

CONRADO RAMOS

A DOMINAÇÃO DO CORPO NO MUNDO ADMINISTRADO


escuta

 FAPESP

© by Editora Escuta para a edição em língua portuguesa
1ª edição: setembro de 2004

EDITORES
Manoel Tosta Berlinck
Maria Cristina Rios Magalhães

CAPA
laika designers associados
Foto: Leo Spigariol

PRODUÇÃO EDITORIAL
Araide Sanches

Ramos, C.

A dominação do corpo no mundo administrado / Conrado
Ramos. – São Paulo: Escuta, 2004.
240 p. ; 14x21 cm

ISBN 85-7137-232-2

1. Teoria crítica 2. Escola de Frankfurt 3. Prazer
4. Autoritarismo 5. Adorno, Theodor Wiesengrund, 1903-1969 I. Título.

Editora Escuta Ltda.
Rua Dr. Homem de Mello, 446
05007-001 São Paulo, SP
Telefax: (11) 3865-8950 / 3675-1190 / 3672-8345
e-mail: escuta@uol.com.br
www.editoraescuta.com.br

*Minhas paixões são três.
Para elas me entrego,
seja em sacrifícios ou em satisfações.
Para elas também dedico este trabalho.
São minhas três paixões, três mulheres:
Suzana, Mariá e Nara.*

Corpo e dominação

Pois bem, o corpo e a natureza negados – essenciais para a compreensão do que hoje é ser humano, quer como espécie ou como indivíduo – precisam vir à luz da nossa reflexão. Talvez seja interessante, neste momento, analisar mais de perto o lugar dado ao corpo pela teoria crítica. Para tanto recorreremos ao pequeno trecho de Horkheimer e Adorno (1991), em “Notas e esboços” de *Dialética do esclarecimento*, chamado *Interesse pelo corpo*.

Os autores iniciam indicando que sob a história conhecida da Europa corre uma outra, de forma paralela e subterrânea: a história da dominação do corpo por meio do recalcamento dos destinos dos instintos e das paixões humanas:

O fascismo atual, onde o que estava oculto aparece à luz do dia, revela também a história manifesta em sua conexão com esse lado noturno que é ignorado tanto na legenda oficial dos Estados nacionais, quanto em sua crítica progressista. (p. 216)

Assim, a própria história desse recalcamento, como *subterrânea*, *noturna* e *ignorada*, segue sendo recalcada. Se em certo momento o inconsciente passou a ser necessário para que a civilização tenha sido possível – ou seja, rejeitar e enviar a outras estruturas psíquicas o que é potencialmente ou efetivamente destrutivo –, nada justifica fazê-lo, entretanto, sob o peso da mesma destrutividade que se quis e ainda se quer evitar. A história de dominação do corpo que segue subterrânea não só agride as paixões humanas, como também a própria civilização, cujos projetos implicam abrir mão da violência e da força. Por isso, a inconsciência e o inconsciente que assim se constituem e se sustentam não são só os do homem destrutivo, mas os do homem destruído.

Como já apontamos, Horkheimer e Adorno (1991) apóiam na divisão do trabalho a origem da mutilação do corpo: “a divisão do trabalho, onde o desfrute foi para um lado e o trabalho para o outro, proscreveu a força bruta. Quanto menos os senhores podiam dispensar o trabalho dos outros, mais desprezível ele se tornava a seus olhos. Assim como o escravo, também o trabalho foi estigmatizado” (p. 216). A ética protestante, ao anunciar a nova ordem burguesa, espelha na cisão entre o louvor do trabalho e a carne como fonte do mal e do perigo, as duas histórias da Europa: a conhecida e a subterrânea. Além disso, a religião foi o cimento ideológico necessário para promover a internalização, na forma moral do superego, da coerção física até então exercida de fora sobre os escravos da anti-güidade e sobre os modernos povos colonizados. A divisão entre corpo e espírito representou também a naturalização da divisão entre inferiores e superiores, ou seja, entre os vendedores da força corporal e aqueles a quem cumpre o gozo criativo do ócio. Nas palavras dos autores:

Esse processo possibilitou à Europa realizar suas mais sublimes criações culturais, mas o pressentimento do logro, que desde o início foi se propagando, reforçava ao mesmo tempo, com o controle sobre o corpo, essa obscena maldade que é o amor-ódio pelo corpo, que permeia a mentalidade das massas ao longo dos séculos e que encontrou na linguagem de Lutero sua expressão autêntica. (p. 216-7)

