismos que têm carregado a prática da Educação Física. Isto reforça o pensamento de Freire (2000), ao afirmar que, na difícil tarefa de definir o que seja Educação Física, talvez a melhor opção seja dizer que deveria ser 'ensinar a ser corpo'.

Neste momento no qual a compreensão do corpo se mostra para além de suas reduções (T-I-16/24; T-II-14), o profissional se defronta, necessariamente, com uma

bifurcação, surgindo a questão sobre qual caminho seguir. Esta bifurcação é bem definida nos dois textos e propõe como um dos caminhos possíveis a inércia, a manutenção de relação de dominação sobre os corpos, agenciando controle e reduzindo sua possibilidade criativa, numa visão de corpo como coisa, exercendo, assim, o poder de captura sobre o corpo. O outro caminho possível é ver o corpo como humano, sensível, que transpõe os limites quantitativos (T-I-22; T-II-17) e que pode, assim, exercer resistência aos agenciamentos de poder. Os dois textos apontam para a consciência da liberdade de escolha que temos e evidenciam que negar a possibilidade do mistério é optar pelo processo de captura.

Na expectativa que se faça a opção pelo percurso do respeito, da transcendência, da resistência, da superação, os dois textos apontam para este novo caminho e para a relevância deste tema, permitindo identificar, na corporeidade, a possibilidade de ver o corpo sujeito (T-II-21) e, assim, permitir que este desafio sustente uma prática aberta à imaginação e à criatividade (T-I-25/26). Nesta visão de corpo, renasce a visão unitária de ser humano (T-II-12), segundo a qual o espiritual vivido nas atitudes corporais é a grande esperança para o século XXI (T-II-19, 20).

A mesma idéia apresentada no início dos textos, sobre a relevância do tema, é retomada no final dos textos, com o reforço de esperança, para que a prática incorpore a teoria, pela sua necessidade, nesta reconstrução do 'objeto' de intervenção da Educação Física, o corpo (T-I-28, 29; T-II-23, 24). Esta proposta de repensar as atividades motoras, por estes dois textos, revela uma mesma linha de pensamento com a proposta do livro, pois procura antever perspectivas para um novo século. Perspectivas inovadoras condizem com uma proposta para um novo século. Assim, a reconstrução do conceito de corpo se mostra urgente.

Se aceitarmos que seja função da Educação Física ensinar o corpo a ser corpo, cabe então a ela, bem como aos demais profissionais da corporeidade, a consciência do que tem sido feito ao corpo e participar desta reconstrução teórica e prática.

Um discurso que se mostrasse conservador, preferindo manter os valores atuais, por certo não se mostraria coerente com as perspectivas para o século XXI. Neste sentido, os textos apresentam perspectivas complementares entre si sobre a relevância do tema, sobre a necessidade de se reconstruir conceitos, sobre a importância de se

fazer a escolha que permita à Educação Física superar o modelo de dispositivo de poder para controlar os corpos e trilhar uma nova prática no tratamento com o corpo, mostrando que a busca pela superação de limites pode ser livre, que a fé e a razão não rivalizem numa relação de excludência, que a busca por uma relação com o sagrado possa ser uma possibilidade real. Estas perspectivas estão em harmonia com a proposta do livro.

Os textos analisados propõem a compreensão de corpo pela compreensão da existência, como prerrogativa de corpo. Os textos não dizem que seja necessário evitar o caráter objetual do corpo, pelo contrário, reforçam a idéia de que o lado quantitativo deva ser primeiramente compreendido, mas este primeiro passo não revela a compreensão completa do significado de corpo e, assim, o invisível, o qualitativo, o eterno, o sensível devem ser considerados dentro da complexidade humana para se compreender o corpo e propor atividades motoras que não reduzam o corpo apenas ao físico.

Entender o fenômeno da existência humana, o corpo, pressupõe ver sua pluralidade e singularidade, sua materialidade e sua espiritualidade, sua individualidade e sua sociabilidade, seu tempo cronológico e *kairológico*, sua evidência e seu mistério, suas poses e seus desejos, nada deveria ser esquecido.

O ser humano pode transcender os limites impostos por paredes, por dogmatismos, por absolutismos, por instituições de poder, por limites de tempo, por limites circunstanciais e se projetar para uma instância de infinitudes. Esta possibilidade humana é possível pela compreensão de que o tempo passado é um presente já vivido e o futuro é o presente a chegar, e que a liberdade, a esperança, os pensamentos e os sonhos não podem ser dominados por bandeiras invasoras, que pretensamente anseiem por tomar posse de um território. Esta condição, num movimento de resistência, não é exatamente o que gostariam as Potências dominadoras e as instituições que exercem forças de opressão, por isso tentou-se, por diferentes formas, exterminar os pólos de resistência da vida, estabelecendo novas e desejadas formas de controle. Mas a corporeidade revela a sua complexidade e sua abrangência. Ao se defrontar com o conceito plural de ser humano, o sagrado desponta como virtualidade real e a possibilidade de relação com o sagrado pode ser compreendida como

possibilidade de criação e de superação. O ideal de ver e sentir o eterno, infinito e invisível dá condições ao humano para ir além e buscar viver a vida em abundância, dando sentido à existência. Esta é a intenção da construção do conceito de corporeidade: respeitar e permitir sua complexidade.

5.5

Aspectos da Corporeidade e do Sagrado

A partir da intenção de se estabelecer uma relação entre o conceito de corporeidade e o sagrado e do que foi apresentado no capítulo três, podemos levantar uma série de aspectos sobre o sagrado. Estes aspectos e também os aspectos evidenciados nos dois textos analisados são destacados a seguir com o intuito de uma confrontação conceitual entre si. Desta forma, é possível propor as seguintes tabelas, nas quais se delineiam convergências conceituais entre corporeidade e sagrado. Querer provar alguma hipótese a partir desta tabela é exatamente o que não pretendo, tanto por não aceitar a causalidade como proposta deste trabalho, como por não ter a intenção de transformar em verdade universal aquilo que pode ser apenas particular. Proponho, primeiramente, a tabela com aspectos extraídos a partir da análise do primeiro texto e, a seguir, outra tabela com os aspectos extraídos a partir do segundo texto. Por fim, há uma tabela em que é possível visualizar uma relação entre os conceitos extraídos dos dois textos entre si e, destes, com alguns aspectos extraídos a partir do conceito de sagrado proposto pelos autores visitados.

Assim, a partir da terceira tabela, é possível inferir uma relação de intersecção entre alguns aspectos do sagrado e os aspectos da corporeidade, segundo os textos em questão.

Se a criação, a imaginação e o sonho são pressupostos de uma relação com o sagrado e se ver o invisível remete diretamente a um processo criativo, então, o discurso da corporeidade propõe inequivocamente que a criação, a imaginação e o sonho façam parte de uma prática corporal, ao propor que o corpo seja vivido como uma

possibilidade de mudança. O corpo que aprende, neste sentido, não é simplesmente um repetidor de ações.

A necessidade criada, ou alimentada, de um relacionamento com o sagrado pode surgir a partir da constatação de ausência, da falta, como num momento de crise. O caminhar em direção ao sagrado ilumina um trajeto em direção a uma superação de uma determinada condição. Neste processo de superação, há um resgate de possibilidades de ultrapassar a crise. A superação, para a corporeidade, não é a eliminação de um adversário, mas a superação dos limites que reduzem a existência, para que a vida seja vivida em abundância. Não seria possível tratar da busca por um relacionamento com o sagrado sem aceitar, como pressuposto, a vida. Assim, também, não é possível, pelo menos nesta nossa existência, tratar da corporeidade sem vida. Por isso não se aceita, no discurso da corporeidade, nenhum tipo de redução da vida, seja por exclusão, seja por gênero, seja por racismo, seja por preconceito, pois isto remete a uma redução da vida em sua totalidade.

Para se alcançar o ideal de um contato com o sagrado, é necessário reaprender valores, reaprender prioridades, num processo constante de renascer com aquele ideal. Se o conceito e a prática da corporeidade não necessitassem de constantes revisitações, num processo de destruir e reconstruir, retomando seus objetivos, valores, intenções, esta prática estaria morta e, portanto, não seria corporeidade.

Toda metáfora em relação ao corpo corre o risco, se for tomada como universalizante, de reduzir sua complexidade. Então, falar em corpo templo, conforme o item 6 das tabelas a seguir, pode dar a impressão de construção física. Tijolo e argamassa parecem ser suficientes, mas não é este o sentido do corpo templo. Primeiro, porque um templo deve ser uma obra de arte, uma criação. Segundo, porque cada visita ao templo deve marcar uma experiência nova, novos pedidos, novas gratidões, novas situações. Também porque aquele lugar sagrado representa o caminho de comunhão com o eterno e com o infinito. Estas justificativas já seriam suficientes para compreender que corpo templo não é uma redução, mas uma metáfora que reforça o ideal transcendente no conceito da corporeidade.

Se o rito tem um caráter individual pelo significado para o praticante e pelo motivo que o leva a estar envolvido naquela atividade, normalmente ele ocorre em um meio

social, conforme o item 7 das tabelas a seguir. Não seria possível compreender a totalidade da busca por uma relação com o sagrado se fosse levado em conta apenas o aspecto individual; tampouco, se fosse considerado apenas o aspecto social. Mesmo que o social seja uma criação, é neste contexto que ocorre a maioria dos ritos. O corpo não pode ser entendido, completamente, se estiver isolado, este modelo de busca pela compreensão do corpo já está evidente como insuficiente e parcial.

O corpo é lugar de encontro, conforme o item 8 das tabelas a seguir, quer seja consigo mesmo, quer seja com o infinito e eterno, quer seja com o outro. Este encontro reforça a importância do encontro do sentido da vida, pois não seria possível estabelecer sentido para a existência no isolamento.

Por fim, uma vida plena, como propõe o discurso da corporeidade, é uma vida vivida sem reduções, sem recortes, sem limitações. E, pelo reencontro da complexidade humana, incluindo aqui a relação com o sagrado, é possível tratar do viver em abundância, pressupondo-se a liberdade do corpo.

Estabelecer estas linhas de convergência entre os aspectos do sagrado e da corporeidade, apenas fará sentido se os profissionais da corporeidade conseguirem estabelecer uma prática que inclua estas perspectivas em suas práticas, rejeitando os atalhos que propõem o controle e a redução do corpo num processo de captura.

5.5.1

Aspectos da corporeidade a partir dos textos

Apresentamos, a seguir, alguns aspectos que se mostram relevantes ao estudarmos o tema Corporeidade, a partir dos textos considerados na análise e a partir dos valores estabelecidos pelo sagrado. Ao mesmo tempo em que estes aspectos apresentam um caminho de dualidades, também apresentam uma perspectiva de complexidade. Podemos ver a dualidade, por exemplo, em trechos que reforçam a ideia de que, para entender o corpo, precisamos identificar o dentro e o fora do corpo, como sendo o individual e o social, e podemos identificar a complexidade com base em textos

que identificam o mistério, o infinito e a incerteza como componentes do todo corporal. Propomos, inicialmente, então, a tabela 1, onde identificamos os Aspectos da Corporeidade extraídos do texto *Perspectivas na visão da corporeidade* (T-I). A seguir, está a tabela 2, com os Aspectos da Corporeidade extraídos do texto *Consciência corporal e dimensionamento do futuro* (T-II) e, por fim, a tabela 3, na qual retomamos os aspectos da corporeidade a partir dos dois textos analisados, juntamente com os aspectos do sagrado, extraídos do conceito de sagrado apresentado previamente. O número indicado entre parêntesis na coluna *Aspectos da Corporeidade*, indica a unidade de significado extraída do texto, a partir do qual, no processo de análise, constituímos tais aspectos.

Tabela 1 – Aspectos da Corporeidade a partir de T-I

| Nº | Aspectos da Corporeidade a partir de T-I |
|----|--|
| 01 | o corpo, como possibilidade de mudança, é um corpo que cria, que imagina, que inventa, que sonha (25/26). |
| 02 | há a necessidade de superar o modelo corpo-máquina, corpo-resultado (7/25). |
| 03 | perceber o corpo é perceber a vida vivida (3/5/13/23/24/29). |
| 04 | há a necessidade de se rever o conceito de corpo, ao compreender a corporeidade, para propor alternativas (20). |
| 05 | Corpo não é constituído exclusivamente pelo que vem de fora, nem exclusivamente pelo que vem de dentro, não é apenas altar ou, em relação de exclusão, apenas oferta (27). |
| 06 | o templo não é uma simples construção, é uma obra de arte que se faz de acesso ao sagrado (28). |
| 07 | ao questionar o significado do corpo, identifica-se o dentro e o fora, o individual e o social (4). |
| 08 | o corpo é o local de encontro, de prazer, de alegria (26). |
| 09 | questionar o corpo é ver o invisível, aceitar o mistério, a incerteza como componente da existência (22/24). |
| 10 | entender a corporeidade é encontrar um sentido à vida, superando o modelo corpo-máquina (18/6). |
| 11 | o corpo pressupõe vida e, para não reduzi-lo, é necessário ver a vida em abundância (23/29). |
| 12 | vida abundante é vida livre; livre para escolher o que acompanhará o conceito de corporeidade (21). |

Tabela 2 – Aspectos da Corporeidade a partir de T- II

| Nº | Aspectos da Corporeidade a partir de T- II |
|----|---|
| 01 | é preciso retomar um longo diálogo de aprendizagem com o corpo, ver sua disposição em superar como parte do processo criativo; o lugar do devir (13). |
| 02 | a esperança de um trato mais humanizado em relação ao corpo, é a esperança da superação de um modelo reducionista de corpo (10/17). |
| 03 | Toda atitude é corporal e corpo pressupõe vida (2/18). |
| 04 | a visão da corporeidade é uma visão que retoma a totalidade humana. O renascimento da complexidade e totalidade humana (12/14). |
| 05 | o corpo consciente é o corpo com intenção, onde sacrifício não significa um rito repetitivo e involuntário (11/15). |
| 06 | o reconhecimento de um corpo espiritualizado é a identificação do corpo como caminho de transcendência (19/20/21). |
| 07 | o corpo em atividade física não é o corpo esquecido de si e envolto pela sociedade, mas é o individual, o corpo sujeito (22). |
| 08 | o corpo deve abrir espaço não apenas para encontro, mas para um reencontro com o espiritual (12/14). |
| 09 | o corpo é problema e mistério. o corpo é o primeiro e o mais fundamental mistério (4/6). |
| 10 | se defrontar com o corpo e decidir seguir o caminho da complexidade, é ver sentido na existência (8/18/20). |
| 11 | é pelo reencontro da espiritualidade no humano que se identifica a possibilidade de um viver abundante (19). |
| 12 | a prática da corporeidade requer uma prática que transponha os limites das repetições e que esteja aberta à liberdade (21/24/25). |

A partir da compreensão da relação dos textos anteriormente citados (T-I e T-II), da identificação dos aspectos que configuram a corporeidade nestes textos, e dos aspectos que constroem o conceito de sagrado, encontramos, entre os valores imanentes à corporeidade, o renascimento de valores transcendentais, que remetem o

corpo a uma realidade que não está condicionada aos limites de tempo e do espaço da existência. Estes valores transcendentais que se mostram bem presentes no trato com o sagrado, revelam-se indispensáveis ao se estudar o corpo de forma não dicotômica. Não se pode aceitar o corpo por esta perspectiva, como se fosse apenas um ser social ou apenas um ser cognitivo. Somos, também, seres emocionais e espirituais. A tabela 3 nos permite identificar a proximidade entre os aspectos que compõem o conceito de Sagrado com os aspectos que compõem a corporeidade a partir dos textos analisados. Desta proximidade podemos concluir este trabalho, tratando do discurso da corporeidade e do renascimento do sagrado.

