



Da Cultura Corporal à Corporeidade: Por Uma Inversão Epistêmica na Educação Física

Pierre Normando Gomes da Silva

Universidade Federal da Paraíba

Kátia Brandão Cavalcanti

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo

Este texto se propõe em responder ao seguinte problema: Qual o lugar teórico da corporeidade nas ciências sociais? Para isso, especificamos o "olhar" teórico-metodológico da corporeidade sobre o modo de operar do corpo na cultura, distinguindo-o da perspectiva das "Técnicas Corporais" (1934), de Marcel Mauss, e prolongando-se da "Tecnologia do Eu," de Michel Foucault (1983). As ações e inações corporais são pensadas por aquilo que as move, força sexual em busca do prazer, conforme Freud (1905), em oposição aos códigos sociais impostos. O enfoque está na apreensão da capacidade de por a motricidade em movimento no interior da cultura.

Palavras-chave: Cultura Corporal, Corporeidade

Abstract

This text intends in answering to the following problem: Which the place theoretical of the corporality in the social sciences? For that, we specified the theoretical-methodological glance of the corporality on the way of operating of the body in the culture, distinguishing of "Techniques of the body" (1934), of Marcel Mauss, and being prolonged of the "Technology of the Me," of Michel Foucault (1977). The actions and corporal are thought by that that moves them, it forces sexual in search of the pleasure (Freud, 1905), in opposition to the imposed social codes. The focus is in the apprehension of the capacity of for the motricidade in movement inside the culture.

Keywords: Body in the Culture, Corporality



1. Para além das técnicas corporais

No trabalho *A cultura corporal burguesa* (1998), destacamos a cultura como um sistema de representação ordenador que atua através da educação no corpo dos indivíduos regulamentando suas ações. Essa regulamentação tem a finalidade de garantir uma certa homogeneidade no sistema social, requisito necessário para tornar a vida social possível. E à educação cabe fazer a mediação entre os valores sociais e o comportamento físico, intelectual e emocional dos indivíduos. Nesse trabalho, esclarecemos que a educação não age apenas na introjeção ideológica, mas atua modelando as ações do corpo. A educação imprime no corpo as exigências de uma dada sociedade. Chegamos a essa conclusão analisando as primeiras sistematizações pedagógicas para a educação física, no século XIX. Nesse contexto, a instrução foi eleita como a única capaz de afirmar um Estado republicano, esculpir uma conduta social capitalista e disciplinar um corpo desregrado. Então, para moldar esse corpo “mole,” a educação física, disciplina de moderna sistematização programática, com respaldo médico higienista, foi escolhida como aquela responsável em educar os homens através de suas “faculdades físicas.” Os exercícios, jogos e esportes haviam de submeter os instintos insubordinados a ordem normativa imposta, era o ideal pedagógico dessa disciplina. Os hábitos corporais deviam refletir a organização social.

Essa disciplina, extensão pedagógica do projeto civilizador burguês, contribuía para instalar nos indivíduos comportamentos padronizados e auto-disciplinados, de acordo com os parâmetros da utilidade, eficiência produtiva, moderação das emoções e abrandamento das paixões. Por meio de uma pedagogia dos gestos estilizados e temporalizados, os exercícios ginásticos, com suas características mecânicas, analíticas, angulares e simétricas estiveram a serviço da construção de um corpo sem excessos.

Um corpo civilizado, diria Norbert Elias (1990), para o qual, dentro dos novos códigos sociais, os impulsos espontâneos estavam impedidos de se manifestarem motoramente em ação. O objetivo era formar um corpo útil, produtivo, uma “propriedade do capital” – num dizer marxista. Esse modo de exercitar-se, de portar-se socialmente ou usar o corpo dentro dos limites dos códigos estabelecidos pela ordem cultural hegemônica, criou uma verdadeira conduta social para o corpo, a qual chamamos de “*cultura corporal burguesa*.” Essa conduta corporal “civilizada,” porque era praticada pelos países ricos, impôs-se em detrimento dos gestos sensuais, criativos e



espontâneos aprendidos nas atividades festivas, nos jogos populares e nos ritos pagãos. Por isso afirmamos que o capitalismo, em sua face pedagógica, é uma máquina educativa que, em nome do ajustamento social, ensina o corpo a se esquecer de todos os seus sentidos eróticos.

O escopo epistêmico desse trabalho esteve circunscrito na problematização antropológica proposta por um dos pais da Antropologia Social, Marcel Mauss. Visto descrevermos o corpo nas sistematizações pedagógicas da educação física como uma estrutura maleável aos mecanismos de controle social. Partimos do pressuposto que o grupo modela os indivíduos à sua imagem, através da aprendizagem de gestos que são transmitidos de geração à geração. A exemplo deste precursor, entendemos que a *gymnastica* (educação física), uma das técnicas corporais, se constitui num sistema solidário com todo um contexto sociológico. Esse trabalho guarda algumas semelhanças com os trabalhos do português Jorge Crespo (1990)¹ e da brasileira Carmem Lúcia Soares (1994, 1998)², além de se alinhar a várias outras pesquisas³ que abordam a relação “memória, cultura e corpo” – designação dada a um dos grupos de trabalho pelo Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte.

Contudo, em nosso trabalho, não nos preocupamos em fazer apenas uma descrição dos usos que os homens fazem de seus corpos, através das técnicas, mas destacamos o corpo como alvo político de intervenção social capitalista. Por isso, a cultura é vista como sistema de significação que dita normas em relação ao corpo – normas a que o indivíduo tenderá, à custa de castigos e recompensas, a se conformar – e as atividades corporais (esportivas, recreativas, escolares e artísticas) não são tidas como neutras, elas expressam os interesses de uma determinada organização social.