Este “amor-ódio pelo corpo, que permeia a mentalidade das massas ao longo dos séculos”, tem, no seu caráter de “obscena maldade”, parentescos com certa clivagem do ego ou, no mínimo, com o retorno do recaiado. É o sintoma da civilização, cujo “pressentimento do logro” deixa notar uma resistência que não se cala e que denuncia, na ambigüidade do amor-ódio, um conflito defensivo entre a extrema recusa e o extremo apego às vozes corporais, isto é, às paixões (sofrimentos, doenças, desejos, afetações). Como todo recaiado que tenta retornar, a história noturna e subterrânea do domínio do corpo impregna a cultura com a ambivalência diante do objeto do recalque:

A compulsão à crueldade e à destruição tem origem no recalamento orgânico da proximidade ao corpo, de maneira análoga

ao surgimento do nojo, que teve origem, de acordo com a intuição genial de Freud,¹ quando, com a postura ereta e o afastamento da terra, o sentido do olfato, que atraía o animal humano para a fêmea menstruada, tornou-se objeto de um recalamento orgânico. Na civilização ocidental e provavelmente em toda a civilização, o corpo é tabu, objeto de atração e repulsão. (p. 217)

Para os autores, na Grécia antiga e no feudalismo a condição para a dominação ainda estava, em certa medida, determinada pela habilidade e destreza pessoal, ou seja, pela relação direta com o corpo. Com o avanço das formas burguesas de dominação – o comércio, a comunicação e a indústria – a exaltação do corpo viril perde seu sentido racional.

Uma interessante discussão histórica acerca do sentido da virilização na cultura do corpo dos Estados Unidos, incluindo as perspectivas e as influências do puritanismo da população deste país sobre o crescimento do *body-building*, encontramos em Courtine (1995). Esse autor expõe com clareza como as representações do corpo entre os norte-americanos passou da imagem de um corpo nocivo – como sede de paixões e gozos a serem contidos – a um corpo fonte de energia – veículo de dominação e instrumento de competição. Mais recentemente, com o relaxamento das interdições, devido à utilização das formas de dominação, o corpo tornou-se fonte narcísica de prazer, mas de forma fetichizada, como resposta

1. Os autores fazem aqui referência a uma grande nota de rodapé presente em “O mal-estar na civilização”, da qual transcrevemos um trecho: “A periodicidade orgânica do processo sexual persistiu, é verdade, mas seu efeito sobre a excitação sexual psíquica foi invertido. Parece mais provável que essa modificação se tenha vinculado à diminuição dos estímulos olfativos, através dos quais o processo menstrual produzia efeito sobre a psique masculina. Seu papel foi assumido pelas excitações visuais, que, em contraste com os estímulos olfativos intermitentes, conseguiram manter um efeito permanente. O tabu da menstruação deriva-se dessa ‘repressão orgânica’, como defesa contra uma fase do desenvolvimento que foi superada. (...) A própria diminuição dos estímulos olfativos parece ser consequência de o homem ter se erguido do chão, de sua adoção de uma postura ereta; isso tornou seus órgãos genitais, anteriormente ocultos, visíveis e necessitados de proteção, provocando desse modo sentimentos de vergonha nele” (Freud, 1929, p. 105).

sintomática: formação reativa diante da impotência e da mutilação social do indivíduo e de seu corpo. O *body-bulding* é, com sua grossa casca de músculos – objeto de sua libido – a imagem invertida de um indivíduo fraco e insatisfeito.

Resumindo e nomeando as etapas históricas descritas por Courtine (1995) poderíamos dizer que o corpo passou pelo tempo de autodomínio, pelo de domínio do outro (competição), e por fim o tempo do consumo do próprio corpo (de prazer): disciplina e controle, vitória e sucesso, gozo autodestrutivo, ou, ainda, o domínio pelo equilíbrio, pelo movimento e pela fruição (três dimensões vitais do corpo). Poderíamos estender essas etapas para todo o mundo ocidental, talvez sob outras formas de manifestações. No Brasil, por exemplo, temos o indício desse processo de transformação da cultura do corpo ao acompanharmos as modificações das práticas de embelezamento. Prova disso é o artigo de Sant'Anna (1995a) sobre o embelezamento feminino no Brasil. A autora nos mostra, por meio da literatura e da publicidade voltada ao embelezamento da mulher, o quanto tais práticas se transformaram de uma concepção médica e farmacêutica, que atribuíam à feiúra o caráter de doença e à beleza o sinal de saúde, até a democratização da beleza marcada pelo prazer da autodescoberta do corpo. De um fator higiênico, atravessado pelas fórmulas obsessivas da limpeza total, as práticas de embelezamento vão se tornando narcísicas:

“Sinta”, “experimente”, “não perca este prazer”, estão entre as expressões utilizadas, acompanhando as imagens da mulher que se diz “moderna”, exemplo de sensualidade e de descontração. Parece difícil resistir ao dever de ser bela quando ele fala mais do “prazer de uma carícia” do que do esforço, prometendo além da beleza “um momento de encontro com o próprio corpo”, pleno de sensações refrescantes. (ibid., p. 134)

Sant'Anna destaca o valor crítico dessa redescoberta do corpo, da sensibilidade e da sensualidade: “... de agora em diante, embelezar-se implica em afinar a escuta em relação ao próprio corpo. Uma escuta capaz de captar-lhe as verdades mais íntimas e de responder devidamente aos anseios inconscientes de cada mulher” (p. 136). Mas devemos questionar se não há aí um procedimento de massificação, de pseudo-individação, como o que acontece com o *body-bulding* norte-americano. Sant'Anna sugere algo parecido no fim de seu

texto, não sem antes deixar claro o quanto hoje os conselhos de beleza se expandiram e já atingem certas fatias do mercado masculino:

Nesse sentido, se, atualmente, o embelezamento representa mais do que acabar com a feiúra, se ele integra a esta promessa aquela de fazer a mulher se encontrar com ela mesma, resistir à compra dos cosméticos ou, ainda, às aulas de ginásticas, aos regimes, às cirurgias etc., significa, sobretudo, resistir a proporcionar para si mesma um prazer suplementar. E, muitas vezes, uma tal renúncia representa uma experiência intolerável. (p. 137)

A virilidade e o embelezamento são, hoje, sutis aparatos narcísicos de controle mais do que de libertação, sexual e individuação do corpo. Os corpos são hoje mais viris e bonitos, mas também mais coisificados.

No fim das contas, apesar da variedade de formas em que se expressa, o corpo é desencantado. Sob as novas formas burguesas de dominação, basta ao corpo que seja fonte de energia para o trabalho. O corpo vivo, sede do indivíduo autônomo e livre, torna-se um sonho muito distante para o usuário do corpo puramente físico, fonte da energia apropriada pelos donos da produção. O sonho de um corpo-alguém torna-se mítico e recalcado, enquanto o corpo-coisa cada vez mais é um fato. O corpo afastou-se do espírito e foi coisificado, tornando-se, com isso, um corpo não-vivo: “ele permanece um cadáver, por mais exercitado que seja. A transformação em algo de morto, que se anuncia em seu nome, foi uma parte desse processo perene que transformava a natureza em matéria e material” (p. 218). Além da falsa e utilitária virilização do corpo, os valores também são irracionalmente virilizados. Em oposição ao corpo dominado e explorado, as qualidades morais não podem ser frágeis. Para afastar-se do recalco orgânico das paixões, o homem recalcou também, no plano do espírito, as possibilidades concretas da compaixão e do amor, botando em seu lugar uma protetora apatia feliz. Ao contrário da contradição apontada por Horkheimer e Adorno (1991) na coexistência da compaixão, do amor com a apatia feliz na sociedade burguesa, acreditamos que a última tem ganhado espaço e que o amor e a compaixão, mesmo em suas formas burguesas e ideológicas, têm servido apenas para mascarar, cinicamente, a apatia crescente.

Para Horkheimer e Adorno (1991), as obras da civilização são a sublimação do amor-ódio pelo corpo e pela natureza.² Assim caracterizam, por exemplo, a medicina em relação ao primeiro e a técnica em relação à segunda. Mas não só de maneira mediada e socialmente aceita o amor-ódio pelo corpo se manifesta. Ele pode aparecer de maneira brutal e imediata. É esta forma de expressar o amor-ódio pelo corpo que os autores exemplificam com

... o assassino, o homicida, os colossos animalizados, que são secretamente empregados pelos donos do poder – legais e ilegais, grandes e pequenos – como seus executores, os homens violentos, que estão sempre aí quando se trata de eliminar alguém, os linchadores e os membros da Ku-Klux-Klan, o brutamontes que logo se ergue quando alguém começa a querer aparecer, as figuras terríveis às quais a gente se vê entregue tão logo a mão protetora do poder se retira, quando se perde dinheiro e posição, todos os lobisomens que vivem nas trevas da história e alimentam o medo sem o qual não haveria nenhuma dominação. (p. 218)