Tabela 3 – Aspectos do Sagrado em Relação às Tabelas de Aspectos da Corporeidade a partir de T - I e de T – II

| Nº | Aspectos do Sagrado | Aspectos da Corporeidade a partir de T-I | Aspectos da Corporeidade a partir de T-II |
|----|-----------------------------------|--|---|
| 01 | CRIAR IMAGINAR | O corpo, como possibilidade de mudança, é um corpo que cria, que imagina, que inventa, que sonha (25/26). | É preciso retomar um longo diálogo de aprendizagem com o corpo, ver sua disposição em superar como parte do processo criativo; o lugar do devir (13). |
| 02 | SUPERAR VENCER | há a necessidade de superar o modelo corpo-máquina, corpo-resultado (7/25). | a esperança de um trato mais humanizado em relação ao corpo, é a esperança da superação de um modelo reducionista de corpo (10/17). |
| 03 | VIDA | perceber o corpo é perceber a vida vivida (3/5/13/23/24/29). | toda atitude é corporal e corpo pressupõe vida (2/18). |
| 04 | RENASCER RECOMEÇAR | há a necessidade de se rever o conceito de corpo, ao compreender a corporeidade, para propor alternativas (20). | a visão da corporeidade é uma visão que retoma a totalidade humana. O renascimento da complexidade e totalidade humana (12/14). |
| 05 | CORPO ALTAR CORPO OFERTA | corpo não é constituído exclusivamente pelo que vem de fora, nem exclusivamente pelo que vem de dentro, não é apenas altar ou, em relação de exclusão, apenas oferta (27). | o corpo consciente é o corpo com intenção, onde sacrifício não significa um rito repetitivo e involuntário (11/15). |
| 06 | CORPO TEMPLO LUGAR SAGRADO | o templo não é uma simples construção, é uma obra de arte que se faz de acesso ao sagrado (28). | o reconhecimento de um corpo espiritualizado é a identificação do corpo como caminho de transcendência (19/20/21). |
| 07 | INDIVIDUAL SOCIAL | ao questionar o significado do corpo, identifica-se o dentro e o fora, o individual e o social (4). | o corpo em atividade física não é o corpo esquecido de si e envolto pela sociedade, mas é o individual, o corpo sujeito (22). |
| 08 | FESTAS RELIGIOSAS ENCONTROS | o corpo é o local de encontro, de prazer, de alegria (26). | o corpo deve abrir espaço não apenas para encontro, mas para um reencontro com o espiritual (12/14). |
| 09 | MISTÉRIO | questionar o corpo é ver o invisível, aceitar o mistério, a incerteza como componente da existência (22/24). | o corpo é problema e mistério. o corpo é o primeiro e o mais fundamental mistério (4/6). |
| 10 | SENTIDO VIDA | DA entender a corporeidade é encontrar um sentido à vida, superando o modelo corpo-máquina (18/6). | se defrontar com o corpo e decidir seguir o caminho da complexidade, é ver sentido na existência (8/18/20). |
| 11 | ABUNDÂNCIA | o corpo pressupõe vida e para não reduzi-lo, é necessário ver a vida em abundância (23/29). | é pelo reencontro da espiritualidade no humano que se identifica a possibilidade de um viver abundante (19). |
| 12 | LIBERDADE | vida abundante é vida livre; livre para escolher o que acompanhará o conceito de corporeidade (21). | a prática da corporeidade requer uma prática que transponha os limites das repetições e que esteja aberta à liberdade (21/24/25). |

5.6

O Discurso da Corporeidade e o Renascimento do Sagrado

Dentro do contexto da Educação Física contemporânea, é possível identificar uma tendência que tem contemplado e participado da construção de um aumento de frequência e de intensidade do discurso sobre corporeidade, no qual a responsabilidade do conceito não está circunscrita a uma teoria, mas alcança, explicitamente, a prática. A corporeidade não pretende falar e propor o fato de ser corpo como uma experiência para ser controlada e determinada pelo interesse de outras pessoas ou instituições, mas como experiência que resista à intenção de captura como forma de estar no mundo, como território sem fronteiras e aberto à possibilidade do infinito.

Compreender a abrangência deste conceito tem se mostrado relevante na formação, na reciclagem e na contratação de profissionais de Educação Física. A prática e a construção teórica não devem apontar na direção de apenas uma das possibilidades do ser humano, pois uma perspectiva unidirecional exclui a pluralidade requerida para que se compreenda o corpo completamente. Assim, a Educação Física, hoje, apresenta uma tendência, num sentido de resistência, de propor uma prática não reducionista de corpo.

Se a Educação Física pretende tratar de corpo superando sua limitada materialidade, aceitando que o impossível começa a fazer parte da realidade quando é sonhado, imaginado, criado, parece evidente que começa a abrir a perspectiva de compreender o corpo como tendo sentimentos e carregando os sentimentos e sonhos em todas as suas ações. "A recusa em reduzir a vida à articulação dos fenômenos metabólicos de natureza físico-química reabilita a alma como lugar do indizível e do inexplicável." (CUNHA, 1999, p. 63).

Sinto-me instigado, por provocações conceituais como esta última, a tentar compreender um pouco mais a abrangência do conceito de corporeidade. Neste sentido, tenho direcionado meu percurso acadêmico a fim de localizar o lugar do

indizível e aceitar o que seja inexplicável na constituição de uma visão não reducionista de corpo.

A busca por uma relação com o sagrado, o eterno e o infinito, mostra-se evidente nesta perspectiva. Ao olhar para o perfeito virtual, busco a realização concreta como perfeição e, ao olhar para o transcendente, consigo superar os limites desta existência. Se a nova ordem mundial me provoca a repartir a responsabilidade social, se, na escola, não pretendo formar repetidores de gestos, se pretendo romper com as injustiças, se é possível falar em pedagogia do amor, tudo isto é reforçado pela intenção em romper com os limites das dimensões desta existência e ousar olhar e contemplar o sagrado.

Então, corpo e sagrado não são conceitos distantes. Pelo contrário, tentou-se criar uma distância entre os dois conceitos, mas, ao retomarmos o que seja a totalidade da existência, possível pela corporeidade, reencontramos a possibilidade da busca pelo eterno e infinito, num renascer do sagrado, através da corporeidade, materializada em seus discursos.

“A religiosidade, isto é, a abertura ao mistério e ao infinito faz parte integrante da própria natureza humana.” (JANA, 1995, p. 170). Se até aqui a relação entre corporeidade e sagrado parece não estar carregada pela possibilidade de uma leitura enviesada, o conceito de religiosidade, enquanto uma institucionalização de aspectos inerentes ao ser humano parece macular a beleza e a simplicidade da relação com o sagrado.

Se entender como se dá a constituição do conceito de corpo, através da história, revela-se fundamentalmente importante, igualmente importante é entender o sentido da instituição, em direção ao corpo, através de seus mecanismos de intervenção, através da história. Por isso, compreender a articulação entre sociedade soberana, sociedade disciplinar e sociedade de controle se mostra relevante tanto para distinguir o papel do corpo visto pela instituição, como território onde ficam evidentes seus limites, como também pelo próprio corpo, onde então aparecem suas infinitas possibilidades, num movimento de resistência à captura que se tenta impor.

Se a abertura ao mistério completa a experiência humana e permite a transcendência, a busca por uma relação com o sagrado, através da instituição, acaba por delimitar e impor o percurso, criando e controlando os estágios da transcendência,

traduzindo o indizível, através de ritos e mitos. Mas se a instituição religiosa tende a ser lugar de captura, também teria condições de ser seu inverso e abrir um caminho de novas possibilidades e experiências, mostrando que a essência da religiosidade é o religamento com o sagrado, sem a necessidade de seguir o caminho de outras instituições que exercem controle, fazendo assim uma nova leitura do sentido da vida.

Desta forma, os dois textos propõem enxergar o corpo espiritualizado (T-I-22; T-II-19/20/21), não para ver uma fumacinha fora da máquina humana, mas para visualizar o corpo que transcende, criativo e livre. Este corpo espiritualizado exerce um viver em abundância, sabe o sentido da relação EU-TU e tem consciência de suas possibilidades para poder exercer sua liberdade e sua potência de resistência. Exercer a liberdade e a potência de resistência garante ao corpo uma força que não se sujeita ao controle das instituições. Assim, se a vida pode ser capturada pela força exercida pela instituição, havendo um conseqüente rompimento na relação com o sagrado, o renascimento da importância desta relação parece restabelecer o sentido mais abrangente da complexidade da corporeidade, pois restabelece aquilo que a instituição pretende, por vezes, roubar.

Compreender a corporeidade desta forma revela a consciência dos caminhos que estão diante de nós (T-I-21; T-II-18) enquanto profissionais da corporeidade. Dentre as possibilidades diante de nossa prática ou assumimos um mecanismo de controle sobre os outros corpos, estabelecendo um desejo de submissão pelo controle, propondo um modelo inatingível (T-I-11/19), institucionalizando a alegria e reduzindo o prazer da atividade física aos limites da ginástica, roubando daquilo que era arte criativa, espontânea e intencional um prazer natural, ou, então, abrimos a possibilidade de um renascer conceitual e prático, revendo valores, possibilidades e limites, através do trato com o próximo, devolvendo-lhe a esperança e a liberdade, colaborando na constituição de corpos libertos dos efeitos trágicos do reducionismo (T-II-16), dando-lhe a oportunidade de relacionar-se com o eterno e infinito.

O renascimento do espiritual no humano, possível pela religião, mas não necessariamente pela instituição religiosa, vai ao encontro da superação dos estreitos limites a que o corpo ficou submetido. A prática da corporeidade deve caminhar, portanto, justamente em direção a um resgate desta espiritualidade (T-I-22; T-II-16/20)

não poupando ao corpo um viver em abundância (T-I-29). O viver em abundância não é um viver com o foco exclusivamente no individual, numa relação EU-EU, mas é estar realizado e completo, consciente da relação EU-TU (TU/eterno; TU/semelhante; TU/natureza) como condição ao ser mais.

Se há, por um lado, a consciência de que absolutizar o ato de criação é um grande risco, pois não deveríamos universalizar o particular, impondo submissão a uma linha de pensamento, a uma metodologia de pesquisa ou a uma prática pedagógica, há, por outro lado, a plena consciência da urgência de se fazer propagar a idéia de um renascimento de valores que alcancem o infinito, numa dicotômica relação. Esta relação aceita a superação como possível e provoca um reencontro do humano com seu sentido de existência. Este tipo de relação assume a corporeidade em toda a sua abrangência, a qual inclui relações com o sagrado, com seus pares, consigo mesmo e com a natureza. Esta relação permite criar um movimento de resistência aos interesses institucionais, libertando o corpo do controle que sofre em todas as esferas da sociedade.

Os profissionais da corporeidade devem estar conscientes da importância que o renascimento do sagrado pode exercer em sua prática profissional. O discurso da corporeidade é um convincente convite para que este renascer faça parte do conceito de corpo e das práticas corporais. Esta importância não se resume às alterações no âmbito do discurso, mas em toda a prática e na conseqüente construção de valores que acompanha toda a prática. É esta mudança que se faz necessária nas atividades corporais.

Não precisamos identificar alterações inconseqüentes ou impensadas, mas precisamos alterar tanto os conceitos, como a prática para construir, através da Educação Física, um corpo completo. Se a opção por fazer uso da relação com o sagrado pode nos fazer exercer a existência de forma mais completa, minorando as diferenças, as exclusões, os preconceitos, as rejeições e as guerras e se substituir tais atos por compaixão, amor, proximidade, respeito fará de nós seres mais completos, por que ousaríamos recusar esta possibilidade?

Quando a sociedade clama por valores mais justos e quando o discurso da corporeidade proclama uma compreensão do ser humano de forma mais completa, a

mesma questão parece ser abordada. Inferimos disto que o renascimento do sagrado, além de estar presente no discurso da corporeidade, mostra-se urgente e relevante neste início de milênio. Precisamos compreender melhor a abrangência da corporeidade e também as infinitas possibilidades que a relação com o sagrado pode proporcionar e assim, oferecer um viver abundante através de nossa prática da corporeidade.