Nessa perspectiva estão os trabalhos de Michel Foucault (1983; 1984; 1985; 1989; 1993), para o qual, além dos aparelhos estatais ou sistemas políticos, há uma instância do poder que atua na vida cotidiana dos indivíduos, controlando suas ações. É a “tecnologia do eu,” um saber-fazer que se presta a intervir num campo de forças, não possui um discurso sistemático, não está localizada em um determinado local, mas as instituições recorrem a essa tecnologia. Uma forma microscópica de poder materializada nos “procedimentos técnicos que realizam um controle detalhado, minucioso do corpo – gestos, atitudes, comportamentos, hábitos, discursos” (FOUCAULT, 1993, p.147). Nele as tecnologias do corpo são um revelador dos investimentos econômico-políticos de uma sociedade. Por isso, Foucault (1993,



p. 80) comentando seus estudos, concluiu: “O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista.”

Essa tecnologia política do corpo cria uma estética da disciplina, construída sob a forma das práticas de codificação da ação corporal: realização de tarefas repetitivas, organização de tempos especializados, ocupação dos espaços determinados, exercícios comandados em tempos rítmicos, esforço exaustivo num determinado segmento muscular. Tudo seguindo a lógica da repartição individual – “Cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar, um indivíduo” (FOUCAULT, 1983, p. 131) – e da utilidade – “Nada deve ficar ocioso ou inútil. Um corpo disciplinado é a base de um gesto eficiente” (FOUCAULT, 1983, p. 28; 1993, p. 139). Nessa economia política da sociedade capitalista, o corpo é tratado pela tecnologia do eu como casa de correção, por isso são inúmeros os procedimentos institucionais atuando para domesticar o corpo, para torna-lo numa máquina domesticada: útil e dócil. Nas palavras do filósofo: “o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso.”

72

Contudo, numa leitura mais atenta dos trabalhos de Foucault, percebemos que o conflito sociedade-corpo é mais complexo do que o investimento puro e simples de um sobre o outro. Primeiro, é falso identificar essa “tecnologia do eu” sempre como algo que reprime, castiga ou exclui, se assim fosse, a dominação capitalista não conseguiria se manter. O que interessa a essa tecnologia não é reprimir os homens na vida social, massacrá-los, mas controlar suas ações. Exemplo disso, ele demonstrou em *Vigiar e punir* (1977), quando as práticas punitivas do sistema jurídico foram se transmudando no decorrer dos anos: o suplício deixou de existir e, em seguida, desmontaram o cadafalso e a tortura foi proibida judicialmente. Isso ocorreu porque, devido às resistências biopolíticas, outras formas mais engenhosas de controle social foram criadas.

Ao considerar as resistências dos corpos penitenciados, acrescenta-se um segundo elemento complexificador no modo de analisar o conflito sociedade-corpo. As tecnologias da disciplina, que requerem um corpo dócil até em suas mínimas operações, defronta-se com forças opostas, vindas do próprio corpo. Estas forças advêm tanto da sua individualidade orgânica: sua ordem, seu tempo, suas condições internas, seus elementos constituintes,



quanto das suas relações comunicativas externas. Por isso, diz Foucault (1983, p.131-132), o mecanismo disciplinar visava “decompor as implantações coletivas, [...] anular as aglomerações inutilizáveis, [...] impedir a vadiagem, [...] e, principalmente, romper as comunicações perigosas” Então, essa anatomia política do detalhe, com sua racionalização utilitária, constrói um espaço útil e, neste, toda e qualquer ação do corpo que seja “improdutiva” é inviabilizada pela “microfísica do poder.” Este procedimento microfísico, posto em jogo pelas instituições, funciona separando a força do corpo da sua aptidão para o movimento, esta é a descoberta de Foucault:

A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma ‘aptidão’, uma ‘capacidade’ que ela procura aumentar, e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita (FOUCAULT, 1983, p. 127).

Esta descoberta de Foucault nos é riquíssima, porque esclarece que a engrenagem política da dominação, não se dá primeiro pela repressão estatal ou pela apropriação ideológica, mas pelo investimento mecânico sobre o corpo. E os procedimentos técnico-táticos das manobras desvelam que a materialidade do corpo não se reduz ao nível anatômico ou espacial, mas abrange o nível energético, forças do corpo. Assim, a microfísica foucaultiana evidencia a relação partícula/onda, energia/matéria, órgão/força, por ocasião do conflito entre tecnologia política e corpo biológico. De modo que nem os procedimentos capitalistas, nem o corpo são tratados como desprovidos da materialidade energética, inclusive, ele denomina o conflito como uma relação das forças ativas contra as forças reativas.

Tentando esquematizar o mecanismo para tornar visível o conflito. Por um lado temos as estratégias disciplinares, de outro temos o corpo, ambos são forças. As estratégias, forças dissociadoras, e o corpo, campo de energia ou concentração de força. Então, as estratégias envolvem o corpo, como lhe é próprio. O corpo dentro da instituição, como, por exemplo, a criança dentro da escola, tende a ser dissociado em suas forças. O “poder do corpo” é dissociado no momento em que suas forças, então unidas, são desagregadas. Uma mesma força, quando submetida a disciplina, é ao mesmo tempo aumentada para a ação e diminuída para a potência. A



“coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada” (FOUCAULT, 1983, p.127). Ou seja, a máquina de correção aumenta a habilidade do corpo, para ser mais útil, e diminui sua “força de vontade,” para ser mais submisso. A esse lado da força que foi diminuída, chamamos de “vontade de potência” (NIETZSCHE, 1983) – uma vontade de querer crescer, de vencer, de estender e intensificar a vida.