A vida atrofiada e expropriada ao longo dessa história de dominação do corpo tornou-se o objeto privilegiado da hostilidade de tais agentes da destruição. Tal como numa relação paranóica extremamente hostil, é pelo homicídio que dominam seu objeto de amor.³ Toda vida deve ser reduzida ao corpo. Nada que transcenda

2. Esta afirmação nos permite recuperar com maior propriedade a hipótese acima levantada de que aquilo que é e não é, simultaneamente, objeto da recusa do ego, fonte de sua divisão, é o corpo. Para os dois autores a ambivalência (clivagem?) em relação ao corpo está na origem da produção do indivíduo da sociedade atual.
3. Sobre isso, vale conferir como Horkheimer e Adorno (1991) sintetizam a compreensão da paranóia na teoria psicanalítica: “O impulso condenado e transformado em agressão é, na maioria das vezes, de natureza homossexual. Por medo da castração, o indivíduo leva a obediência ao pai ao extremo de antecipá-la, assimilando sua vida afetiva consciente à vida de uma menina, e o ódio do pai se vê recalcado como um eterno rancor. Na paranóia, esse ódio impele a um desejo de castração, sob a forma de uma ânsia de destruição generalizada. O doente regride à indiferenciação arcaica do amor e do desejo de subjugar. Para ele, o que importa é a proximidade física, a posse, a relação a qualquer preço. Como não pode confessar seu desejo, ele ataca o outro como um ciumento ou um perseguidor, assim como um sodomita recalcado se dedica à caça ou à presa de animais.” (p. 178)

ao corpo-coisa pode livremente se expressar sem que atraia a fúria e a paixão assassinas de uma camada cujo amor-ódio pelo corpo afastou-se tanto do espírito que não encontra outra forma de realizar-se senão concreta e diretamente. Não à toa, as propagandas totalitárias têm em comum o louvor massificante da terra, do corpo e do destino. Das marchas dos pré-escolares bem nutridos às dicas diárias de equilíbrio e boa saúde dos programas televisivos de massas, das campanhas de vacinação, calcadas na idéia de uma nação forte, às imagens do camponês belo, feliz e corado que cultiva, em seu trecho de terra sagrado da pátria-mãe, o alimento do soldado saudável sempre pronto para defendê-lo, há sempre a formação reativa no exagero do amor, que tem por objetivo esconder o ódio e a violência sobre o corpo. Este esforço de conter a ambivalência, no entanto, cai por terra quando os mesmos pré-escolares, o mesmo programa televisivo, o camponês e o soldado, são convocados a odiar e a direcionar sua fúria sobre as mesmas vítimas, cujo corpo representa suas vidas sacrificadas e cujo sangue alimenta o domínio que julgam ter.

Também a linguagem acompanha o domínio social do corpo e da natureza:

Ela [a linguagem] transformou o passeio em movimento e os alimentos em calorias, de maneira análoga à designação da floresta viva na linguagem inglesa e francesa pelo mesmo nome que significa também “madeira”. Com as taxas de mortalidade, a sociedade degrada a vida a um processo químico. (p. 219)

No fim desse texto, os autores apontam que a “diabólica humilhação” do prisioneiro no campo de concentração, os acréscimos sem qualquer sentido racional a seu martírio, despontam da “rebelião não sublimada e, no entanto, recalcada da natureza condenada” (p. 219).⁴ Além disso, apontam também que o mártir do amor, o pre-

4. É neste sentido também que Gagnebin (1993) esclarece o sentido do termo idiossincrasia em *Elementos do anti-semitismo*: “Adorno e Horkheimer partem da justificativa tão freqüente dos anti-semitas: a idiossincrasia, isto é, uma repulsão incontrolável e incontrolada em relação a algo exterior, no caso os judeus. Essa justificativa recusa de antemão um questionamento crítico, pois apela para uma reação fisiológica, pretensamente natural, como de alguém que sofre de alergia à poeira ou ao pêlo de gatos. Nessa falsa naturali-

tenso criminoso sexual e libertino, é um objeto especial da hostilidade contra o corpo vivo, pois o sexo é o corpo não reduzido, a sexualidade livre representando a unidade e a imediatidade perdidas que o assassino, na medida em que não pode mais vivê-las, reduz a pó. Esta última observação nos permite levantar hipóteses sobre a homofobia sempre presente em movimentos e grupos neonazistas como os *skinheads* (talvez não seja mera coincidência que a referência nominal deste grupo seja um sinal do corpo: “careca”, ou, mais precisamente, “cabeça pelada”, o que põe em evidência uma “falta/falha corporal” ou um gesto mutilador/castrador).