6

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAM, R. *Caos: criatividade e o retorno do sagrado*. São Paulo: Cultrix, 1994.
- ASSMANN, H. *Paradigmas educacionais e corporeidade*. Piracicaba: Ed. da UNIMEP, 1995.
- BETHENCOURT, F. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV a XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BÍBLIA sagrada. Rio de Janeiro, Imprensa Bíblica Nacional, 1981. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida.
- BINGEMER, M. C. L. A sedução do sagrado. In: CALIMAN, C. *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BLIKSTEIN, I. Intertextualidade e polifonia: o discurso do plano "Brasil novo" In: BARROS, D. P. *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin Mikhail*. São Paulo: Edusp, 1994. p. 45-48.
- _____. *Kaspar Hauser, ou a fabricação da realidade*. São Paulo: Cultrix, 1985.
- BOFF, L. *Nova era: a civilização planetária*. São Paulo: Ática, 1998.
- BRANDÃO, Helena H. N. *Introdução à análise do discurso*. Campinas, Editora da Unicamp, 1996.
- BRAUNSTEIN, F. *O lugar do corpo na cultura ocidental*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- BRINER, B. *Lições de liderança de Jesus*. Campinas: United Press, 2000.
- BRITO, E. J. C. O cristianismo e a civilização planetária In: QUEIROZ, J. et al. *Interfaces do sagrado: em véspera de milênio*. São Paulo: Olho d'água, 1996.
- BUBER, M. *Eu e tu*. São Paulo: Centauro, 2001.
- CAILLOIS, R. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1963.
- CAVALCANTI, R. *O Retorno do sagrado*. São Paulo, Cultrix, 2000.
- CRESPI, F. *A experiência religiosa na pós modernidade*. Bauru: Edusc, 1999.
- CUNHA E SILVA, P. *O lugar do corpo: elementos para uma cartografia fractal*. Lisboa, Instituto Piaget, 1999.
- CURY, A. J. *O mestre da sensibilidade: análise da inteligência de Cristo*. São Paulo: Academia de Inteligência, 2000. v.2.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.
- _____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DURKHEIM, E. *Formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

- ELIADE, M. *Origens: história e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992a.
- _____. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992b.
- FEITOSA, A. M. Ciência da motricidade humana. In: SÉRGIO, M. et al. *O sentido e a acção*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Os anormais: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FREIRE, J. B. A educação física na atualidade. In: SEMINÁRIO DE EDUCAÇÃO FÍSICA DO INSTITUTO ADVENTISTA SÃO PAULO, 1., 2000. Hortolândia.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIL, J. *Metamorfoses do corpo*. Lisboa: Regra do Jogo, 1980.
- GUSDORF, G. *Tratado de metafísica*. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1960.
- HALUZA-DELAY, R. Green fire and religious spirit. *Journal of Experiential Education*, v. 23, n. 3, p. 143-149, 2000.
- HAMMERMEISTER, J. Does Spirituality make a difference? Psychosocial and health related characteristics of spiritual well-being. *American Journal of Health Education*, v. 32, n. 5, p. 293-297, 2001.
- HARDT, M. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HOBBS, T. *Leviatã ou matéria: forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).
- JANA, J. E. A. *Para uma teoria do corpo humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- KUJAWSKI, G. M. *O sagrado existe*. São Paulo: Ática, 1994.
- LACERDA, Y. C. M. O. *Saúde e espiritualidade na atividade corporal*. 1999. Tese (Doutorado) - Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 1999.

- LANDIS, B. J. Uncertainty, spiritual well-being, and psychosocial adjustment of chronic illness. *Issues in Mental Health Nursing*, v. 17, n. 3, p. 217-231, 1996.
- LEVINAS, E. *Do sagrado ao santo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- LIBÂNEO, J. B. *Ser cristão em tempos de nova era*. São Paulo: Paulus, 1996.
- LIMA, W. M. Corpo e pós-modernidade. *Impulso: Revista de Ciências Sociais e Humanas*, Piracicaba, v. 12, n. 29, 2001.
- LOWEN, A. *A espiritualidade do corpo: bioenergética para a beleza e a harmonia*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- MALINOWSKI, B. *Ciência, magia e religião*. Barcelona: Ariel, 1982.
- MIRANDA, E. E. *Corpo: território do sagrado*. São Paulo: Loyola, 2000.
- MONDIN, B. *Quem é Deus? elementos de teologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 1997.
- MORAIS, R. *Espiritualidade e educação*. Campinas: Allan Kardec, 2002.
- MORAIS, R. Harmonização motora e qualidade de vida In: MOREIRA, W. W.; SIMÕES, R. (Orgs.). *Esporte como fator de qualidade de vida*. Piracicaba: Ed. da Unimep, 2002.
- _____. Consciência corporal e dimensionamento do futuro. In: MOREIRA, W. (Org.). *Educação Física & Esportes: perspectivas para o século XXI*. Campinas: Papirus, 2001.
- _____. *Stress existencial e sentido da vida*. São Paulo: Loyola, 1997.
- MOREIRA, W. (Org.). *Educação Física & esportes: perspectivas para o século XXI*. Campinas: Papirus, 2001.
- _____. Corpo presente num olhar panorâmico. In: _____. (Org.). *Corpo presente*. Campinas: Papirus, 1995.
- _____. Qualidade de vida: como enfrentar esse desafio? In: MOREIRA, W. W.; SIMÕES, R. (Orgs.). *Qualidade de vida: complexidade e educação*. Campinas: Papirus, 2001a.
- _____. *Corporeidade é !!!!!!!* Piracicaba, 2001b. (mimeo).
- MORIN, E. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.
- _____. *A inteligência da complexidade*. São Paulo: Peirópolis, 2000.
- MULLER, R. P. O corpo em movimento: mortos e deuses na dança de São Gonçalo. *Cadernos CERU/USP*, São Paulo, n.12, 2001.
- NEWBERG, A. *Why God won't go away*. New York: Ballantine Books, 2001.

ORLANDI, E. P. Efeitos do verbal sobre o não-verbal. *Rua: Revista do Nudetri*, Campinas, n.1, p. 35-47, 1995.

_____. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis: Vozes, 1996.

ORLANDI, E. P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.

_____. *Discurso e texto: formação e circulação dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2001.

OTTO, R. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.

PADEN, W. E. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzchianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

ROUSSEAU, J. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SANT'ANNA, D. Transformações do corpo: controle de si e uso dos prazeres In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. L.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzchianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. Corpo, ética e cultura. In: BRUHNS, H. (Org.). *O corpo e o lúdico: ciclo de debates lazer e motricidade*. Campinas: Autores Associados, 2000.

SANTIN, S. *Educação Física: uma abordagem filosófica da corporeidade*. Ijuí: Ed. da Unijuí, 1987.

_____. Perspectivas na visão da corporeidade. In: MOREIRA, Wagner (Org.). *Educação Física & esportes: perspectivas para o século XXI*. Campinas: Papirus, 2001.

SANTO, R. C. E. *O renascimento do sagrado na educação*. Campinas: Papirus, 1998.

SCHERER, M. Is school the place for spirituality? *Educational Leadership*, v. 56, n. 4, 1998.

SÉRGIO, M. *Para uma epistemologia da motricidade humana*. Lisboa: Compendium, 1987.

_____. et al. *O sentido e a acção*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

SOARES, C. L. *Imagens da educação no corpo: estudo a partir da ginástica francesa no século XIX*. Campinas: Autores Associados, 1998.

TRIGO, E. (Coord.). *Fundamentos de la motricidad: aspectos teóricos, prácticos y didáticos*. Madrid, Gymnos, 2000.

TROVÃO DO ROSÁRIO, A. A motricidade humana e a educação. In: SÉRGIO, M. et al. *O sentido e a acção*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

VALLE, E. *Psicología e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998.

VALLET, O. *As religiões do mundo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

VENÂNCIO, S. Corporeidade e suas dimensões ontológicas In: VOTRE, S. J. (Org.). *Imaginário & representações sociais em Educação Física, esporte e lazer*. Rio de Janeiro: Ed. da Gama Filho, 2001.

INSTRUMENTO PARTICULAR DE LICENÇA DE REPRODUÇÃO DE TEXTO

M. R. CORNACCHIA LIVRARIA E EDITORA LTDA.

Pelo presente instrumento de licença, que entre si fazem **M. R. CORNACCHIA LIVRARIA E EDITORA LTDA**, empresa estabelecida na cidade de Campinas, São Paulo, na Rua Dr. Gabriel Penteado, 253, inscrita no CNPJ sob nº 48.181754/0001-11, neste ato representada por um de seus sócios conforme preceitua o Contrato Social, aqui denominada **LICENCIADORA**, e de outro lado, **LEONARDO TAVARES MARTINS**, brasileiro, residente e domiciliado, na Rua Dois, 56, Condomínio Seranila – Monte Mor SP, inscrito no CPF sob nº 079.642.488-80, aqui denominado **LICENCIADA**, têm entre si, justo e acertado o que abaixo segue.

I –

Tendo em vista que a **LICENCIADORA** é a concessionária dos direitos autorais das obras **EDUCAÇÃO FÍSICA & ESPORTES: PERSPECTIVAS PARA O SÉCULO XXI**, coletânea organizada por WAGNER WEY MOREIRA.

II –

Considerando que a **LICENCIADA** tem interesse em reproduzir os textos abaixo indicados, que integra a obra, descrita no inciso I, em língua portuguesa.

Texto:

- *COSNCIÊNCIA CORPORAL E DIMENSIONAMENTO DO FUTURO* – JOÃO F. REGIS DE MORAIS
- *PERSPECTIVAS NA VISÃO DA CORPOREIDADE* – SILVINO SANTIN, inseridos na obra **EDUCAÇÃO FÍSICA & ESPORTES: PERSPECTIVAS PARA O SÉCULO XXI**.

III –

A **LICENCIADORA** concede a licença para reprodução dos textos supra mencionados, com as seguintes condições:

- a) seja efetuada a referência completa da obra da qual se extraiu o texto, com todo os dados dos Autores e Editora, ora **LICENCIADORA**.
- b) que a licença seja utilizada exclusivamente para reprodução dos texto no anexo a dissertação de mestrado.
- c) licença só tem validade no território nacional.

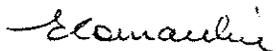
11 

IV -

Fica eleito, desde já, o foro da Comarca de Campinas, Estado de São Paulo, Brasil para dirimir qualquer controvérsia relativa ao presente instrumento, que é regido pelas leis brasileiras.

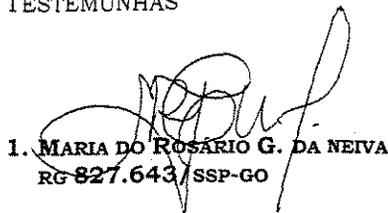
E por estarem justas, acertadas as partes assinam o presente instrumento, em 2 (duas) vias de igual teor, na presença de 2 (duas) testemunhas, para a mesma finalidade, ficando desde já autorizado pelas partes o registro do mesmo perante os órgãos competentes.

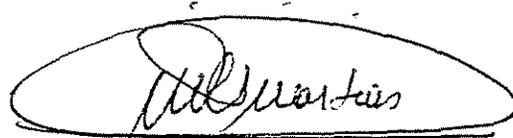
Campinas, 04 de junho de 2003


M. R. CORNACCHIA LIVRARIA E EDITORA LTDA
ELIANE CAMARGO CORNACCHIA


LEONARDO TAVARES MARTINS
MESTRANDO

TESTEMUNHAS


1. MARIA DO ROSÁRIO G. DA NEIVA
RG 827.643/SSP-GO


2. MARCIA CRISTINA TEIXEIRA
RG: 16 297 247

ANEXO A

Texto I: Perspectivas na Visão da Corporeidade

Capítulo 1

PERSPECTIVAS NA VISÃO DA CORPOREIDADE

Silvino Santin
Universidade Federal de Santa Maria

1. Que corporeidade?

Falar em corporeidade parece simples. Mas que corporeidade?

Sempre que nós podemos expressar alguma coisa através de um termo ou de um conceito, sentimo-nos aliviados, pois julgamos ter certeza do que se está falando e, ainda, estamos seguros de que os outros nos entendem. É o que parece estar acontecendo com o termo corporeidade. Pela facilidade com que o termo entrou na linguagem acadêmica, tem-se a impressão de que ele significa alguma coisa com muita precisão e clareza, assim como dizemos, por exemplo, a palavra água. Quando dizemos água, todos pensam a mesma coisa, pelo menos é assim que habitualmente se acredita. Portanto, ao ser pronunciado o termo corporeidade, todos acreditam dizer e pensar a mesma realidade.

Essa confiança do domínio sobre o significado objetivo e unívoco de corporeidade aparece quando passamos a definir e a descrever suas propriedades específicas. Não há dúvidas de que, ao nos referirmos à água, podemos descrever sua estrutura atômica e molecular, avaliar suas qualidades calóricas, definir seus componentes químicos etc. Esse mes-

mo procedimento, às vezes, é transferido com facilidade para outros conceitos como o de corporeidade. Dessa maneira procura-se estabelecer seus aspectos filosóficos, sociológicos e psicológicos ou garantir os padrões de normalidade ou anormalidade. Essa transferência será legítima? Os conceitos de água e corporeidade pertencem à mesma categoria gramatical? Sem dúvida, não. Água é um conceito concreto, um objeto material concreto. Corporeidade é um conceito abstrato, indica a essência ou a natureza dos corpos. O dicionário define a corporeidade como "natureza de corpo" ou "estado corporal".

Fica claro, então, que os procedimentos de transferência, acima referidos, não podem ser legítimos. Precisamos, portanto, pensar mais profundamente o que significa corporeidade. Por isso, a pergunta: que corporeidade?

Como atingir o significado ou os possíveis significados de corporeidade? O hábito de recorrer ao sentido dicionarizado não esclarece muito. As definições dos manuais fornecem-nos os aspectos inteligíveis e o domínio científico da corporeidade. A etimologia mostra-nos sua raiz latina. Corporeidade é um derivado de corpo que, por sua vez, significa a parte material dos seres animados ou, também, o organismo humano, oposto ao espírito, à alma.

É interessante observar que a definição de corpo, quando se trata de corpo humano, acrescenta de maneira explícita sua distinção com o espírito ou com a alma. A corporeidade, dentro dessa ótica, é entendida como o oposto da espiritualidade. A corporeidade passa a ser um conceito que diz respeito a algo material.

A língua portuguesa mantém em seu vocabulário a raiz grega para designar simplesmente os aspectos corporais, como doenças somáticas, ou para mostrar a unidade dos aspectos opostos, como caracteres psicossomáticos.

Poderíamos, ainda, recorrer às diferentes formulações da questão da corporeidade pela filosofia contemporânea. Jean Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty, por exemplo, situam a corporeidade como a dimensão ontológica da situação do homem como ser no mundo. Horkheimer aproveita os recursos da língua alemã e aprofunda a compreensão de corporeidade através da distinção entre corpo físico — *körper* — e corpo vivo — *leib*.

A análise dos significados de corporeidade construídos pela filosofia e pelas ciências nos mostra a visão do conhecimento racional e científico do corpo, o que nem sempre corresponde à corporeidade vivida no cotidiano das pessoas. O importante é buscar o significado da corporeidade socializada.

2. A corporeidade e os homens

A compreensão da corporeidade através de conceitos e definições de manuais precisa ser completada pela observação das imagens de corpo que se constroem no imaginário social que, em última instância, são as que determinam a vivência corporal.

Muito antes do pensamento lógico-racional e das ciências experimentais, o homem fazia a experiência existencial do corpo. Muito antes dos conceitos e dos conhecimentos científicos de corpo, cada indivíduo constrói para si mesmo uma imagem de corpo a partir de sua experiência pessoal. Ainda hoje, a bem da verdade, a maioria das pessoas não tem uma compreensão científica do próprio corpo, mas possui uma imagem do corpo elaborada não a partir dos conhecimentos aprendidos na escola e sim através da maneira de vivê-lo.