O princípio de que a aptidão aumentada é dominação acentuada, desvenda a lógica perversa da pedagogia do movimento na cultura capitalista. Foucault desvenda que a estratégia política do controle capitalista é de ordem corporal (atividade e vontade), não apenas dissociando suas forças, mas transformando a força-potência em sentimento de obediência. Em outras palavras, o exercício disciplinar passa a utilizar a energia que brota da relação de poder (corpo-tecnologia) para reforçar a própria dominação. De modo que o exercício do investimento político na materialidade do corpo faz da energia, aí fabricada, um instrumento de sujeição. A potência torna-se numa espécie de “alma” que subjuga o corpo. A “alma” para Foucault (1983, p. 31) é uma realidade produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos, vigiados, treinados e corrigidos. A “alma” não é caracterizada como um sentimento, mas como uma energia produzida no confronto corpo-mundo social. Uma energia que se localiza na superfície do corpo e dentro dele, mas que é revertida para dominação. Essa energia é o prolongamento do próprio corpo num espaço-tempo onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder, que lhe reforça a sujeição. A anatomia política altera a anatomia corporal, procurando aprisioná-la. Invertendo o conceito platônico, do corpo ser a prisão da alma, Foucault fala de uma “alma” que visa aprisionar o corpo. O poder corporal ou “vontade de potência,” vontade de querer ser mais do que é, passa a constituir-se numa couraça, minguando o corpo, tornando-o morto em seus desejos.

Nessa direção, os corpos se tornam hipertrofiados e minguados, ao mesmo tempo, em que são submetidos a determinado tipo de atividade corporal. Nessa compreensão, os movimentos tornam-se mediadores entre o interesse político e a possível rebeldia dos indivíduos. São os movimentos disciplinares que invertem a energia do então corpo insubordinado da criança, do louco e dos amantes. Assim, distinguimos atividades que aumentam a



força-potência (motricidade) de outras práticas corporais que aumentam a força-aptidão (motilidade). E ao distinguirmos motricidade de motilidade, nesses termos econômico (*quantum* de força), ampliamos nossa compreensão do corporal, não é apenas expressão social, mas conjunção paradoxal entre força de movimento e força de potência, intensidade e mobilidade, corpo “sarado” e corpo “potente.”

Essa teorização de Foucault sobre a biopolítica do corpo ajuda a ampliarmos nossa compreensão do corporal. Primeiro, reforçando o pressuposto de Marcel Mauss (1974), o movimento praticado e, principalmente, o recomendado, não é neutro, mas vincula-se a um interesse cultural. Segundo, o movimento é quem forma os sujeitos sociais. É a repetição constante de uma atividade corporal que constrói socialmente o indivíduo, por exemplo, são as muitas ações de pescaria que formam o pescador e o muito dirigir que forma o motorista. Também sabíamos, pela antropologia maussiana, que é a educação do corpo – consecução da destreza e automação dos movimentos – quem garante a utilidade social e o ajustamento dos indivíduos. Porém, é Foucault quem desvela que a aquisição da motilidade aperfeiçoada para o serviço útil, profissional ou esportivo, implica no abrandamento das emoções e no arrefecimento da força-potência. Em outras palavras, não há como pensar as “técnicas corporais” sem refletir sobre o poder do corpo, pois na tecnologia disciplinar é impossível considerar a irradiação das forças-utilidade sem perceber a coerção que sofre a força-potência.

75

2. Por uma antropologia do poder do corpo

Considerar o corporal mais do que a face em que se inscrevem as exigências da cultura capitalista significa abrir uma lacuna epistemológica que os trabalhos que tínhamos desenvolvido até então não ofereciam resposta. Portanto, ao introduzirmos a noção de “poder do corpo” nas discussões, ou seja, que o corporal não é apenas passividade diante da cultura, antes possui forças capazes de resistirem ao estabelecido, significa afirmar que já estamos num outro terreno epistêmico. As entrelinhas das análises foucaultianas apontam o corporal como força ativa em conflito com as forças reativas. Os procedimentos institucionais, as *tecnologias do eu* são forças reativas criadas para controlar um corpo originalmente rebelde. É o filósofo-



historiador quem desvenda esse conflito: os sistemas punitivos e o corpo dos sentenciados (1983), a clínica e o corpo dos loucos (1989), os códigos morais e o corpo dos amantes (1984;1985).

Para o momento basta esclarecer que abordamos o corporal como *quantum* de força recorrendo a dois autores: Nietzsche e Freud. Não é novidade dizer que Nietzsche é o filósofo da força, é ele quem afirma: “[...] toda a força é vontade de potência. Não há outra força física, dinâmica ou psíquica.” [E] “[...] o que o homem quer, o que a menor parcela de organismo vivo quer, é um *plus* de potência” (1983, p. 245, 247). Freud tematiza a “pulsão” do corpo como a força sexual que o move em busca do prazer, ou seja, é o aspecto ativo do corpo, “sua capacidade de por a motricidade em movimento” (FREUD apud LAPLANCHE, 1998, p.126).