Destas últimas observações do texto podemos concluir que os movimentos totalitários possuem a característica de abrir as portas à natureza recalcada que se manifesta de forma destrutiva na “rebelião não-sublimada” contra o corpo e contra a vida: contra o corpo-alguém. No entanto, os autores apontaram também como característico da publicidade totalitária o apelo à louvação do corpo e da saúde, principalmente na forma disciplinadora, administrada e heróica dos ginastas olímpicos e dos exercícios militares – nos quais o corpo-coisa tem sempre o *dever* de superar-se a si mesmo, ou seja, de ver-se dominado e dominador. Assim, podemos supor que em tais movimentos o amor-ódio, administrado em prol da dominação totalitária, é cindido (clivado?) entre o amor excessivo aos iguais e o ódio também excessivo aos diferentes, lembrando que sobre estes “diferentes” geralmente incide alguma representação – real ou não – da vida e da liberdade sufocada e atrofiada pela sociedade e recalcada pelo amor excessivo entre os “iguais”. A sociedade totalitária, desta forma, além de se erguer como resultado histórico do domínio do corpo e das paixões, utiliza-se dos efeitos da história subterrânea sobre o psiquismo das massas, manipulando a ambivalência do amor-ódio segundo suas conveniências e eliminando a possibilidade da consciência de sua existência, ao fazer incidir o amor e o ódio,

zação jaz, no entanto, um elemento de verdade, a saber, a lembrança recalcada de reações miméticas originárias, esses ‘momentos da proto-história biológica’, esses ‘sinais de perigo cujo ruído fazia os cabelos se eriçarem e o coração cessar de bater’. Tais reações, independentes do controle consciente, são uma forma física primeira de mimesis, que transforma o homem ou o animal cheio de medo num bicho imóvel, quase morto...” (p. 74-5).

separadamente, sobre objetos distintos. Somente a análise da condição paranóica do fascista, como fazem Horkheimer e Adorno (1991) em *Elementos do anti-semitismo*, permite-nos recuperar, na noção de projeção, que se trata da ambivalência diante dos mesmos objetos, isto é, do corpo e da natureza arrancados ao indivíduo pelas condições sociais atuais.

Em *Elementos do anti-semitismo*, a primeira referência à questão do amor-ódio e da dominação do corpo aparece de maneira indireta já na primeira parte:

A raça não é imediatamente, como querem os racistas, uma característica natural particular. Ela é, antes, a redução ao natural, à pura violência, a particularidade obstinada que, no existente, é justamente o universal. A raça, hoje, é a auto-affirmação do indivíduo burguês integrado à coletividade bárbara. (p. 158)

Este trecho aponta que na sociedade atual, diante dos obstáculos à autonomia e à liberdade do indivíduo, este, obstinado e atrofiadamente, reduz-se ao natural. A raça, tal como é hoje compreendida, resulta do enfraquecimento do espírito numa sociedade ou coletividade bárbara que não é mais capaz de enxergar as diferenças e as semelhanças para além das características do corpo.⁵ Na era do corpo coisificado, o indivíduo integrado é

5. A respeito das características do corpo como sinais de identidade, gostaríamos de destacar a importante discussão de Carvalho (1999). Em conformidade com algumas das condições da sociedade contemporânea que viemos apresentando, esse autor analisa a redução da identidade social às características corporais: “A extração da identidade do indivíduo do seu ‘interior’ vai transformá-la em matéria: o corpo. Este será a referência última da identidade, apesar de a psicanálise e de toda a psicologia que vem se fazendo ao longo do último século. É no corpo, na sua imagem, que os indivíduos irão reconhecer a humanidade – ou não – uns dos outros. Todas as características ditas psicológicas vão sendo incorporadas feito ‘pedaços’ ou extensões do corpo. São tão materiais – e tão imagéticas – quanto o corpo. A identidade vai, assim, sendo moldada no corpo, e, como numa operação plástica, um novo nariz ou menos rugas conferem mais à identidade do que se esperaria de uma simples mudança estética. Deslocando a identidade para este ‘invólucro’ que é o corpo, a borda, ela fica muito mais sujeita às interferências dos grupos-nome e suas imagens, demandando intervenções e manipulações muito mais frequentes e decisivas sobre o corpo para sua

justamente aquele que se afirma pela raça e que pode pensar e classificar quaisquer pessoas, de maneira fabril, entre peças boas e peças defeituosas, em função de suas características naturais particulares. A perseguição das minorias encontra sua essência nesta redução do indivíduo a seu corpo, motivada pela história subterrânea de uma sociedade dominadora.