A experiência corporal aconteceu, e em geral continua acontecendo, de maneira espontânea sem nenhum concurso das explicações científicas. Dificilmente alguém se pergunta sobre o significado do próprio corpo. Quando as pessoas começam a ultrapassar os limites da mera experiência corporal e passam a olhar o corpo, esse olhar se dá dentro da ótica das imagens corporais existentes na ordem social. A imagem de corpo não surge das experiências existenciais da vida pessoal, ao contrário, a primeira imagem consciente de corpo que cada um constrói obedece aos modelos impostos pelos valores culturais vigentes.

Pelo fato de as funções vitais da corporeidade desenvolverem-se de maneira espontânea não há maior preocupação com elas, dando-lhes pouca atenção, a não ser no momento em que aparecem problemas ou disfunções. Não há, nem mesmo, a preocupação com o regime alimentar; segue-se, em geral, a orientação dos clichês da propaganda de produtos das indústrias de alimentação e não das necessidades de nutrição do organismo.

É assim que o homem cresce, vivendo o corpo distraidamente. Sua atenção, desde muito cedo, é atraída, estimulada e dirigida para o desenvolvimento da inteligência. Pouco se sabe sobre a maneira de cultivar o corpo, tanto que a Educação Física quase não existe para as instituições pré-escolares e, em muitos casos, também para as primeiras séries do primeiro grau. Desde quando as atividades recreativas são sinônimo de Educação Física? E será mesmo que a iniciação esportiva e as práticas esportivas garantem a Educação Física?

Quando acontece o despertar da sexualidade as coisas ficam ainda mais complicadas. Os educadores entram em pânico ou preferem desconhecer. O adolescente é entregue a sua própria sorte ou fica à mercê daqueles que, provavelmente, tiveram as mais desastrosas e desvirtuadas experiências de sexualidade. Resta a esperança de que, um dia qualquer, a Educação Física seja compreendida como a cultura corporal.

No momento de desenvolver a inteligência, aí sim são concentrados todos os esforços, conduzidos por uma parafernália de métodos e recursos didáticos com o objetivo de garantir o pleno desenvolvimento mental. Agora sim, a Educação Física e até o esporte são lembrados não propriamente para cultivar o corpo, mas para assegurar um desempenho corporal que favoreça o aprendizado de conteúdos intelectuais, dentro do espírito do velho ditado: mens sana in corpore sano.

Esses fatos são lembrados com a intenção de mostrar como o homem espiritualizado e intelectualizado pouco valor atribui aos princípios da corporeidade. Foi nesse contexto cultural que o imaginário social estabeleceu uma imagem de corporeidade inspiradora de sua vivência corporal. Não se pode esquecer que foi dentro dessa atmosfera racionalizada que a Educação Física e os esportes foram pensados e praticados. Imensa, fascinante e assustadora é a galeria dos perfis corporais construídos pela humanidade e atestados pela história das culturas. Em todos esses perfis corporais aparecem claramente os traços de uma corporeidade submissa, disciplinada, desprezada, por vezes até abjeta. As dimensões corporais não passam de uma categoria de valores secundários na vida humana. A Educação Física prestou-se para garantir essa inferioridade corpórea em nossa tradição antropológica que, no fundo, é a história da alma, da consciência ou da razão, nunca a história dos corpos. O próprio esporte, apresentado como a exaltação do corpo, torna-se, na

maioria das vezes, uma cínica e sádica exploração de suas forças e de sua vitalidade.

A imagem da corporeidade de nossa cultura racionalizada, cientificizada e industrializada em nada garante o cultivo do corpo; ao contrário, o reduz a um objeto de uso, um utensílio, uma ferramenta a ser usada segundo a vontade de cada um ou, o que é pior, conforme os interesses econômicos, políticos e ideológicos de outros grupos.

Está na hora de perguntar: que compreensão de corporeidade deveria orientar os exercícios da Educação Física e fundamentar as nossas atividades esportivas? De que maneira seria possível estabelecer uma imagem de corporeidade capaz de cultivar corpos humanos?

3. Epistemologia e corporeidade

Foi com o surgimento do pensamento racional que a humanidade estabeleceu a exigência do conhecimento intelectual da realidade como base de sua ação prática.

É interessante observar que o pensamento lógico-racional não tem o compromisso inocente com a busca da verdade, como se pensa; ele se constitui no fundamento e na justificação de uma ordem social, onde a inteligência, ou a mente, era o valor supremo. Nessa ordem social, o homem dotado do saber intelectual é o que se torna o verdadeiro homem e, por decorrência, deveria também exercer o poder. Tudo ficou estabelecido a partir daquilo que posteriormente chamou-se de verdade científica. O saber construído pelo corpo não merece confiança. Os sentidos e a sensibilidade são enganadores. O conhecimento da experiência existencial ou, como diríamos hoje, o conhecimento popular, não tem o crédito da cientificidade oficial.

As ciências modernas vieram fortalecer a ideologia da racionalidade. Pela ciência atinge-se ou constrói-se o conhecimento objetivo, seguro e o único verdadeiro da realidade. A ciência seria construída sobre os fatos, os objetos, o mundo. Suas descobertas são as leis que resultam dos experimentos desenvolvidos com métodos seguros e eficazes, porque mensuráveis e demonstráveis.

Realmente depois da revolução copernicana foi inaugurado o ponto de partida obrigatório a toda epistemologia que pretenda ser

científica. O fato representou uma mudança radical no processo de produção do saber, o que ninguém contesta. Mas, desde a metade do século passado, começaram a surgir fortes questionamentos devido a esse processo único e monopolizador de cientificidade.

Acontece que a ciência moderna começou tendo como modelo a física, cujo objeto é o fato físico. Toda metodologia da ciência revolucionária foi elaborada para explicar os fatos físicos. O mundo, porém, não se reduz a fatos físicos. Há uma infinidade de fenômenos que ultrapassam a esfera da física. Pode-se falar, além do conjunto dos fatos físicos, em outros dois grandes conjuntos: o dos fatos biológicos e o dos fatos humanos. Ainda, dentro desses três grandes conjuntos, pode-se identificar séries ilimitadas de subconjuntos que, devido a sua especificidade, dificilmente submetem-se ao mesmo tratamento homogeneizante.

Inicialmente tal problema não foi levado em consideração ou, talvez, fingiu-se que ele não existia. Coube a Dilthey apontar e esclarecer a razão dos problemas iniciando a divisão entre ciências naturais e ciências humanas. Hoje, essa distinção é aceita por todos, embora não tenha resolvido o problema, já que os modelos positivistas das ciências exatas continuam presentes e ativos, determinando os rumos das ciências humanas. Acredita-se que, sem eles, as ciências humanas ficam sem rigor e objetividade.

Essa situação torna-se dramática quando queremos estudar o corpo humano, já que facilmente ele pode ser reduzido a seus aspectos físicos ou quantitativos. Na explicação científica do corpo humano há pouca consideração com os aspectos vivos e biológicos. Quando se trata dos aspectos especificamente humanos, a situação fica muito mais complexa. Os conhecimentos científicos do corpo, todos sabem, estão vinculados preponderantemente à física, à mecânica e à fisiologia. Os estudos de anatomia comprovam essas perspectivas pelo fato de serem realizados em cadáveres. Procedimentos já denunciados por Goethe e, em especial por Vesale na sua famosa tentativa de realizar a anatomia num homem vivo, já que a vida seria fundamental para se obter o conhecimento verdadeiro do corpo humano. Um cadáver jamais poderia garantir uma compreensão completa, pois está desprovido de seu elemento principal: a vida. A única coisa que se pode apreender de um corpo morto são suas peças e suas funções mecânicas.

Muitos outros pontos podem ser questionados sobre o tratamento do corpo humano dispensado pelas pesquisas científicas. Vamos observar apenas o tipo de relacionamento que se estabelece entre o corpo humano e as atitudes da racionalidade e da cientificidade.

Em nenhum momento da história do conhecimento racional houve preocupação em definir o corpo humano a partir do próprio corpo. O pensamento filosófico grego partia da *psyché* para chegar à realidade corpórea. O corpo era sempre entendido como o oposto da *psyché*. Sempre que se buscava uma definição do corpo — ocorre ainda hoje — acrescentava-se o dado de que ele é o oposto da alma. Portanto, será preciso saber o que é alma ou a *psyché* para se poder saber o que é o corpo.

As ciências modernas também não se preocuparam diretamente com o corpo, preferiram transferir para o homem os resultados obtidos em estudos desenvolvidos nos animais. A medicina e, em especial, a produção de medicamentos mostram claramente que o corpo humano é visualizado dentro dos princípios da química. O corpo humano não passa de uma máquina com reações químicas.

A Educação Física recebe uma profunda inspiração dessa maneira de pensar o corpo humano. A medida que a Educação Física utiliza os conhecimentos da bioquímica e da biomecânica com o objetivo de melhorar o rendimento de um atleta, involuntariamente, ela abre espaço para o uso, quando não o abuso, de drogas químicas, como os anabolizantes.

Pode-se aceitar que o universo seja uma grande máquina cujo funcionamento possa ser descrito pela linguagem matemática, mas que a dinâmica dos seres vivos e, de modo muito particular, os mistérios da vida humana possam ser tratados da mesma maneira, torna-se muito difícil de ser admitido, caso se queira preservar o fator humano.

As ciências não podem ser desprezadas, também não podem ser aceitas como o passo mais avançado do desenvolvimento do saber humano, muito menos podem ser estabelecidas como o único saber, capaz de explicar todos os problemas e toda a realidade. Os movimentos alternativos, fundamentados e inspirados nas perspectivas da ecologia estão a exigir uma revisão de nosso modelo positivista de produção do conhecimento, não só quando se trata do ser humano, mas também em relação a todo o universo.

Resta-nos perguntar: existem alternativas possíveis? Onde encontrá-las?

4. Estética e corporeidade

As ciências são construções humanas. Elas não são exatamente a reprodução da realidade. Além disso as ciências são um fato social como o Estado, a Religião, e são instituições muito recentes. Observando esses dados, duas coisas podem ser consideradas. A primeira diz respeito à validade da ciência. A segunda refere-se ao monopólio do conhecimento científico. O primeiro ponto não vamos abordar por ser muito longo e complexo. É o segundo ponto que nos interessa nesse momento, e precisamos questioná-lo. A história das ciências mostra-nos que as alternativas de desenvolvimento da inteligência humana estão presentes desde o início do pensamento racional. Portanto, privilegiar a ciência é uma atitude não muito científica, mas profundamente ideológica e política.

O pensamento lógico-racional conduziu a mente humana à matematização e à geometrização do universo como a forma correta de explicar a realidade. Tal procedimento, entretanto, não foi pacífico, nunca foi pacífico. Sempre, a seu lado, houve outra maneira de pensar que, sob muitos aspectos, pode ser considerada como seu oposto.

Essa outra maneira de pensar, que não segue os princípios da lógica racional, pode ser exposta aqui em dois momentos. O primeiro momento consiste em ver o universo como uma harmonia musical. Tal atitude, para os homens das ciências, da técnica e da informática, parecerá um delírio, ou como querem alguns críticos, uma ficção absurda e fantástica (Gomperz, 1967: 181).

A visão harmônica do mundo tem seu começo desde os pré-socráticos, com a escola pitagórica. Ela sustentou-se pensosamente no meio das pressões avassaladoras do poderio das ciências modernas e, hoje, surpreendentemente reencontra um novo alento até entre os próprios cientistas. Não é possível aqui descrever a evolução da visão que interpreta o universo como um grande espetáculo ou concerto de ritmos e melodias. Somente é possível lembrar alguns momentos mais significativos, com o objetivo de sustentar a tese de que nela estaria uma das alternativas viáveis para o homem construir um saber capaz de com-

prender a realidade e de definir suas relações com o mesmo de maneira plenamente válida.

Foram os pitagóricos que começaram a sustentar a doutrina conhecida como a harmonia das esferas celestes. Esses filósofos colocaram o ponto de partida da harmonia da esfera nos princípios da acústica e das relações musicais. A essas relações atribuíam os caracteres da simplicidade, da simetria e da harmonia. Os números, para eles, serviam para garantir a audição da musicalidade dos corpos celestes, porque há uma relação matemática entre os sons harmoniosos e as cordas vibrantes. Assim, deve haver, segundo os pitagóricos, uma relação musical entre o movimento dos astros e a sonoridade produzida por esses movimentos possível de ser expressa matematicamente. Era assim que eles descreviam o céu, como sendo todo número e harmonia, dizia Aristóteles (Gomperz – *Op. cit.* Vol. I, pp. 181-184).

Essa consideração dos acordes musicais, princípio básico da doutrina pitagórica sobre o mundo, diz Leon Robin, propiciou-lhes a oportunidade de descobrir e estudar as proporções aritméticas, geométricas e harmônicas. Sempre lembrando que os números não são reduzidos às dimensões quantitativas, como querem os cientistas positivistas, mas eles são também, e especialmente, explicativos. O espírito da ciência atual é absolutamente oposto ao método pitagórico. O número é mera simbologia quantitativa, sem nenhum valor explicativo. Foi no contexto dessa astronomia musical, entretanto, que Aristarco, já no século III a.C., e pela primeira vez, conseguiu tornar-se o precursor da teoria heliocêntrica, somente retomada em definitivo no século XVI da era cristã por Copérnico e Galileu. Deve-se, também, ao pitagórico Alcmeon, sempre na era pré-cristã, baseando-se na compreensão musical do universo, a primeira dissecação de cadáveres através da qual chegou à conclusão de que o coração não é o órgão central do corpo humano, mas sim o cérebro. (Robin, 1961: 74-85 e Gomperz – *Op. cit.* Vol. I, p. 184).

A compreensão do mundo como uma harmonia musical não ficou restrita aos pitagóricos. O físico Kepler, contemporâneo de Galileu, foi um dos que tentaram mostrar que o universo é um grande concerto musical em sua obra *A harmonia do mundo*. A visão matematizante e geometrizante de Galileu venceu. Ela é muito mais eficaz e produtiva. A proposta de Kepler não passava de ficção poética.

Atualmente essa mesma percepção da harmonia musical foi invocada por um grupo de neurologistas para explicitar a sincronização dos neurônios distantes. Wolf Singer, que lidera 15 cientistas no Instituto Max Planck de Pesquisa Cerebral, de Frankfurt, disse: "Na medida em que as oscilações não são inteiramente regulares, elas são melhor descritas como um cantarolar. Pensei que, se encontramos estruturas de resposta rítmica, então talvez existisse a chance de que neurônios distantes entre si sincronizassem as respectivas melodias, para com isso estabelecer a ligação entre sinais". (*Folha de São Paulo*, Caderno de Ciência, p. 6, 24/05/91)

A doutrina da harmonia das esferas e da compreensão musical do mundo está intimamente vinculada ao sentimento estético, que se constitui no segundo momento da maneira de pensar oposta às geometrizações e matematizações do universo.