76 Freud esclarece a natureza dessa “força do corpo” ao relacioná-la ao material pulsional e inconsciente. Descobriu isso, inicialmente, com suas pacientes histéricas, em *Estudos sobre a histeria* (1893-95), quando não conseguiu articular os sintomas corporais (dedos enrijecidos, faces de terror, gritos...) com as explicações das lesões anatômicas específicas. Passou a perscrutar uma outra ordem corporal que não a da anatomia, mas a da energia libidinal. A lesão, experiência traumática causadora na histérica era material, mas não anatômica, mas ficcional. Elaboração psíquica poderosa que perturba a existência humana. Forças que habitam as trevas da vida e visitam-nos na escuridão dos nossos sonhos e horrores. Daí a conclusão de Freud (1953, p. 185): “[...] é, sobretudo, de reminiscências patológicas que sofrem as histéricas.” Então, os fenômenos motores passaram a ser associados com as imagens, recordações, principalmente, aquelas que resistiam a desaparecer. O corpo passou a ser entendido como sexuado e fantasmático, constituído por cenas do passado. Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud descobriu que a sexualidade humana possui elaboração mental, ou seja, a sexualidade do corpo não se restringe ao biológico e nem visa à reprodução, mas se articula numa outra economia energética que passa pelo campo da representação, buscando, basicamente, o prazer. Foi desse modo que a psicanálise deslocou-se do corpo biológico, para debruçar-se sobre o corpo pulsional.

O corpo é da ordem da pulsão, está constituído por forças. Quem iniciou essa abordagem da força do corpo, no âmbito da educação física brasileira, salvo engano, foi Katia Brandão Cavalcanti, em seu trabalho de



pós-doutorado (1994), onde definiu uma matriz teórica *"Para a unificação em ciência da motricidade humana."* Partindo dos pressupostos da sincronicidade, do holomovimento e do princípio de equivalência partícula/onda afirmou que a base epistêmica da matriz é a equivalência motricidade/corporeidade. Estava assim tornando o modo do homem estar no mundo (corporeidade) equivalente a capacidade do homem se mover no mundo (motricidade). Ou seja, manifestação corpórea e força ontológica do mover-se são percebidas sincronicamente, como campos multidimensionais de intensidade energética, participantes da energia cósmica.

Entender o poder do corpo pelo prisma da pulsão significa estabelecer uma outra compreensão do conflito corpo e cultura. Necessita-se de uma outra abordagem antropológica que dê conta da complexidade conflitual vivida cotidianamente entre os códigos normativos e os imperativos libidinais, entre a pulsão individual e a condução que a sociedade dá a essa libido. A cultura é vista como um aparelho supra-biológico que age reprimindo a tendência do corpo ao prazer, ao gasto, à ociosidade e ao erotismo.

No sistema capitalista, segundo Félix Guattari (1989), o conflito se estabelece em duas frentes de luta: luta de classe e luta dos desejos. Pois o controle dos gestos se dá juntamente com os "agenciamentos coletivos" que se insinuam na economia desejante dos explorados para produzir "[...] uma cumplicidade inconsciente com os poderes vigentes ou uma interiorização da repressão" (GUATTARI, 1989, p. 21 e p. 33). Então, o "poder do corpo" é reprimido, não apenas no sentido de policiado institucionalmente, mas distorcido, contaminado pela subjetividade capitalista. Mesmo nessa era do "sexo livre" e da hipervalorização do "cuidado de si," a "potência" do corpo tem sido dissolvida, distorcida para funcionar na reprodução do sistema.

O corpo é movido pelo impulso de quem se torna senhor do espaço e estende a força, mas a realidade social impõe aos indivíduos a necessidade de renunciar aos prazeres, ou lhe resiste a sua expansão. Este é o conflito designado por Nietzsche entre a "vontade de potência" e a "moral niilista," ou por Freud entre as reivindicações anárquicas da sexualidade (princípio do prazer) e a barreira da repressão a serviço dos valores culturais (princípio da realidade). Apesar de que, o ponto fundamental do conflito não é a ação dos mecanismos externos reprimindo a pulsão, mas os dispositivos internos do próprio sujeito, a consciência, que rejeita e mantém longe de si os desejos "reprováveis" socialmente. O conflito é duplo (externo-interno), as emoções



são reprimidas ou reutilizadas socialmente e o pulsional é recalçado internamente.

O biológico e o social conflagrados em seus procuradores internalizados no sujeito (id e superego), são protagonistas de um conflito imobilizante. O eu consciente, ao receber as percepções do mundo social torna-se no “órgão” de adaptação ao meio e à cultura. E esta cultura, por sua vez, é formada pelo corpo para reprimi-lo. Por isso, o conceito de homem em Freud, segundo Norman Brow (1972, p. 24) “é um animal que reprime a si mesmo e que cria cultura ou sociedade a fim de reprimir-se.”

Essa antropologia social é complexa, pois relaciona sociedade e neurose, relação sócio-política e conduta psíquica individual. Em Freud a sociedade organiza-se no sentido de reprimir o pulsional, e a pulsão não realizada, mas recalçada, causa a neurose. A neurose é uma consequência natural da civilização ou da cultura, e a evolução cultural é decorrente da capacidade humana de adquirir neurose. Sendo assim, a fronteira entre categorias psicológicas e categorias políticas desfaz-se, em virtude dos processos psíquicos serem compreendidos dentro da função da cultura, e a cultura dentro dos processos psíquicos. Por isso, Herbert Marcuse (1978, p. 29) afirma: “A teoria de Freud é, em sua própria substância, ‘sociológica’, e que nenhuma nova orientação cultural ou sociológica é necessária para revelar essa substância. O ‘biologismo’ de Freud é teoria social numa dimensão profunda.” Em “*Mal-estar e Civilização*” (1929-30) Freud estabelece o vínculo dialético entre cultura e neurose, já que para ele as variedades de cultura podem ser correlacionadas com as variedades de neurose. E nos textos de religião (TOTEM; TABU, 1913; MOISÉS; MONOTEÍSMO, 1937).