É o amor-ódio ao corpo que se arrasta por baixo das mais sinceras e fajutas ideologias que sustentam toda espécie de racismo. Sua fajutice consiste na falta de finalidade, no fato de a agressão que carrega tornar-se autônoma, podendo a ideologia que a sustenta tomar-se pelo que é: mentirosa. Daí sua "sinceridade":

A obscura pulsão, com que desde o início tinham maior afinidade do que com a razão, toma conta deles totalmente. (...) Tudo o que vive converte-se em material de seu dever atroz, que nenhuma inclinação mais vem prejudicar. A ação realmente torna-se um fim em si e autônomo. Ela encobre sua própria falta de finalidade. (p. 160-1)

Até mesmo o cristianismo, ao transformar Deus em carne para sacrificá-lo e amá-lo, expressa no sofrimento do corpo pregado e moribundo de Cristo sangrando na cruz, sua versão emblemática do amor-ódio ao corpo e seu reconhecimento da mutilação; afinal:

manutenção: plásticas, transformações, mutilações, o gozo perverso, no próprio corpo e no corpo do outro.

A concentração da identidade sobre o próprio corpo faz com que o limite do indivíduo passe a ser o contorno do corpo: está tudo ali – daí a sua importância icônica, imagética, 'falar com o corpo'. O 'corpo fala' passa a ser o bordão de um indivíduo que tem no seu corpo o limite para a alteridade. Expressar-se com o próprio corpo é também cortá-lo, retalhá-lo, refigurá-lo em outro: na roupa, na cor e no seu uso/abuso, esgotamento" (p. 80).

Horkheimer e Adorno também atentaram para este aspecto: "Da improvisação padronizada no jazz até os tipos originais do cinema, que têm de deixar a franja cair sobre os olhos para serem reconhecidos como tais, o que domina é a pseudo-individualidade. O indivíduo reduz-se à capacidade do universal de marcar tão integralmente o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo. Assim, por exemplo, o ar de obstinada reserva ou a postura elegante do indivíduo exibido numa cena determinada é algo que se produz em série exatamente como as fechaduras Yale, que só por frações de milímetros se distinguem umas das outras" (p. 144-5).

Através do sacrifício derradeiro, o sacrifício do homem-deus, ele [o cristianismo] destruiu na ideologia a autoconservação, mas por isso mesmo entregou a vida desvalorizada ao profano. (...) Ordena-se a superação da autoconservação pela imitação de Cristo. (p. 166)

Assim, alguns cristãos carregam no peito ou nas paredes de seus lares a cruz com o corpo mutilado de um homem amado, como exemplo e renovação de sua própria entrega. Não é por acaso que as igrejas católicas geralmente apresentam imagens de pessoas (santos) em cenas de sofrimento e mutilação física.

Dentre os exemplos da história da dominação do corpo que neste capítulo estamos trazendo, cumpre-nos ainda citar um belo estudo de Vigarello (1995) sobre a história das práticas terapêuticas da ortopedia e suas conseqüentes disseminações às pedagogias corporais. Esse estudo permite-nos perceber o quanto o pensamento mecanicista do século XVII influenciou as concepções de corpo da ciência de então:

Foi preciso banalizar o espaço corporal e generalizar o mecanicismo para que tais proposições pudessem surgir. Nesse caso, as rodas, as lâminas e as alavancas que corrigem, são percebidas como de natureza idêntica às próprias partes corrigidas. Causalidades tornadas homogêneas trocam suas eficiências. Vetores geometrizados exercem suas pressões sobre morfologias passivamente articuladas. Uma vez reduzidas aos princípios da física, as anatomias acolhem sem grandes diferenças um cortejo variado de montagens retificadoras. (p. 22-5)

Concebido mecânica e geometricamente, o corpo torna-se alvo de ajustes e correções para os quais as mais variadas panóplias são construídas. De instrumentos de guerra, as armaduras são absorvidas pela medicina ortopédica com o propósito de modelar e corrigir, desde a infância – e, por isso, acabam por influenciar as pedagogias da época –, a postura e a forma consideradas cientificamente adequadas. O corpo ereto é então enfaixado, apertado, espremido, contido, enrijecido, por aparelhos como o tutor, a cruz de ferro e o espartilho. A imobilidade do corpo torna-se sinal de nobreza, equilíbrio moral e domínio das paixões. Mas o mais intrigante do estudo de Vigarello diz respeito às inversões ocorridas nos valores e nas terapêuticas ortopédicas a partir da segunda metade

do século XVIII. O músculo toma o lugar da postura e, o exercício, o da imobilidade:⁶