Abraham Moles, referindo-se aos pitagóricos e à obra de Kepler, garante que o método estético nas ciências e particularmente na astronomia exerceu importante função. E isso não pode ser atribuído a eventos fortuitos, mas ao mérito do método. Louis de Broglie, por sua vez, afirmou que é um fato curioso — mas inegável — que o sentimento estético serve sempre de guia na elaboração das teorias da nova filosofia. E acrescenta: "Parece-me certo que o trabalho teórico é muitas vezes orientado e guiado pelo sentimento estético". Já Einstein pensa o contrário e afirma que o senso estético não desempenha papel algum na constituição de uma teoria. A. Moles pensa que o sentimento estético, aplicado como motor e como guia na organização dos fatos e dos conceitos em um todo coerente, toma um aspecto místico cuja expressão e influência no domínio artístico conhecemos bem. (Moles, 1971: 146-148).

Os gregos sempre cultivaram as questões de estética que, para eles, constituíam uma parte fundamental da filosofia, ao lado da ética, da política, da metafísica. Hoje o conceito de estética está muito empobrecido e reduzido às formas exteriores de um corpo. Torna-se importante resgatar sua riqueza semântica, caso queiramos abrir um espaço para que a Educação Física e os esportes no futuro aí encontrem inspiração e nova compreensão.

O termo estética compõe-se de duas raízes etimológicas. Uma é "aisth" que significa sensação, sentir; a outra é "etos" que significa

costume, moral. Portanto, pode-se dizer que estética significa a moral ou o costume da sensação e do sentimento. Emmanuel Kant no século XVIII retoma as questões de estética. No sistema kantiano, estética é um juízo que considera as formas das coisas de maneira a tirar um sentimento de prazer, destituído de fim e de utilidade. Essa compreensão de estética é retomada por Friedrich Schiller em sua obra *Cartas para a educação estética do homem*.

Será exatamente através de Schiller que poderemos recuperar a riqueza simbólica do termo estética. Para isso, nada melhor que ouvir suas próprias palavras: "Para leitores que não estejam familiarizados com a significação desse termo tão mal-empregado pela ignorância, sirva de explicação o seguinte. Todas as coisas que de algum modo possam ocorrer no fenômeno são pensáveis sob quatro relações diferentes. Uma coisa pode referir-se imediatamente a nosso estado sensível (nossa existência e bem-estar): essa é sua índole física. Ela pode, também, referir-se a nosso entendimento, possibilitando-nos conhecimento: essa é a sua índole lógica. Ela pode, ainda, referir-se a nossa vontade e ser considerada como objeto de escolha para ser racional: essa é a sua índole moral. Ou, finalmente, ela pode referir-se ao todo de nossas diversas faculdades sem ser objeto determinado para nenhuma isolada dentre elas: essa é a sua índole estética. Um homem pode ser-nos agradável por sua solicitude; pode, pelo diálogo, dar-nos o que pensar; pode incutir respeito por seu caráter; enfim, independente disso e sem que tomemos em consideração alguma lei ou fim, ele pode aprazer-nos na mera contemplação e apenas por seu modo de aparecer. Nessa última qualidade, julgamo-lo esteticamente. Existe, assim, uma educação para a saúde, uma educação do pensamento, uma educação para a moralidade, uma educação para o gosto e a beleza. Essa tem por fim desenvolver em máxima harmonia o todo de nossas faculdades sensíveis e espirituais". E Schiller acrescenta ainda, como explicação complementar, que "a mente no estado estético, embora livre, e livre no mais alto grau, de qualquer coerção, de modo algum age livre de leis e acrescento que a liberdade estética se distingue da necessidade lógica do pensamento e da necessidade moral no querer". (Schiller, 1990: 107).

Continuando no pensamento de Schiller, ele diz ser preciso que fique claro que o impulso sensível (estético) precede o racional na atuação, pois a sensação precede a consciência e nessa prioridade do

impulso sensível encontramos a chave de toda a história da liberdade humana. (*Op. cit.*, p. 104). Acontece que o impulso sensível desperta com a experiência da vida e o racional com a experiência da lei, por isto, segundo Schiller, a humanidade do homem não se dá com a racionalidade, mas com a descoberta da beleza, isso é, dos valores estéticos.

A partir desse momento podemos concluir que o homem, como o mundo, pode ser visto como harmonia com base no impulso estético e nos sentimentos de beleza. Sua realização é viver na liberdade gerada pela perfeição estética. O homem pode, ao contrário, ser visto, e foi o que sempre fizemos, como um mecanismo determinado por princípios e leis da física e da mecânica. Sua realização é ocupar, como uma engrenagem, o lugar que lhe foi determinado no conjunto da grande máquina que é o universo. Seu supremo ideal é atingir o máximo rendimento e a máxima eficiência.

A Educação Física está diante dessas duas alternativas. Ou aperfeiçoa as técnicas do rendimento ou se arrisca pelos valores da estética. A decisão vai gerar conseqüências diferentes, senão opostas.

5. Educação Física, esportes e corporeidade

Dois grandes áreas estão diretamente vinculadas às questões da corporeidade por seu compromisso com a manipulação dos corpos humanos. A primeira dessas grandes áreas é formada pelas ciências da saúde e por todas as instituições ou atividades institucionalizadas com o objetivo de tratar o ser humano doente. A segunda é constituída pelo conjunto de atividades que engloba a Educação Física e por todas as práticas esportivas.

As ciências da saúde e as práticas médicas sempre reivindicaram o direito de serem as únicas a poder atuar e intervir nos corpos doentes. Nessa área, ainda não se percebe uma maior preocupação em questionar a compreensão da corporeidade que fundamenta as iniciativas curativas e mesmo preventivas no contexto das relações saúde e doença. Os problemas mais graves dizem respeito, atualmente, ao avanço da chamada medicina estética e, de modo muito mais significativo, do aumento das práticas dos transplantes. Todos esses temas estão exigindo uma revisão dos conceitos de corporeidade, mas parece que tudo continua tranqüilo

segundo as velhas teses antropológicas do passado. O corpo é um simples mecanismo que sofre avarias, que pode ser recuperado quando houver interesses econômicos ou políticos. A grande maioria das populações carentes continua fora dos esquemas da corporeidade com direito à vida saudável.

As instituições médicas continuam mantendo um poder absoluto sobre a saúde e a doença, sobre a vida e a morte dos corpos. Mas esse poder continua com a idéia de que existem doenças somáticas e doenças psíquicas, continua inspirado na mentalidade de que na ponta de um bisturi nunca foi possível espetar uma alma, uma inteligência ou uma razão. O corpo não passa desse objeto postado submissamente diante do médico – cientista e juiz – ou um resultado de exames laboratoriais. Não se vê um corpo vivo, de pessoas. Assim, a bioquímica constituiu-se no carro chefe dos conhecimentos e dos produtos usados para restaurar os corpos debilitados e doentes. A corporeidade da bioquímica esgota-se nos limites de um corpo físico, doente ou sadio. A doença e a vida nunca são percebidas dentro da dinâmica da afetividade, no contexto das situações sociais e culturais.

A Educação Física e os esportes detêm a outra fatia do poder de agir sobre os corpos. A Educação Física não classifica os corpos com critérios de doença ou saúde, mas dentro da ótica da aptidão e da capacidade para a prática de determinados exercícios. Assim, a Educação Física age sobre o corpo em nome do princípio da utilidade. Ela pensa no uso do corpo. Atualmente esse uso está quase exclusivamente voltado para as práticas esportivas.

Numa observação, ainda que superficial, pode-se perceber que a Educação Física, tanto quanto a medicina, mantém-se presa a uma compreensão de corporeidade muito limitada ao corpo físico. Dificilmente vê-se a corporeidade vinculada às questões de ordem social, política, econômica, ideológica, religiosa ou cultural. Os corpos ficam enclausurados nos horizontes estreitos de uma corporeidade colocada, às vezes, como o oposto do espiritual, outras vezes restrita ao individual e, na maioria dos casos, amarrada aos padrões das ciências experimentais. Por isso não é de se estranhar que existam pessoas que acreditam que os modelos da cientificidade moderna sejam ainda capazes de resolver os problemas da Educação Física.

Diante desse quadro podemos traçar, ainda que um esboço rudimentar, dois grandes painéis onde facilmente são observadas as linhas básicas de duas imagens de corporeidade humana.

5.1. Uma corporeidade disciplinada

A corporeidade disciplinada é a conseqüência imediata da compreensão do corpo como parte secundária do ser humano, ou seja, a parte que deve ser sacrificada em função dos ideais verdadeiramente humanos da humanidade, seja em relação aos indivíduos, seja em relação à coletividade. Para que esses ideais superiores pudessem ser realizados foi estabelecido que os corpos deviam ser submissos e disciplinados.

A exaltação da racionalidade, como valor supremo do homem, não se fundamentou em seu modo de ser, mas em necessidades e interesses vinculados ao estabelecimento de uma ordem social e cultural. Isso acarreta uma série de conseqüências. Por exemplo, se a racionalidade tem valor superior e o corpo tem um valor subalterno, significa que esse deve ficar submisso e dependente da razão. Significa que se os homens que usufruem uma racionalidade mais desenvolvida e cultivada são superiores aos demais, os outros devem-lhe submissão e obediência. A submissão e a obediência só acontecem através de regras disciplinares, cujas bases são definidas pelos princípios da racionalidade, isto é, daqueles que pelo estudo e pelo conhecimento conseguiram o domínio sobre o raciocínio lógico. Não se discute se a razão é mais justa ou mais humana do que o coração, supõe-se, *a priori*, que sim. Então os instintos, as emoções, os sentimentos precisam ser enquadrados pelos procedimentos disciplinadores.

Foi assim que o corpo individual tornou-se um instrumento a serviço da razão e os corpos ignorantes e analfabetos foram reduzidos a uma ferramenta nas mãos das classes dominantes.

A corporeidade disciplinadora, portanto, passou a determinar os treinamentos úteis para a disciplinarização e para o desempenho de tarefas específicas. O corpo é uma força instrumental nas mãos do homem. Essa força é útil e perigosa ao mesmo tempo. Perigosa na medida em que é uma ameaça, útil porque se torna uma ferramenta produtiva. A disciplina é capaz de aperfeiçoar a ferramenta e docilizar as energias do

corpo. Por isso a disciplina tem a tarefa de fabricar corpos submissos e exercitados para o desempenho das tarefas específicas que auxiliem a mente e a ordem racional, e também capazes de gestos heróicos em defesa da ordem social vigente. A disciplina, diz Foucault, aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência) (Foucault, 1977: 127). Os corpos disciplinados tornam-se “aptidões” e “capacidades” a serem utilizadas para as eventualidades determinadas pelas instâncias do poder.

A história da Educação Física é longa e conhecida nessa dedicação de fabricar corpos disciplinados e submissos. Em duas áreas sua eficiência foi demonstrada com maior empenho. Na formação de corpos guerreiros e na formação de corpos atletas. Interessante lembrar que não se preocupou com o corpo trabalhador, proletário.

Na arte da guerra ela investiu em fabricar corpos fortes, resistentes, dóceis, ágeis, sempre prontos a entrar nos desfiles de marcha ao som de tambores, em tempo de paz ou decididos a marchar corajosamente para o supremo sacrifício nos campos de batalha.

Foi assim que os homens superiores, guiados pela racionalidade, julgaram que a defesa da democracia, da liberdade, da paz, da ordem e da justiça devia ser construída sobre milhares de cadáveres – a prova mais evidente da eficiência da educação disciplinar imposta ao corpo.

Foi assim que o progresso econômico avançou, que os “descobrimientos” de novos mundos se tornaram possíveis e que a expansão da civilização racional e científica se operacionalizou. Sempre e em tudo, graças à utilização de corpos disciplinados.

Os exemplos são inúmeros. É bom lembrar alguns fatos. O castelo de Versalhes, com seus parques e lagos, foi construído sobre milhares de corpos camponeses vitimados pelo impaludismo. O turismo contemporâneo só mostra as obras de arte que refletem a vida dos nobres. São Petesburgo, apesar do objetivo de desenvolvimento econômico, foi fundada em 1703 pelo czar Pedro, o Grande, sobre ossos humanos: 2 milhões de trabalhadores mortos, diz a história. A ocupação do território brasileiro, desde sua colonização, está se dando ao preço de milhares de migrantes, camponeses, posseiros e sem-terra. Mas sempre em benefício dos corpos envernizados pelo saber científico e racional.

Depois surgem os monumentos ao trabalhador, ao heroísmo do pioneiro e desbravador, ao soldado desconhecido, onde são colocadas as coroas de flores e se fazem discursos demagógicos aos corpos anônimos trucidados pelos grandes ideais da humanidade, mas na realidade vitimados por interesses gananciosos dos mandantes da guerra, ou pela esperança daqueles que buscam a própria sobrevivência em terras longínquas e desconhecidas. Lá fora, no cotidiano, continuam os corpos famintos, abandonados, executados, desdentados, humilhados e explorados de milhares de trabalhadores, homens e mulheres, crianças e velhos. Estes nem mesmo precisam de exercícios disciplinadores, a luta pela sobrevivência já os disciplinou. E quando o desespero os levarem à revolta, as prisões são a outra forma de disciplinar.

Os corpos, que não abrigam uma razão desenvolvida, continuam não valendo nada, ou valem apenas enquanto ferramentas de trabalho, em geral para usufruto de outros homens, os da ordem econômica.

Nas atividades esportivas ocorre praticamente o mesmo fenômeno disciplinador. O corpo é um artefato a ser aperfeiçoado para as práticas esportivas dentro de padrões de rendimento impostos pela ciência e pela técnica para cada modalidade esportiva.

Nos esportes, também, não se pensa em cultivar o corpo, mas em treiná-lo e automatizá-lo para que possa obter o máximo de rendimento. O corpo não vive o esporte ou o movimento, ele é apenas uma máquina ou uma peça que produz movimento dentro de uma atividade maior que chamamos de esporte. Assim, não se corre enquanto a corrida é um movimento agradável, mas corre-se para superar barreiras, para vencer uma distância ou para superar um limite de tempo. Mais uma vez constata-se que somente é possível fazer isso com corpos disciplinados, fortes, resistentes, saudáveis e jovens. Os outros corpos não interessam. Há preocupações em construir o corpo guerreiro, o corpo atleta, mas ainda não se pensou seriamente em cultivar o corpo humano. Essa tarefa precisa ser começada.