Para Freud, segundo Brown (1972, p. 27), “[...] não apenas sustenta que a história humana só pode ser compreendida como uma neurose como também que a neurose de indivíduos só pode ser compreendida no contexto da história humana como um todo” A história conflitual entre corpo-cultura é enfocada de maneira singular, porque tanto o corpo do indivíduo quanto os códigos coletivos são reconhecidos pelo núcleo da neurose – impossibilidade de internalizar totalmente a regra. A ontogenia recapitula a filogenia, ou seja, o pulsional reprimido que vomita forças arcaicas e acarreta a neurose, não é um inconsciente individual, mas coletivo.

A correlação cultura e mal-estar, civilização e culpa, antes de Freud, foi tematizada por Nietzsche em “*Genealogia da moral*” (1887). Texto no qual, a história do mundo é tratada como a história de uma moral que



enfraquece a vitalidade e a sensualidade do corpo. Num "ideal de decadência" ou numa "psicologia do sacerdote" a culpa torna-se o centro motor da consciência e, portanto, da civilização. A intensificação do sentimento de culpa e a rejeição para consigo mesmo, para com seus apetites, se constituem no impulso para o progresso. O desejo de se tornar em algo diferente do que é, "ideal do ego," é essencialmente um desejo inconsciente.

"Ordem e Progresso" resumem o ideal da civilização, atingir o progresso por intermédio da ordem e do controle. Como o progresso é a meta da civilização, então os seus cidadãos estão empenhados, com todas as forças, nesse propósito. Porém, sem ter idéia consciente do que realmente deseja ou das condições em que deixaria de ser infeliz, o esforço parece ser em vão, porque quanto mais se progride a infelicidade aumenta – os maiores índices de suicídio são dos países "desenvolvidos." É o pesadelo do progresso sem fim e do infundável descontentamento. O homem é o único animal do seu reino que é descontente consigo mesmo – neurótico. É o animal que por sua natureza tem desejos que não são satisfeitos pela cultura. Mas que ao mesmo tempo, por serem desejos indestrutíveis, elaboram cultura com o fim de projetá-los no espaço do vivido. Do ponto de vista socioanalítico "A história é forjada, além de nossas vontades conscientes, não pela destreza da Razão (Hegel), mas pela astúcia do Desejo; não pelo trabalho (Marx), mas 'no amor,'" afirma Brown (1972, p. 32).

Ao lado de Freud pensamos que a essência do conflito corpo-cultura não é o trabalho. As condições econômicas determinam a supraestrutura, esse é centro do princípio de realidade. Mas, a essência conflitual não reside no princípio da realidade, mas nos desejos inconscientes reprimidos, na vontade de potência. Mais do que bem-estar econômico e domínio sobre a natureza, o que move o homem e, portanto, a história, não é a dialética do trabalho, não é a satisfação do reino das necessidades, dos desejos conscientes. A inquietação humana é exatamente porque são inconscientes os desejos reais. Por isso, "Freud sugere que além do trabalho existe o amor. E se além do trabalho no fim da história existe amor, este deve ter existido sempre desde o início da história, e deve ter sido a força oculta que fornece a energia dedicada ao trabalho e constituidora da história" (BROWN, 1972, p. 33). Em suma, a relação corpo-cultura é entendida como um corpo biopsíquico que é reprimido pela cultura, e uma cultura opressora mantida e transformada pelas paixões deste mesmo corpo reprimido.



3 Distinção epistemológica

80 O entendimento que o corpo é constituído por forças vividas num conflito com a cultura, obriga-nos a sairmos do estudo da *Cultura Corporal* para os estudos da *Corporeidade*. Na *Cultura Corporal* o trabalho é de esquadriñar os mecanismos culturais que imprimem sua marca no corpo dos indivíduos, realizando uma arqueologia dos hábitos corporais. Na *Corporeidade*, a investigação se volta para o aspecto ativo do corpo na cultura, descrição das ações do corpo impulsivo agindo em relação aos códigos sociais. Estamos utilizando estes dois termos, muito mais para distinguir o trajeto de nossas investigações do que para estabelecer uma hierarquia valorativa. Durante a dissertação, conjuntamente com outros trabalhos dantes citados, estivemos envolvidos em desvelar os procedimentos pedagógicos e políticos da cultura capitalista, que se propõe a marcar o corpo com o código da disciplina: regularidade, produtividade e abrandamento das paixões. Nesses estudos, do tipo "*Cultura Corporal*," a preocupação está na ação da sociedade sobre o indivíduo, focalizando num primeiro plano a sociedade ou aquilo que no indivíduo, foi socializado – perspectiva maussiana. Desse modo, pressupõe-se que o comportamento individual está sempre subordinado a determinados códigos que programam coletivamente a maneira de sentir, pensar e agir considerados "corretos."

O corpo na *Cultura Corporal* é uma apropriação social; toda sua ação condensa em si mesma as codificações do grupo a que pertence. O modo como o corpo é utilizado, portanto, educado, resulta da imposição de um conjunto de normas sociais que definem, no indivíduo, determinadas modalidades de seu uso. Portanto, a prática corporal é vista como mais uma via de acesso à estrutura de uma sociedade particular, pois as ações motoras são compreendidas como mensagens significantes que expressam a natureza do sistema social. O corpo é pouco mais que uma massa de modelagem à qual a sociedade imprime formas segundo seus próprios interesses. Nessa perspectiva, o corpo é fraco e indefeso, uma estrutura biológica que se não for carregada de conotações sociais e de intervenientes culturais (religião, classe, família, educação) torna-se uma monstruosidade animal, por isso, a sociedade é tida como um bem e suas regras apresentam-se como desejáveis.