... agora se deseja o trabalho ao invés da imobilidade, a compensação “atlética” e não o encerramento do corpo no molde ou em sua sustentação pelo tutor. A uma modificação das áreas patológicas parecem corresponder possibilidades inéditas de cura: certos desvios não serão mais entregues ao trabalho de bloqueio feito pelos aparelhos fixadores, mas sim aos deslocamentos variados de movimentos declaradamente reforçadores. (p. 28-9)

As conseqüências são:

Desde então, não é mais o corpo que sofre uma pressão aparelhada. Ao contrário, é ele que exerce sua força sobre engenhos singulares. Não é mais o corpo que recebe uma pressão, é ele que a exerce. E o que está em jogo, nessas inversões aparentemente limitadas a estreitas e “longínquas” regiões patológicas, é nada menos do que uma nova visão dos espaços de trabalho, assim como uma nova visão das eficácias corporais. A precisão progressiva de tais invenções leva a observar o aparecimento de dinamismos calculados, cuja significação ainda hoje não se apagou. (p. 29)

Diante do fortalecimento do capitalismo, o interesse pelo corpo muda de direção. Por um lado, a ideologia liberal não mais aceita o ereto imobilismo teatral das “boas maneiras” imposto pelo Antigo Regime. Em nome da liberdade, o movimento corporal ascende à qualidade de valor necessário a uma sociedade dinâmica. Segundo Vigarello, é “como se a burguesia tivesse que assinalar sua originalidade numa higiene dos comportamentos, mais do que numa teatralização das aparências” (p. 34). Por outro lado, as necessidades industriais impuseram uma nova concepção científica do corpo adequada ao gerenciamento da força motriz da produção. O corpo deixa de ser pensado como se fosse um mecanismo para tornar-se, efetivamente, “máquina”. Não se trata mais de representá-lo como tal, mas de tomá-lo por aquilo no que ele de fato se transformou. Os novos equipamentos ortopédicos e pedagógicos – caracterizados por

manivelas, cordas, polias e roldanas – e seus novos métodos – a ginástica e a educação física –, apenas aparentemente deram mais autonomia ao corpo:

À imobilização relativa e imposta sucede simplesmente uma disciplina gestual. Os novos aparelhos, orientando estritamente cada ação, colocariam a motricidade no molde, do mesmo modo que anteriormente se colocavam as morfologias. As pressões seriam somente deslocadas. O fenômeno é tanto mais impressionante quando ele é acompanhado, no começo do século XIX, por ginásticas escolares que exploram a fragmentação e a seriação dos movimentos em situações coletivas. Cada exercício se torna então unidade superposta e sincrônica. (p. 35)

6. Chamamos a atenção para as aproximações destas observações com aquelas de Courtine (1995), mencionadas há pouco.

O corpo no mundo administrado

A decomposição e a mecanização dos movimentos compreendidos segundo a discussão que apresentamos no fim do capítulo anterior, longe de apontarem à libertação do corpo, terminam por negar, transformar ou dominar a gestualidade cotidiana das classes antes não afetadas pelo engessamento científico do corpo nobre. Em vez do domínio das paixões pela contenção muscular, as novas práticas médicas e pedagógicas do corpo impuseram o controle das mesmas pelo adestramento calculado e científico do movimento: a ginástica. Acerca deste tema, não podemos deixar de citar Soares (2000):

Porém, é possível destacar que o seu reconhecimento [o da ginástica] pelos círculos científicos é fator decisivo para sua aceitação por uma burguesia que a deseja transformada e, assim, devolvida à população como conjunto de preceitos e normas de bem viver. É a partir deste reconhecimento que, de fato, a ginástica passa a ser vista como prática capaz de potencializar a necessidade de utilidade das ações e dos gestos e de ensinar o indivíduo a internalizar uma noção de economia de tempo, de gasto de energia e de cultivo à saúde como princípios organizadores do cotidiano. (p. 45)

Soares destaca, ainda, que já na sua origem a prática científica da ginástica é pautada por uma ideologia que supõe a necessidade de moralizar o corpo. Nesse sentido, reencontramos na ginástica, que é também uma terapêutica do movimento, os preceitos ortopédicos que, segundo Vigarello (1995), foram substituídos a partir de meados do século XVIII. Naturalmente estes preceitos são agora buscados por meio de uma metodologia adequada ao momento histórico, isto