5.2. Uma corporeidade cultuada e cultivada

Estamos habituados a exigir que as palavras tenham sempre um conteúdo claro e preciso, é o cacoete da linguagem científica; que

signifiquem alguma coisa, um fato, uma ação, um conjunto de objetos, isto é, que tenham um sentido objetivo e definido. Isso, provavelmente, não acontece com o termo corporeidade. Talvez não seja interessante. Pode ser que a corporeidade não exista. É certo que ela não é um objeto, uma forma ou um modelo. Não se compõe apenas dos recursos orgânicos e físicos. A corporeidade deve — mais do que uma coisa a ser apreendida — significar um desafio para a imaginação e a criatividade.

A corporeidade deveria dar-nos uma idéia que reunisse a ação de cultivar e a de cultivar. Assim, pode-se dizer que a corporeidade é culto e cultivo do corpo. Não pode ser só cultivo porque pode dar a impressão do plantio de árvores, flores ou cereais, uma ação muito manual, mecânica, que acontece de forma externa. Não pode ser só culto porque pode significar que a corporeidade seja algo pronto, acabado e completo, que precisa ser venerado e contemplado. A corporeidade precisa ter a dignidade da ação sagrada e festiva e, ao mesmo tempo, a cotidianidade do esforço e do trabalho criativo.

As idéias de culto e cultivo são invocadas para nos ajudar a imaginar não propriamente o significado de corporeidade, mas para nos inspirar a traçar as atividades específicas de seu desenvolvimento. O importante não é saber o sentido, mas saber construí-la, ou melhor, vivê-la. Essa poderia ser, e no meu entender deve ser, a tarefa da Educação Física: cultivar e cultivar a corporeidade.

Para repensar e desenvolver a corporeidade é fundamental aprender a realidade corporal humana. Fica completamente descartado o hábito de entender o corpo a partir de elementos que vêm de fora. Essa leitura direta faz-se através da escuta da linguagem corporal. O corpo é falante, mas sua linguagem não deve ser científica, nem gramatical, muito menos matemática. Ela é, sem dúvida, cifrada, falta o intérprete. A interpretação não se faz pelos padrões oficiais da biologia. Também não pode ser como conjuntos de articulações, feixes de músculos, consumos aeróbicos, número de batimentos cardíacos, pressões cardiovasculares ou dispêndios calóricos. Não significa que esses dados devam ser desprezados, mas eles podem ser encontrados nos outros seres vivos. A corporeidade humana deve ir além, precisa considerar a sensibilidade afetiva, as emoções, os sentimentos, os impulsos sensíveis, o senso estético etc. Também não significa que isso seja a corporeidade humana,

mas é aqui e assim que ela se manifesta e se expressa. São esses os sinais e os elementos que precisam ser desenvolvidos, isto é, cultivados e, portanto, orientados, estimulados, fortalecidos. Poderíamos dizer, talvez, educados, e ao mesmo tempo cultuados, isto é, mantidos livres, espontâneos, criativos, como a obra de arte, como os valores estéticos.

A corporeidade humana inspirada nessas linhas gerais precisa ser um desenvolvimento harmonioso como um concerto musical ou uma obra de arte em que nenhum aspecto ao alcance da criatividade de cada vida humana possa ser esquecido ou maltratado.

Esse trabalho aparentemente paradoxal e contraditório, misterioso até, não pode ser realizado através de uma Educação Física que privilegia as técnicas, os exercícios estafantes, os automatismos, mas também não pode ser desenvolvido nos estreitos espaços geométricos ou das mordças de quantificações matemáticas.

A plenitude dessa corporeidade será vivida em primeiro lugar sob os signos da abundância. A corporeidade humana não pode ficar presa à satisfação de suas necessidades primárias. Essa instância faz parte da esfera animal. A corporeidade da abundância é aquela que se desenvolve liberta das leis da necessidade. Os gregos haviam estabelecido uma série de atividades que eles denominaram de *scholé*, ou seja, aquelas atividades que não têm fins econômicos, lucrativos e interesseiros, e livres da necessidade de subsistência. A *scholé* era inspirada na estética. Os gregos, porém, excluíram desses prazeres estéticos a participação do corpo e atribuíram apenas à *psyqué* o privilégio de usufruir tais bens de beleza, pelo menos esta é a interpretação de nossa tradição. Mas será que a exclusão do corpo no prazer estético não foi um artifício para excluir a maioria da população, condenando-a a dedicar-se à produção dos bens de consumo? Os bens culturais ficariam para uma classe privilegiada, aquela dotada da *psyqué* imortal.

A corporeidade deve alcançar, portanto, a plenitude de seu desenvolvimento no estado estético, livre do mais alto grau de qualquer coerção, apenas na fruição da perfeição estética.

A Educação Física repensada para cultivar e cultuar a corporeidade humana precisará inspirar-se no impulso sensível, na harmonia musical, nos ideais de beleza e nos valores estéticos.

BIBLIOGRAFIA

- SCHILLER, Friedrich — *A educação estética do homem*. São Paulo, Iluminuras, 1ª reimpressão, 1990.
- FOUCAULT, Michel — *Vigiar e punir*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- ROBIN, Léon — *La pensée grecque*. Ed. Albin Michel, Paris, 1963.
- MOLES, Abraham — *A iniciação científica*. São Paulo, Edusp, 1971.
- GOMPERZ, Theodor — *Pensatori greci*. Firenze, La Nuova Italia, vol. I, 1967.
- Folha de São Paulo* — São Paulo, 24/05/1991. Caderno Ciência, p. 6.

ANEXO B

Texto II: Consciência Corporal e dimensionamento do futuro

Capítulo 2

CONSCIÊNCIA CORPORAL E DIMENSIONAMENTO DO FUTURO

J. F. Regis de Moraes
Faculdade de Educação da Unicamp

A tematização da corporeidade é, em si mesma, complexa e mesmo insidiosa. Uma coisa é a abordagem de um corpo que se esquadrinha observacional e laboratorialmente, no deslindamento de suas estruturas anatômicas e de suas fisiologias; nesse caso, o distanciamento e certa objetividade tornam-se possíveis, possibilitando ao estudioso básica serenidade. Mas outra coisa muito distinta é voltarmos sobre o corpo que somos e vivenciamos, no complexo horizonte da existencialização. Pode ocorrer que os mais interessantes discursos sobre o corpo façam-se em véus de fumaça que mais dificultem a “visibilidade” do motivo proposto; há textos sobre a realidade corporal que se afastam (e nos afastam) assustadoramente da corporeidade enquanto reflexão.

A despeito do mérito de nos dedicarmos a tão delicado assunto, belas e explicativas idéias em seqüência jamais substituirão as *vivências* subjetivo-objetificantes da corporeidade. Isto é: estou convicto de que um bioenergeta tem possibilidades muito mais diretas de levar seu cliente a profundas meditações sobre o corpo do que um filósofo. Vejo a tarefa desse último como sendo apenas a de alguém que reúne condições e

vocação para, elaborando depoimentos vários e sua própria experiência, dar dignidade teórico-reflexiva às percepções mais ou menos profundas da realidade corporal. Como já foi dito, pesquisa científica é algo que um homem pode fazer em nome de todos os demais, enquanto que pesquisa filosófica é algo que cada ser humano tem que fazer em seu próprio nome e a partir de sua vida – colocando, porém, suas conclusões à roda intersubjetiva das avaliações.

Há, também, esta coisa perversa que vem sendo praticada pelo consumismo e que consiste em transfazer o corpo em mercadoria, instalando-o como mais uma das levianas modas da sociedade do lucro. Súbito, ficou na “moda” inquietar-nos com a temática corporal, como se só recentemente houvésemos passado a ser corpos no mundo. Todos podemos ver as muitas explorações de marketing sobre este assunto, que têm resultado em rios de dinheiro e oceanos de distorções compreensivas.

Essas aberrações do consumismo, bem como certas racionalidades políticas dotadas de fanático sectarismo, todas essas coisas têm conduzido escritores a dizer que a preocupação com o tema da corporeidade se configura, em nosso tempo, como uma “mania pequeno-burguesa”. Nesse ponto, ocorre-me expressivo momento de um texto de Rubem Alves, no qual o pensador diz que um operário, ao sofrer uma dor de dentes, não a sente com os dentes de sua classe social, mas com os seus próprios (1982: p. 33). Contra o fato de que somos um corpo, não há postura ideológica que o possa anular.

Ao longo de sua *História da sexualidade*, Michel Foucault adverte-nos de que sempre está acontecendo algum tipo de discurso sobre o corpo, não importando as épocas e as idades – mais ou menos repressivas. Na exata medida em que o sentido constrói com o falar e o calar (com o *som* e o *intervalo*, como queria Heráclito de Éfeso), os modos de pronunciarmos inquietações quanto à corporeidade ou os de submetermos o tema do corpo à interdição, todos esses se constituem em discursos sobre o corpo. Eis porque, diferente do anatomista ou do fisiologista, o filósofo se aproxima cuidadosamente do tema da corporeidade. Curiosa é a dialética que marca a intencionalidade filosófica, pois que o projeto da filosofia é ao mesmo tempo pretensioso e humilde; pretensioso no sentido de que a reflexão filosófica se deseja abrangente e aprofundada, não fugindo às exigências de sutileza dos temas a que se

propõe, mas humilde, por saber que uma realidade plurívoca, multifacetada, nunca se deixa enclausurar numa *leitura* unívoca. Vale dizer que o filósofo não tem o direito de imaginar sequer que a sua leitura seja a única; ao contrário, ele precisa ter claro para si que sua leitura foi o seu modo de alcançar aspectos do objeto de investigação. É uma interpretação, dentre outras possíveis.

No que me diz respeito, vou cada vez mais descobrindo que na trama do tecido filosófico global a verdade é claramente “a busca da verdade”. Ao filósofo compete, partindo do seu específico *lugar epistemológico*, ir ao encaço da visão que lhe pareça mais abrangente e acertada para, alcançando-a, prestar aos seus semelhantes um depoimento de sua aventura reflexiva. Eu não conheço, neste final de século, no qual nossas preocupações se voltam para os tempos vindouros, nenhum tema mais urgente ou relevante do que o da corporeidade. Nossa história desliza celeremente em direção ao século XXI, e creio que a empresa mais importante que pode empolgar os pensadores agora é a de organizar esforços e expender energias na elaboração de um projeto de vida que faça da próxima centúria um segmento histórico não tão sofrido e cheio de perplexidades como foi o nosso século XX. Com certeza, todas as áreas de atividade do conhecimento estão convocadas para um tal gesto de responsabilidade para com as novas e novíssimas gerações.

1. *Corpo-problema e corpo-mistério*

Preciso, aqui, retornar a idéias que utilizei em uma conferência pronunciada no primeiro semestre de 1991 (Unesp-Rio Claro). Tais idéias bebi-as em sua estrutura básica, em textos de Gabriel Marcel, levando-as para desdobramentos e aplicações no campo da filosofia do corpo. É sabido que Marcel faz importante distinção entre as noções de *problema* e *mistério*, considerando que problema é algo que me corta o passo e me desafia em minha condição de sujeito cognoscente; problema é algo passível de equacionamento e, mesmo, eventual solução. Em suma, eu posso fazer de um problema uma presa do meu conhecimento. Já o mistério não me corta o passo; ele me envolve porque sou um vivente, carregando em mim o mistério da centelha vital que escapa aos mais argutos médicos e fisiologistas. Do mistério, eu sou a presa. Se posso equacionar e resolver o problema, quanto ao mistério me é dado, no

máximo, ter dele uma certa intuição contemplativa. Contemplando-o eu o intuo como uma certeza tremenda; mas, ao mesmo tempo, como uma absoluta impossibilidade cognitiva (pois, ao contrário, já não seria mistério) (1967: 57).

O corpo do homem está abrangido por ambas as mencionadas categorias. Ele é, simultaneamente, problemático e misterioso, pois que, podendo ser campo de esquadrinhamento e objeto de conhecimento, também é, em sua existencialização plena, manancial de mistérios.

A estrutura e o funcionamento do corpo, em suas complexidades, constituem — em grande medida — a sua trama problemática. E aí, no nível do corpo-problema, iniciam-se grandes perplexidades para o estudioso. Nos movimentos muito hábeis de dançarinos e desportistas tem-se a primeira percepção dos recursos corporais em termos de um multidirecionamento de ação e de uma sutileza de expressões que evidenciam, no corpo, uma estruturação e uma dinâmica dotadas de capacidades quase ilimitadas. A sabedoria das articulações ósseas e das disposições musculares faz-nos encontrar uma inteligência que caracteriza cada pequena ou grande parte do corpo que estudemos; falando-se apenas de aspectos macroscópicos da realidade corporal, basta determo-nos na configuração e nos movimentos das mãos para que o deslumbramento tome conta de nós. A semelhança de pássaros presos às extremidades dos membros superiores, as mãos se flexionam para todos os lados, dobram-se sobre si mesmas, contorcem-se, definindo-se como privilegiados elementos de exploração e expressão: exploração do mundo e expressão do que o mundo agita em cada eu. Sim, pois nossas mãos são, por assim dizer, órgãos: do *ter* (posse que deriva do tocar), do *conhecer* (uma vez que elas tocam o mundo e por ele são tocadas, construindo um saber), do *transformar* (construindo, demolindo e recriando), e do *dizer* (na grande riqueza da linguagem gestual).

Mas há coisas mais encantadoras que vão do macro ao microscópico nesse corpo, objeto de investigação — nesse corpo-problema. Em uma obra importante intitulada *Segreti e sagezza del corpo*, A. Salmanoff lembra-nos, por exemplo, de que “o comprimento total dos vasos capilares de um homem normal alcança os 100 mil quilômetros; o comprimento dos vasos capilares dos rins é de 60 quilômetros; a dimensão dos capilares abertos e distendidos em superfície forma um total de

6 mil metros quadrados; a superfície dos alvéolos pulmonares em extensão forma quase 8 mil metros quadrados” (1966: 11). Se aqui nos dermos conta de que a circunferência da Terra mede 40 mil quilômetros, espantar-nos-á o fato de que a capilaridade de um corpo dá duas voltas e meia no Planeta. Certamente não chegaremos a conhecer um mais sábio aproveitamento do espaço do que o que encontramos no corpo humano.

Voltando-nos, ademais, para a adequação das funções fisiológicas em sua perfeita sincronia vital, aumenta-se nossa admiração ante esse fantástico experimento cósmico, que é o corpo. Complexos laboratórios bioquímicos como as grandes glândulas (fígado, pâncreas, tireóide etc), os órgãos nobres como cérebro, os pulmões ou os rins — cada qual cumprindo funções indispensáveis —, enfim, tudo isso põe-nos atônitos perante o que nos é dado esquadrinhar cientificamente. E ainda estaremos no nível do corpo-problema, dessa realidade com a qual podemos manter uma relação sujeito-objeto de conhecimento.