É o código social que estabelece as regras de conduta, transforma a ação e a inação em expressões da "consciência coletiva" e, sendo assim,



constitui todos os comportamentos em mensagens significantes. Por isso, as normas sociais são consideradas adequadas e justas, só restando ao corpo do indivíduo obedecê-las, já que não existiria o indivíduo sem a sociedade, este não pode negá-la sem, no mesmo ato, estar negando a si mesmo. A pesquisa no prisma da *Cultura Corporal* consiste no “estudo da maneira pela qual cada sociedade impõe ao indivíduo um uso rigorosamente determinado de seu corpo, porque é por intermédio da educação das necessidades e das atividades corporais que a estrutura social imprime sua marca nos indivíduos,” para utilizar as palavras de Lévi-Strauss (1974) ao comentar a obra de Mauss (1974, p. 2). Enfim, é um estudo da integração social.

Porém, nesta investigação, estamos orientados pelo enfoque da *Corporeidade*, cuja preocupação está em descrever a ação do corpo pulsional na sociedade. Não estaremos procurando a projeção do social sobre o individual, mas partiremos do corpo mesmo, deste que assimila e rebela-se contra os códigos culturais. A busca é apreender como os sentidos eróticos do corpo agem no mundo. O foco de análise não é mais a relação de posse cultura-corpo, mas a expansão do corpo no mundo, nos momentos em que o indivíduo não renuncia ao prazer momentâneo, incerto e destrutivo. Portanto, estaremos tratando do aspecto ativo do corpo: da capacidade de por a motricidade em movimento, da “alma” que é produzida na superfície e no interior do corpo. O corpo, nesse tipo de abordagem, não é visto como fixo e imutável, pelo contrário é deslocável, ambíguo, hesitante e dotado de poderes desaprovados socialmente.

A distinção *Cultura Corporal* e *Corporeidade* não é para desenhar corpos diferentes, ou para despreocupar-se com a crueldade da tecnologia disciplinar capitalista, mas para salientar um outro modo de investigação. No tipo de pesquisa anterior analisávamos apenas o esforço operacional civilizador de controlar o corpo, sem nem destacar se a operação obtinha êxito ou fracassava. Apesar de no trabalho de dissertação já apontarmos sutilmente que a “cultura corporal burguesa” encontrou uma “cultura corporal popular-pagã-erótica” que lhe resistiu duramente. Dizíamos, por exemplo, que a capoeiragem afro-brasileira, jogo das pernas pro ar de alguns “vadios,” era não só o inverso, mas um obstáculo para a adoção dos exercícios ginásticos alemães ou suecos, próprios de uma cultura que valorizava a verticalização, a posição ereta do corpo, a ordem e a decência.



Nesta pesquisa, continuamos afirmando que a relação corpo-cultura é indissociável, só que não estamos tomando a conduta do corpo para pensar as estruturas sociais. O trabalho não deixa de ser sociológico, mas não se restringe a essa ciência. A questão não é que a estrutura social esteja ausente ao se pensar o corpo, mas que o corpo não é apenas espelho da sociedade, projeção da cultura. Acreditamos que a sociedade codifica o corpo, mas este não é totalmente codificado por ela, há forças inconscientes que não deixam o corpo modelar-se completamente à imagem da sociedade. Muitas práticas corporais são manifestações do desorganizado e do incontrolado, ou seja, escapam ao controle social, chegando até a oferecer-lhe perigo. Em síntese, na *Corporeidade*, entendemos as atividades corporais como uma linguagem, antes de ser instrumental, ela é simbólica e expressiva, meio pela qual a sociedade se diz aos indivíduos e os indivíduos dizem e contradizem a sociedade.

82 Pretendemos mesmo é designar nessa terminologia um rompimento epistemológico com os nossos próprios trabalhos precedentes. Como é próprio da *Formação de espírito científico* (BACHELARD, 1988), este estudo não representa continuidade, mas ruptura, mobilização do conhecimento para uma outra instância. Estamos tomando outra via de acesso a relação cultura-corpo, não apenas da cultura imprimindo no corpo os interesses econômicos e políticos, mas do corpo se expandindo em condutas que expressam sentidos inconscientes, rebeldes aos interesses sociais. A relação corpo-cultura não é mais vista como corpo produto das técnicas coletivas, mas como uma troca semântica, um dando significado ao outro. No *Ensaio sobre a dádiva* (1924), Mauss colocara a troca como o denominador comum de um grande número de atividades aparentemente heterogêneas e situava o inconsciente como o agente mediador entre o eu e o outro – mas, como afirma Lévi-Strauss (1974), essa obra prima não foi suficientemente desenvolvida – É nessa perspectiva que compreendemos o estudo da *Corporeidade*, atentando para a troca simbólica corpo-cultura.

A relação corpo-cultura passa a ser vista de modo complexo, não é mais, um determinando o outro, mas ambos se vitalizando ou mortificando-se, a semelhança da natureza multiforme e heteróclita da linguagem. Enquanto a *língua* é uma instituição social e um sistema de valores contratuais ao qual os indivíduos têm de se submeter em bloco, se quiser se comunicar, a *fala* é essencialmente um ato individual de seleção e atualização, esclarece Roland

Barthes (1975). Os estudos da *Cultura Corporal* não vêem a relação dialética *língua-fala*, eles se detém apenas na força da instituição social, superior aos indivíduos, que não podem, sozinhos, nem cria-la nem modifica-la. Na *Corporeidade* a pesquisa se situa no intervalo dessa troca recíproca entre um e outro, os códigos sociais só são assimiladas na medida em que os corpos individuais os atualiza. Os corpos individuais se instrumentalizam dos códigos sociais e os códigos sociais se concretizam nos corpos dos indivíduos.

A semelhança dos estudos da *Corporeidade* com os estudos da lingüística não param por aí, para Noam Chomsky (1977) há uma "gramática generativa" e uma espécie de infra-estrutura criacional da linguagem, um sistema "material" de forças em tensão. Isto quer dizer que por trás das formas estruturadas, que são estruturas extintas ou arrefecidas, transparecem, fundamentalmente, as estruturas profundas que são "sujeitos" criadores. Ou seja, estudar os movimentos corporais apenas como produto dos códigos sociais é estar circunscrito no âmbito da "gramática," das formas arrefecidas de manifestação do corpo e, sendo assim, não se faz o levantamento do sistema material de forças que constituem a motricidade humana.

Tal como os trabalhos de Chomsky confirmam que há uma estrutura dinâmica na intenção geral das frases muito mais do que nas formas mortas e vazias das categorias sintáticas, assim também pretendemos investigar o movimento humano como linguagem dinâmica e criativa do corpo na cultura. De modo que o esquema explicativo nos estudos da *Corporeidade* não é linear, não estaremos reduzindo a relação corpo-cultura ao sistema social (culturalista), nem também estaremos atentando apenas para o seu processo motivador, exterior à consciência e exclusivo das pulsões (psicanalista). Mas o abordamos pelo viés da antropologia, enquanto conjunto de ciências que estudam a espécie humana. Fazemos nossas as palavras de Gilbert Durand (2001, p. 40-41) ao discutir a origem do simbolismo, diz ele: "Gostaríamos, sobretudo, de nos libertar definitivamente da querela que periodicamente, põe uns contra os outros, culturalistas e psicólogos, e tentar apaziguar, colocando-nos num ponto de vista antropológico para o qual 'nada de humano deve ser estranho.'"

Desse modo, a investigação da *Corporeidade* não coloca como determinante nem a cultura com seus códigos, nem o corpo com suas pulsões, mas enfoca o corporal nessa oscilação entre o pulsional e o meio social. É nesse intervalo, caminhar reversível entre um e outro, que instalamos a



investigação do “aspecto ativo do corpo.” Isso não significa exclusão de abordagens, mas seu reencontro entrecruzado e ampliado, pois observando o corpo em suas ações ou inações enxergamos o biológico, o psíquico e o político, como camadas constituintes do corpo vivo. Por isso, não estamos apenas observando os mecanismos de aculturação dos corpos (*Técnicas corporais*) ou descrevendo como a estrutura social imprime-se sobre a estrutura somática individual, mas atentando para a corporeidade como linguagem que introjeta, modifica e projeta os códigos sociais. Nesse sentido, estamos atentos à corporeidade, para essa capacidade do corpo bio-psico-político expandir-se no mundo. A propagação acontece quando o corpo comunica, expandindo-se no mundo pelos movimentos (dos pontapés do feto na barriga da mãe à corrida da criança na rua), pelos sentidos (dos órgãos biológicos aos aparelhos tecnológicos que ampliam sua capacidade – o telescópio e o olho), pelos códigos sociais assumidos (das roupas às crenças). Dessa forma, o mundo vai codificado o corpo em camadas superpostas, semelhante a uma cebola. O corpo converte-se em túnicas carnosas e cada túnica é uma mensagem: o músculo esculpido fala do exercício, a flacidez fala do sedentarismo, o puxão da perna fala do AVC, a dilatação torácica fala da natação, as rugas falam da idade, a barriga distendida fala da esquistossomose, o cabelo mau cortado fala da condição social, o odor fala da higiene, as roupas falam da moda.

Portanto, o estudo da *Corporeidade* como linguagem, não aborda a relação cultura e o modo de ser corpo pela causalidade ou pela síntese, mas pela multiplicidade. A cultura é vista como o espaço de criação do corpo e o corpo como espaço de inscrição e subversão da cultura. Não há entre eles uma unidade. A pele, segundo Rubem Alves (1987, p. 12), “é um palimpsesto vivo” – pergaminho sobre o qual se escreve muitas vezes –. Uma escritura que foi feita na carne em cima de outras escrituras, num acúmulo de inúmeras mensagens pessoais e sociais, umas por cima das outras, umas por baixo das outras, umas ao lado das outras. Todas incrustadas na mesma carne, numa afirmação e negação dos arranjos culturais. Enfim, para a *Corporeidade* o corpo é “texto” da cultura e “subtexto” da pulsão libidinal.



Notas

¹ O trabalho de Jorge Crespo, *História do corpo* (1990) consiste em examinar as condições em que, na transição do século XVIII para o século XIX, na vida portuguesa, os corpos foram submetidos às limitações infligidas pelo Estado. As operações desenvolvidas para regularizar a conduta do corpo foram através de três eixos principais: pelo uso da repressão, realizada na ação policial e da justiça; pelo fortalecimento da consciência moral individual dos cidadãos e facilitando o exercício de auto-controle; pela colaboração de médicos e educadores, reunidos para justificar, sob o ponto de vista teórico, a homogeneização das condutas..