Ocorre, porém, que nossos corpos são, antes de tudo, o nosso primeiro e mais fundamental mistério. A cada dia somos convocados às alegrias da corporeidade e, ao mesmo tempo, à sua aterradora efemeridade; o mais competente fisiologista saberá explicar-nos aspectos sutis do funcionamento de órgãos, aparelhos e sistemas do corpo; mas não há cientista, seguro do que faz, que ouse uma explicação sobre a própria centelha vital: o que nos mantém vivos? O que alimenta esse impulso primeiro? Que o meio ambiente tenha aperfeiçoado no homem o olhar estereoscópico (de frente e em profundidade perspectivante), bem como tenha conduzido nossas mãos às funções que hoje as caracterizam, tudo isso está bem e podemos aprender com as investigações científicas. Fica sempre, no entanto, a pergunta mais primitiva: que força é esta que gera e sustenta as energias básicas do viver?

Vi certa vez, na Unidade de Terapia Intensiva (UTI) de um grande hospital, um jovem acidentado em coma profundo cujo fio ténue de vida era mantido ainda pela atual maquinaria médica. Eu estava naquela UTI quando se aproximou do leito daquele rapaz o seu melhor amigo, admitido ali — como eu — por extrema deferência dos médicos; pois bem, nos monitores registraram-se imediatas alterações nos batimentos cardíacos e na pressão arterial do moço quase agonizante — coisa que se repetiu à entrada dos pais do acidentado, em outro horário.

Inevitavelmente, acudiram-me questões: afinal, o que é a vida? Como é possível que alguém, com lesão cerebral séria e em coma profundo, reaja às aproximações daqueles que sempre foram alvos de sua melhor afetividade? Recorri à chefe de enfermagem, com minhas interrogações, tendo desta ouvido curiosas ponderações no sentido de que as Unidades de Terapia Intensiva são locais que questionam ao extremo nossas pálidas concepções de vida. Disse-me textualmente a enfermeira: “Temos permitido sempre a entrada daquele amigo e dos pais do jovem acidentado, pois cremos – pela vivência em UTI e não por qualquer página científica estudada – que esses contatos de forte apelo possam ser a última esperança do rapaz, se é que há alguma”.

Percebi nas palavras experientes daquela profissional que, aos que têm olhos de ver, numa UTI esfuma-se a linha fronteira entre o problema e o mistério da corporeidade. Mas, aos que têm olhos de muito ver (ainda mais atentos e apurados) nem é necessário atingir uma tal situação limite. Estou certo de que o relato dessas observações não se afina muito com a filosofia dos livros, a calculada filosofia dos admiráveis tratados tradicionais; mas também estou seguro de que, rumo ao século XXI, temos que reconquistar a filosofia que é diretamente suscitada por nosso afrontamento com o cotidiano mais evidente. No dizer da socióloga e pensadora húngara Agnes Heller, a filosofia é uma não-cotidianidade (por ser exercício de ordenação sistemática) que, no entanto, só se legitima se segue alimentando-se do propriamente cotidiano. E acrescenta Heller: “É adulto quem é capaz de viver por si mesmo a sua cotidianidade” (1985: 18). Viver por nós mesmos a nossa cotidianidade significa, entre outras coisas, darmos à *letra escrita* um lugar de honra, mas significa também não permitirmos que ela ocupe todo espaço respeitável da nossa vida de estudiosos. Perguntar a minha pergunta é tarefa minha. Assim a reflexão não cai do céu intelectual sobre os fatos comuns, mas eleva-se exatamente destes.

Essa breve reflexão sobre as noções do corpo-problema e corpo-mistério é a maneira que encontro para demonstrar, um pouco mais aprofundadamente, a leve estrutura de cristal em que consiste o tema da corporeidade. Fascinados, queremos tocá-la; mas se o nosso movimento não é cheio de cuidados, partimo-la a um rápido mas desajeitado toque.

2. “Temos” ou “somos” um corpo? Interioridade e exterioridade como categorias artificiais na compreensão do homem

Caminhou até nós, vindo de remotos tempos, um dualismo ontológico que distingue o corpo da consciência, o organismo físico da alma (ou essência interior). Talvez trazido do Oriente, esse dualismo aparece antes de nossa era como, por exemplo, em Pitágoras e Platão, prosseguindo jornada com figuras do porte de Santo Agostinho e Plotino, após o primeiro século depois de Cristo muito bem-apoiado – no ocidente cristão – no pensamento do apóstolo Paulo. Há hoje textos que nos deixam a impressão de que teria sido Descartes, no século XVII, o criador do mencionado dualismo. Leitura precária da história do pensamento e da filosofia cartesiana. Todavia, precisamos convir em que Descartes terá sido aquele que, no mundo moderno, foi às últimas conseqüências na distinção entre *res extensa* (extensão, corpo, matéria) e *res cogitans* (pensamento, consciência racional), considerando que o filósofo em foco foi quem atribuiu inequívoca substancialidade ao corpo, deste desenvolvendo uma concepção maquinal atualmente conhecida como mecanicismo cartesiano.

Ora, podemos afirmar que, apesar de não ter inventado o dualismo, Descartes acentuou drasticamente certa concepção *instrumentalista* de corpo, que caminhava já com movimentos de pensamento nascidos na Antiguidade. Marguerite Yourcenar, escritora belga e grande conhecedora do pensamento romano antigo, ao escrever *Memórias de Adriano*, após cerca de 27 anos de pesquisas históricas e filosóficas, põe na pena do imperador Adriano trechos como os seguintes: “Esta manhã, pela primeira vez, ocorreu-me a idéia de que meu corpo, este fiel companheiro, este amigo mais seguro e mais meu conhecido do que minha própria alma, não é senão um monstro sorrateiro que acabará por devorar seu próprio dono” (1980: 14) e mais adiante: “... carne, esse instrumento de músculos, sangue e epiderme, essa nuvem vermelha da qual a alma é o relâmpago” (*Ibid.*, p. 21). Uma tal concepção tem atravessado os séculos e tem vindo até nós, revelando-se o próprio Descartes herdeiro dela. Na linha da recíproca irredutibilidade entre corpo e consciência defendida por Descartes, encontramos na comum conversação cotidiana e também em textos que se querem científicos afirmações do tipo “eu tenho um corpo” ou “cabe à alma pilotar essa máquina sem inteligência que é o

corpo”; a esse traço esquizóide da autoconcepção humana é que estamos chamando de visão instrumentalista.

Gostem ou não os teóricos filiados a outras correntes de pensamento, o que atualmente existe de mais denso e expressivo sobre o tema da corporeidade veio de especulações muito agudas daqueles que têm desenvolvido a chamada fenomenologia existencial. Refiro-me a filósofos como Gabriel Marcel (especialmente em seu *Journal Métaphysique*), Georges Gusdorf (*Tratado de metafísica*) e Maurice Merleau-Ponty (de modo especial em sua *Fenomenologia da percepção*). Através de caminhos muito próprios, tais pensadores acabam alertando-nos para coisas muito importantes; primeiro, advertem-nos no sentido de que, seja ou não religioso o filósofo, ele precisa ter muito claro para si que a filosofia e a ciência só estão autorizadas a se pronunciar sobre o *vivente*. Isto é: questão como a da sobrevivência do espírito, neste final de século, não deve ser abordada mais pela filosofia ou pela ciência, de vez que outras áreas do conhecimento (como a teologia, por exemplo) se debruçam especializadamente sobre inquietações que visem ao aquém ou ao além do segmento de vida. Segundo, contestam a concepção instrumentalista argumentando que no *vivente* o composto de corpo e consciência não admite separações estanques.

Somos (e não temos) um corpo. Somos um corpo como forma de presença no mundo porque, sendo nossa presença mais apropriadamente veiculada por nosso comportamento, torna-se inverídica – ou no mínimo inacessível – no *vivente* a dicotomia consciência e corpo. De todo modo convém lembrar que a afirmação segundo a qual somos um corpo como presença no mundo não é restritiva. Nela não está dito que sejamos apenas um corpo, de maneira que pensadores religiosos como Marcel e Gusdorf podem abraçá-la sem que esta comprometa suas crenças. Apenas o que se busca esclarecer é que, na complexa realidade do *vivente*, o corpo pode ser a expressão densa do espírito, assim como o espírito pode ser a expressão impalpável do corpo. Sem dúvida é esta uma linguagem dualista, mas que me permite comunicação mais simples.

Escrevi em trabalho divulgado em 1991: “Se ferimos o espírito, o corpo geme e se vergastamos o corpo, o espírito se enferma e sangra. Desafortunadamente, os torturadores – praga há muitos séculos existente – aprenderam isso muito antes dos filósofos. No romance 1984, Georges

Orwell escreveu: ‘No campo de batalha, na câmara de tortura, num navio que afunda, as questões pelas quais você luta são sempre esquecidas porque o corpo incha até que enche o universo todo; e mesmo que você não esteja paralisado pelo pavor ou gritando de dor, a vida é uma luta que se desenrola, momento a momento, contra a fome, o frio, a insônia, contra uma azia ou uma dor de dentes’. O sofrimento do ser humano, seja orgânico ou moral, incha e toma sempre o tamanho do universo todo (1991: 5).

Note o leitor atentamente que, mesmo defendendo uma concepção não-instrumentalista e mais unitária do homem, utilizo-me de forma inescapável de uma linguagem dualista. “O sofrimento humano, seja orgânico ou moral...” Aí está a linguagem da qual não logro fugir. Ocorre que, após tantos séculos de visão dualista e com o forte acento desta dado por Descartes, naturalmente instalou-se na comunicação o que já foi chamado *dualismo semântico*. Simplesmente não alcançamos uma linguagem unitária, ainda que no interesse de combater o dualismo. Há uma linguagem para as coisas do corpo e uma outra para as coisas da mente. Notando isso e compreendendo minhas razões, o leitor será compassivo para com esta linguagem dual que seguirei, inevitavelmente, utilizando.

Veremos que o corpo é consciente e, por isso, devemos falar em corpo/consciência; afinal, já não é lícito reduzirmos a noção de consciência à de raciocínio, uma vez que o corpo apresenta claramente uma consciência e uma sabedoria que não precisam de raciocínios! Inexiste qualquer *atitude* humana que seja puramente interior ou da subjetividade puramente pensante; *toda atitude do ser humano é atitude corporal*. Podemos mesmo dizer que, mediante nossas reações neuromusculares, é que nos damos conta (pensamento) de nossos conteúdos pessoais até aqui chamados de “interioridade”. Depressão, angústia, medo, como também euforia, otimismo e tranquilidade, são todos esses sentimentos detonados na estrutura corporal e então captados por nossa “interioridade”.

Frio nas extremidades, suores nas mãos mostram a imediata ligação disso com nossos medos e sobressaltos. As dores na musculatura das costas ligam-se com a vivência das nossas inseguranças, com grande frequência. Quando as pessoas muito simplesmente dizem “fiquei *duro* de medo ou *frio* de pavor”, há nisso verdade científica; sabe-se que o

medo é letárgico, produzindo uma inibição cortical que se exprime por quedas na pressão arterial e retesamentos musculares. Já as pessoas dizem, por outro lado: “*Fervi* de raiva; eu parecia ter cobrinhas e fálscas pelo corpo, não me continha”; isso em razão de que, na ira, o que se dá é uma superestimulação interna (ou desinibição), o cérebro emitindo ordens que disparam hormônios excitantes dos batimentos cardíacos, elevadores da pressão arterial e que predisõem a musculatura para o movimento (agressivo).

Mesmo exemplos assim singelos põem-nos a pensar. Essa coisa de interioridade e exterioridade aparece-nos como artificial na compreensão do ser humano. Eis porque quando Gusdorf entende ser o corpo a pré-história do conhecimento e das emoções (*Tratado de metafísica*, “A encarnação”), isso guarda afinidades, por exemplo, com as idéias psicanalíticas de Wilhelm Reich ao conceber a constituição biofisiológica do “caráter” em termos de usos específicos da musculatura corporal (1989: Parte I, cap. IV, *passim*, e parte III, cap. XIV, *passim*). Para esse psicanalista, o acesso à chamada “interioridade” (a dos outros e a nossa própria) passa necessariamente por posturas e atitudes corporais; ora, isso é absorvido pelas antropologias filosóficas mais atuais sem maiores dificuldades. Já que, como vimos, estas contestam a visão instrumenta- lista do corpo, em busca de uma nova concepção unitária para o vivente.

Dizemos nova concepção unitária em razão de ser especifica- mente filosófica e trazer as marcas históricas da filosofia do nosso século em diálogo com as ciências, pois, no mundo do Antigo Testamento bíblico a concepção propriamente hebraica de ser humano é já unitária (Tresmontant, 1956: 90). Claude Tresmontant, após explicar o dualismo sob os pontos de vista de Platão, Plotino e Descartes, apresenta-nos a dialética do pensamento hebraico sobre o homem anotando: “A antropo- logia bíblica introduziu uma dialética original: a *carne* e o *espírito*, que não têm qualquer ligação com o dualismo platônico *alma-corpo*, pois o conceito bíblico de “carne”, *bâsâr*, *sarx*, corresponde não tanto ao soma platônico, mas à união do “corpo” e da “alma” (1956: 90). *Carne*, ainda que significando, na linguagem mítico-poética, *pó* (elemento que distin- gue o homem de Deus de forma radical), toma também e fortemente o significado de *alma vivente*; o *espírito* toma um sentido mais psicológico de instância do pensamento e do órgão religioso da comunicação com Deus — aquele que serve de repositório da força de Deus. De toda forma,

aqui não se registra um dualismo (enquanto ruptura e separação), mas uma dialética cujos pólos (carne e espírito) se realizam e são superados pela totalidade e pela unidade do homem vivente.

Tudo isso nos permite perceber que o presente século, em termos de reflexão antropológica da corporeidade, faz um caminho de volta às origens da concepção unitária de homem registrada pelo pensamento hebraico bíblico (do Velho Testamento). Apenas que não parece tratar- se tão-somente de crença ou concepção mítica, pois que a filosofia contemporânea absorve e desenvolve tendências hoje verificáveis espe- cialmente nos campos da psicologia, da biologia e da psiquiatria.

Somos um corpo como forma de presença no mundo, e isso diz tudo. Interioridade e exterioridade são apenas categorias de pensamento de força didática, pois o que há é um corpo que pensa e agita a consciência e, simultaneamente, uma consciência que pensa e transfigura o corpo — sem que reduzamos o verbo pensar a raciocínios-lineares. Afinal, em inúmeros casos, úlceras gástricas são feridas abertas pelas dores morais. Como abordaremos mais adiante, as tendências atuais do pensamento prometem avanços não-pequenos para o próximo século no tratamento das questões corporais. Ao menos as condições para tanto estão surgindo, sendo que o futuro está pleno de todas as possibilidades: as boas e as más.