² Os trabalhos de Carmem Lúcia Soares – *Educação física: raízes européias e Brasil* (1994). *Imagens da educação no corpo* (1998) – resultados de sua dissertação e tese, respectivamente, analisam a racionalização burguesa expressa na formulação da “ginástica científica”. No primeiro, aborda o pensamento médico-higienista na Europa (1850-1930) e o discurso disciplinador e moral de Rui Barbosa e Fernando de Azevedo, no Brasil. O segundo, analisa a ginástica francesa (Amoros e Demeny) no contexto artístico/circense do século XIX, e conclui que a ginástica, como uma estratégia de controle das práticas corporais que se manifestavam nas ruas, festas e jogos populares é modelo técnico de educação do corpo, que potencializa as ações de modelagem e adestramento, ensinando o indivíduo, pelo corpo e no corpo, a ser um disciplinador de si mesmo.

³ Estamos nos referindo a várias pesquisas, dos anos 1990, por exemplo, que foram publicadas nas coletâneas realizadas FERRERIA NETO, Amarílio (Org.) *Pesquisa histórica na educação física*. ARACRUZ: Facha (1996; 1997; 1998; 1999); SOARES, Carmem Lúcia. (Org.) *Cademo CEDES*, n. 48: Corpo e educação (1999); SANT’ANNA, Denise B. *Políticas do corpo*. (1995) e nos sete ENCONTROS NACIONAIS DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO FÍSICA, ESPORTE, LAZER E DANÇA (Campinas, 1993; Ponta Grossa, 1994; Santa Catarina, 1995; Belo Horizonte, 1996; Maceió, 1997; Rio de Janeiro, 1998; Gramado, 2000).

Referências

- ALVES, Rubem. *A gestação do futuro*. 2. ed. São Paulo: Papyrus, 1987.
- BACHELARD, Gaston. *O novo espírito científico*. Tradução Remberto Kuhnen e Antônio Leal. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia*. Tradução Izidro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1975.
- BROWN, Norman. *Vida contra a morte*. Tradução Nathanael Caixeiro. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1972.
- CAVALCANTI, Kátia Brandão. *Para a unificação em ciência da motricidade humana*. Natal/RN: EDUFRRN, 2001 (Originalmente apresentado como tese de pós-doutorado à Faculdade de Motricidade Humana da Universidade Técnica de Lisboa-Portugal, 1994).
- CHOMSKY, Noam; RUWET, Nicolas. *A gramática generativa*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- CRESCO, Jorge. *História do corpo: memória e sociedade*. Lisboa: DIFEL, 1990.
- DURAND, Gilbert. *Estruturas antropológicas do imaginário*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ELIAS, Norbert. *Processo civilizador: Uma história dos costumes*. Tradução Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990 (v.1).
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado. 11. ed. Rio de Janeiro: GRAAL, 1993 .



- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. Tradução Lígia Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1983.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Tradução Maria Thereza Albuquerque. Rio de Janeiro: GRAAL, 1980 (v. 1).
- _____. **História da sexualidade: o uso dos prazeres**. Tradução Maria Thereza Albuquerque. Rio de Janeiro: GRAAL, 1984 (v. 2).
- _____. **História da sexualidade: o cuidado de si**. Tradução Maria Thereza Albuquerque. Rio de Janeiro: GRAAL, 1985 (v. 3).
- FREUD, Sigmund. **Obras completas. El mal estar en la cultura**. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1953 (v. 19).
- _____. **Obras completas. La histeria**. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1953 (v. 10).
- _____. **Obras completas. La interpretación de los sueños**. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1953 (t. 1 e 2).
- _____. **Obras completas. Moisés y la religión monoteísta**. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1953 (v. 20).
- _____. **Obras completas. Totem y tabú**. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1953 (v. 8).
- _____. **Obras completas. Una teoría sexual y otros ensayos**. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1953 (v. 2).
- GUATTARI, Félix. **Pulsões políticas do desejo**. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- LAPLANCHE, Jean. **Problemática I. A angústia**. Tradução Álvaro Cabral. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Vida e obra**. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**. Tradução Álvaro Cabral. 7. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974 (v. 2).
- NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de potência**. Tradução Mário Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Ediouro, [1983].
- _____. **Assim falava Zaratustra**. Tradução José Mendes Souza. Rio de Janeiro: Ediouro, [1984].
- SILVA, Pierre Normando Gomes. **A cultura corporal burguesa: seu contexto histórico e suas primeiras sistematizações pedagógicas**. 1998. 303 fl. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1998.



SOARES, Carmem Lúcia. **Educação física**: raízes européias e Brasil. Campinas/SP: Autores associados, 1994.

SOARES, Carmem Lúcia. **Imagens da educação no corpo**: estudo a partir da ginástica francesa no século XIX. Campinas/SP: Autores associados, 1998.

Pierre Normando Gomes da Silva
Prof^o do Curso de Educação Física da UFPB
End. Rua Pres. Roosevelt, 128, apt^o101 –
Expedicionários – João Pessoa/Paraíba. 58.040-730
E-mail: pierreunice@ig.com.br

Kátia Brandão Cavalcanti
Pesquisadora integrante da Linha de Pesquisa
Educação e Corporeidade do Programa de
Pós-Graduação em Educação da UFRN
End: Rua Valter Fernandes, 1935, Capim Macio
Natal/RN. 59082-090
E-mail: katiabrandao@terra.com.br

Recebido 11 nov. 2004
Aceito 20 nov. 2004