3. A consciência corporal rumo ao século XXI

Se não há equívoco em minha observação, foi a partir de Breuer e Freud, que partilharam o tratamento de uma histerica, que o mundo científico ganhou as sementes daquilo que vicejou (e vem vicejando) com o nome de *psicossomática*. Graças a desdobramentos psicanalíticos e reflexões filosóficas mais atuais, a psicossomática foi deixando de ser vista como processos de somatização (repercussão patológica no corpo) de emoções antes nascidas em estrito e puro campo mental; como vimos, concebe-se hoje uma tal simultaneidade entre os processos mentais e corporais, que a psicossomática ganhou “mão dupla” no sentido do ir e vir num mesmo espaço e ao mesmo tempo — isso para mantermo-nos nos limites das coordenadas de nossa dimensão. A mais avançada antropolo- gia filosófica defende, como já sublinhamos, a consciência corporal, buscando perscrutar — de um modo que a muitos dos nossos antepassados

... descobertas do corpo. Há hoje terapeutas que nos ensinam como “conversar” com nossos músculos, como “escutar” o que eles nos estão “dizendo” em variados momentos. Vejo essas coisas como grandes avanços dados por nosso século e que prometem, para os tempos do século XXI, amplas possibilidades no que diz respeito ao trato com a corporeidade.

Neste momento recordo-me de quando, aos meus 45 anos de idade, vivi o derradeiro mês que antecedeu o nascimento do meu último filho. Na ocasião não me dava conta de qualquer alteração significativa na disposição psíquica; minha lucidez me dizia sobre a especial felicidade produzida pelo filho que vinha chegando, em minha meia-idade. Conscientemente eu celebrava minha criança que vinha 15 anos depois do segundo filho. Ocorria-me porém estar estranhamente passando por um período de depressão orgânica traduzida por astenia (desânimo geral) e uma esquisita lentidão para respirar. Visitando um clínico-geral de excelente percepção, este me examinou e me disse que eu estava com um quadro de hipotensão arterial, batimentos cardíacos diminuídos em cerca de dez pontos e diminuição do tônus muscular. Sobressaltei-me. Mas o médico, sorrindo, explicou-me: “O senhor espera o dia do nascimento do nenê. O corpo é muito sábio! Para que o seu misto de euforia e medo (sempre há algum medo!) possa ser bem-suportado, seus sinais vitais estão deprimidos em consequência de baixa pressão arterial, da bradicardia e do forçado relaxamento muscular. Ora meu amigo, vá ser sadio assim no inferno!” E encerrou a consulta de forma categórica: “Nem uma gota de remédio! Deixe seu corpo ser sábio”. Saí do consultório pensando em um trecho de Nietzsche do *Assim falou Zaratrusta* (já nem lembro a página), no qual, em outras palavras, o filósofo diz que se o corpo não *souber* não há *sabedoria* possível.

Sem dúvida, hoje, no Ocidente, estamos muito mais despertos para essas coisas. E apenas começamos a descobrir a consciência corporal.

Nesse aspecto tenho especial admiração por um filósofo contemporâneo que nós, brasileiros, ainda não traduzimos do francês. Trata-se de Edmond Barbotin, de quem tratei em texto de 1991 e de cujo pensamento volto a tratar aqui. Barbotin diz, em sua obra *Humanité de l'homme* (1970), que o ser humano é uma grande *atitude* perante a vida.

Ampla e fecunda atitude global que multiplica, em seu âmbito, as milhares de pequenas atitudes cotidianas. Então, refletindo sobre a trama de atitudes que compõem a vida, Barbotin encontra e elucida duas atitudes fundamentais que sintetizam todas as outras: a *atitude fechada* e a *aberta*. Aqui dou a palavra ao filósofo em foco: “A atitude fechada se caracteriza pela flexão da cabeça para a frente, o retraimento das extremidades para os membros e dos membros para o tronco, a imobilidade mais ou menos completa. A pessoa desliga-se do mundo e dos outros, tende a se enrolar, a se enovelar sobre si mesma. Tal é eminentemente a postura do ser humano que ainda está para nascer. Durante a vida fetal, a criança não vive ainda senão em si e para si, toda entregue ao recolhimento biológico preparatório à entrada no mundo” (p. 175). Para esse filósofo, a atitude fechada é: concentração sobre si, imobilização, introjeção. Barbotin observa que o escultor Rodin, ao esculpir *O pensador*, “não o imaginou em pé, de braços, peitos e olhos bem-abertos; esculpiu-o sentado, a cabeça projetada para a frente e o queixo caído para o peito, a mão dobrada contra o braço e amparando a frente. A posição da estátua de Rodin tem aproximações com a postura básica do feto porque o corpo tem sua expressão introspectiva”. (MORAIS, 1991: 6).

Já a *atitude aberta* é: descentração, busca (mão estendida), abertura e projeção. O movimento da vida tira o ser humano do retraimento uterino e insere-se no mundo das coisas, dos animais e das pessoas. Novamente as palavras de Barbotin: “O tronco distende-se, os membros soltam-se e conquistam seu espaço gestual; os pulmões abrem-se e a função respiratória instaura-se; o silêncio embrionário é rompido”. (...) “Pouco a pouco os olhos e os demais sentidos vão abrir-se, acolher as impressões vindas de em volta, conquistar seu campo respectivo” (BARBOTIN, 1970: 175).

Após descrever-nos de forma precisa as duas atitudes básicas do homem, Barbotin adverte-nos de que, uma vez vivenciadas, elas transformam-se nos ritmos fundamentais de nossa vida: sístole-diástole, ação-reposo, centrifugação e centripetação de energias. A cada dia, os horários de sono devolverão ao ser humano a profundidade introspectiva e o recolhimento da vida embrionária (*ibid.*, p. 175). E o filósofo pondera que as atitudes corporais identificam-se com as significações espirituais; o corpo de musculatura tensa identifica-se com retraimentos espirituais tanto quanto o corpo distenso iguala-se à liberdade de fruir, buscar e

aprender. Ora, nisso vamos vendo uma sabedoria sem raciocínios que caracteriza, em profundidade, o viver corporal.

Eis porque os profissionais da corporeidade só têm diante de si um par de alternativas: ou seguem lidando com o corpo como se este fora simples coisa burra que se adentra ou despertam para o fato de sermos um corpo como forma de estar-no-mundo sensível e inteligentemente. Se a segunda alternativa é aceita, o profissional tem que admitir sair da comodidade de rotinas e programas mecanicistas a fim de que inicie longo diálogo de aprendizagem com o corpo próprio e o alheio. No que me diz respeito, chamaria isso de espiritualização do corpo (concordando com Alexander Lowen, *A espiritualidade do corpo*, 1991). E é nesse ponto que a perspectivação do século XXI ganha, no que tange à corporeidade, configuração sutil.

André Malraux, com a intuitividade do artista, afirmou numa entrevista que, muito provavelmente, o terceiro milênio seria o milênio do espírito. Podemos imaginar tudo, menos que um homem como Malraux tivesse uma concepção simplória de espírito; certamente o escritor não disse que o milênio vindouro seria tempo de fantasmas e fumacinhas imponderáveis, mas época na qual, redimindo-se de um dualismo metafísico que é separação e ruptura, o homem recuperaria a *alma vivente* hebraica (a *carnalidade* bíblica que explodia as fronteiras entre consciência e corpo). Momento histórico no qual o ser humano, superando estreitos quintais ideológicos, perceberia que a vida é uma e indestrutível – nisto auxiliado pela matriz epistêmica do “universo quântico”. O universo visto não mais como uma massa de matéria estúpida em expansão, mas como um grande e inteligente pensamento em expansão. Sim, porque tudo se resume em energia; as menores partículas subatômicas revelam a sua condição de não-coisa, não-objeto, mas sim de densos núcleos energéticos. É bem verdade que a matriz epistêmica do “universo mecânico” de Newton ainda explica muito da realidade macro-estrutural do mundo; mas também é verdade que, quando se mergulha no mundo subatômico, o que se encontra é um imenso “colchão” de processos energéticos, nem mais nem menos. E, então, percebemos que as noções de *natural* e *sobrenatural* são também artificiais na compreensão do mundo e da vida; tudo é *natural*, mas em dimensões e planos vibratórios muitíssimo diversificados. Uns apreensíveis por nossos pre-

cários sentidos e por nossa inteligência tateante, outros, inacessíveis aos nossos sentidos e à nossa imediata compreensão.

Nossa grande esperança é que, no século XXI, lidemos com corpos espiritualizados – no sentido de enriquecidos por todas as nossas significações vitais e perspectivados em direção a significações que, na condição corpórea, não podemos constatar e apalpar, mas sobre as quais nossas mentes estarão mais livres para conjecturar e ter esperanças.

Nossa grande esperança é que a máquina sem inteligência de Descartes se transforme apenas numa lembrança do passado, e o século XXI possa dar início ao espiritual vivido nas atitudes corporais. Mais uma vez cito Edmond Barbotin: “... o meu corpo é o ponto de referência em relação ao qual cada coisa toma seu lugar e torna-se situada; eis-me, pois, transformado em centro de um imenso círculo __ o meu *ambiente*: cada raio seu define para mim uma *perspectiva*, e a sua circunferência é o meu *horizonte*. (...) Graças a meu corpo localizado, atraio para mim todos os pontos do espaço: concentro-os, recapitulo-os, interiorizo-os. Em compensação, tomando impulso dessa posição me projeto em direção a todos os pontos do meu horizonte. Graças a esse ritmo o universo inteiro reside em mim, enquanto eu habito todo o universo” (1970: 39).

Almejamos que o novo espiritualismo de Malraux liberte o corpo do negativismo platônico (corpo prisão da alma); que o liberte dos desregramentos demolidores e auto-desrespeitantes e, quem sabe, liberte-o de algum modo das obsessividades maquímicas da competição. O corpo espiritualizado poderá ser a principal porta para nossa intimidade profunda.

Como conclusão

Segundo Merleau-Ponty, “toda a vida da consciência tende a colocar objetos, pois não é consciência, quer dizer, saber de si, senão enquanto se retoma e se recolhe ela mesma em objeto identificável. Entretanto, a posição absoluta de um só objeto é a morte da consciência, pois fixa toda experiência como um cristal, que introduzido numa solução faz com que ela se cristalize de um golpe” (1971: 84). O estudioso da corporeidade tem que se interessar, em primeiro lugar, pelo corpo-objeto que interessa a anatomistas, fisiologistas e médicos. É esse corpo,

objeto de conhecimento (corpo-problema), que se revela a nossos sentidos e nossa inteligência, a autêntica base da tematização da corporeidade em sua globalidade; todavia, “a posição absoluta de um só objeto é a morte da consciência”, no sentido da paralisação de tudo o que o envolve, a ele se liga, explica-o e ultrapassa-o. Eis por que a nossa reflexão tem que se aprofundar na direção do corpo-sujeito (vivido, existencializado de forma individual e subjetiva); isto é: o corpo que sou é minha realidade radical porque coincide comigo mesmo; existencializo-o como uma aventura que sou e que é não repetível; mas um corpo que observo em mim (ou tenho como corpo-objeto), este é uma realidade radicada em aparências, dados e situações, tanto quanto os corpos alheios que observo ou estudo.

Vivenciando o corpo-sujeito, sou conduzido ao que Merleau-Ponty chama de “corpo-próprio”, que é percepção subjetiva de minha instalação no mundo, mas considerando-se agora que a realidade corporal não se esgota no organismo, senão que abarca e é abarcada pela sócio-cultura no seio da qual transcorre minha vida. Assim vai se tornando complexa a reflexão sobre a corporeidade. Vale dizer que na corporeidade encontramos a dimensão objetiva; esta deve remeter-nos à complicada dimensão existencial, como individualização e como integração sócio-cultural.

Tais ponderações põem-nos de novo perante uma de minhas afirmações iniciais: a de que, neste momento, dificilmente haverá tema mais importante para nosso crescimento reflexivo e prático do que o da corporeidade. Entre dominadores e dominados da sociedade, há situações mais cômodas e outras mais constrangedoras que se configuram na vivência do corpo. De toda maneira, a dor e a morte são universais, assim como o prazer e as alegrias. O estertor doloroso e o orgasmo são do gênero humano, em que pesem as condições mais ou menos constrangedoras de tal ou qual momento sócio-econômico. Na perspectivação das décadas vindouras não é difícil visualizarmos grande papel a ser desempenhado pela consciência corporal fora dos esquematismos dualistas que rompem o fluxo dialético do viver; e os profissionais da corporeidade, os que ensinam e preparam bailarinos, treinam atletas, fazem preparação física, sentirão cada vez mais nitidamente a necessidade da reflexão filosófica sobre o seu quê-fazer, deixando para velhos tempos o preconceito tolo de que só filósofos filosofam e também desconfiando de seus

velhos vícios cientificistas, coisas estas que os têm relegado à posição de “tecnicões” de um corpo que não conhecem na devida profundidade.

Não quis que este texto fosse *sério*, no sentido de entortadamente acadêmico. Quis que fosse um escrito elaborado a *sério*, no sentido de buscar a sensibilidade do meu presumido leitor para algumas questões que, no que tange à corporeidade, venho a algum tempo levantando. Por isso, senti necessidade de abdicar da impessoalidade: escrevi-o e primeira pessoa, não descartando certos depoimentos de vida. Bela foi a experiência de tentar tudo isso. O que verdadeiramente logrei? Isso deixei à avaliação dos que lerem estas páginas.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Rubem – *Variações sobre a vida e a morte*. São Paulo, Paulinas, 1982.
- BARBOTIN, Edmond – *Humanité de l'homme*. Paris, Aubier, 1970.
- GUSDORF, Georges – *Tratado de metafísica*. São Paulo, Comp. Edit. Nacional, 1960.
- HELLER, Agnes – *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
- LOWEN, Alexander – *A espiritualidade do corpo*. São Paulo, Cultrix, 1991.
- MARCEL, Gabriel – *Position et approches concretes du mystere ontologique*. Louvain, Ed. Nauwelaerts – Paris, Beatrice Nauwelaerts, 1967.
- MERLEAU-PONTY, M. – *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro, Livraria Freitas Bastos, 1971.
- MORAIS, Regis de – “Dimensões antropológicas da corporeidade”. Conferência pronunciada no 3º Simpósio de Educação Física de São Paulo, Unesp-Rio Claro, 1991 (mimeo).
- REICH, Wilhelm – *Análise do caráter*. São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- SALMANOFF, A. – *Segreti e Sagezza del corpo*. Milão, Bompiani, 1963.

KRESMONTANT, Claude — *Essai sur la pensée hébraïque*. Paris, Les Editions du Cerf, 1956.

YOURCENAR, Marguerite — *Memórias de Adriano*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1980.