é, abandonadas, efetivamente, foram as panóplias, mas não o desejo de uma “altivez aristocrática” (Soares, 2000, p. 46). Da ginástica espera-se, assim, segundo Soares, o aprendizado do alinhamento do corpo no espaço, o colocar-se e manter-se ereto, o prestar atenção à postura e à retidão. Essa moralização do corpo, no entanto, visa menos a produção de aparências nobres do que a instauração de uma ordem militar, inspiradora das pedagogias do corpo (ibid.). Mas é bom deixarmos claro, junto com a autora, a pretensão científica dessas pedagogias, que se apóiam fortemente na medicina, na anatomia, na fisiologia e na mecânica, não apenas como forma de esconder suas finalidades irmanadas ao poder e ao controle, mas também “para diferenciar-se de artistas de rua, de acrobatas, de funâmbulos, do mundo do circo” (ibid.). Aqui ganha sentido renovado de resistência a contextualização do corpo no seguinte trecho de Horkheimer e Adorno (1991):

A indústria cultural conserva o vestígio de algo melhor nos traços que a aproximam do circo, na habilidade obstinada e insensata dos cavaleiros, acrobatas e palhaços, na “defesa e justificação da arte corporal em face da arte espiritual”. Mas os últimos refúgios da arte circense que perdeu a alma, mas que representa o humano contra o mecanismo social, são inexoravelmente descobertos por uma razão planejadora, que obriga todas as coisas [inclusive o corpo e sua utilização] a provarem sua significação e eficácia. (p. 134)

Na arte corporal circense encontramos princípios de disciplina e exercício corporal ligados ao encantamento. Mais do que à dominação da natureza, as exibições circenses nos remetem à fantasia infantil, ao misterioso, ao inusitado, ao impossível, ao que foge à compreensão da razão. Por não ter significado ou eficácia preconcebidos, o salto do trapezista tem um valor em si. Adquire seu *status* artístico justamente de seu não servir para nada. O mesmo não ocorre com o salto do ginasta. O verdadeiro trapezista não é aquele que salta enaltecendo seu domínio sobre o corpo. Este é o ginasta. O trapezista salta como o portador de um segredo inatingível acerca de seu pacto com a natureza. Sua habilidade é um presente mágico. Seu salto é sempre o impossível, enquanto o do ginasta é o índice da quantidade de treino e esforço. Todo salto do trapezista é sempre o primeiro e o único, enquanto o do ginasta é repetição, é apenas mais

um. O ginasta salta afirmando ser senhor de seu corpo; o trapezista o faz como quem duvida disso (ainda que saiba do que é capaz). Para o ginasta a natureza é tempo, espaço, força e velocidade; para o trapezista ela é a morte que ele, com respeito, enfrenta, ou aquela que, de repente, pode roubar-lhe a habilidade que deu. Para o ginasta a expectativa é sempre a do acerto; diante do trapezista, todos esperam, secretamente, pela falha. Por tudo isso, o trapezista provoca o encantamento de seu público, enquanto o ginasta nunca deixa de ser termo de comparação agonística, sendo seu salto objeto de avaliação técnica ou científica, isto é, medido e calculado, produzindo-se curvas de desempenho para serem confrontadas com marcas anteriores ou de concorrentes, ou ainda correlacionadas ao peso, à alimentação, ao tempo de descanso etc. Em termos de encantamento e fantasia, o salto do trapezista é tão absurdo e fascinante quanto a mulher barbada, o anão do circo ou a galinha de duas cabeças. Já o salto do ginasta é tão desencantado e previsível quanto a queda de uma maçã. O circense é, acima de tudo, ator: seu corpo é sensibilidade e expressão, sua arte não tem sentido se não for para encantar o outro. O ginasta é um eficiente administrador de seu próprio corpo; nele a sensibilidade e a expressão são “tecnificados”, entram como índices de eficiência e não de mimese ou de comunicação com o outro (muitas vezes nem visa o outro, a não ser para vencê-lo ou superá-lo). Não podemos deixar entretanto de considerar que há modalidades da ginástica que muito se aproximam da intenção artística ou do espetáculo corporal, sendo danças ou realizações acrobáticas extremamente expressivas, mas que infelizmente perdem parte de sua sensibilidade gestual espontânea quando se entregam à finalidade competitiva e, para isso, tornam-se mecanicamente ensaiadas. Este é o mesmo caso das ginásticas aeróbicas coreografadas, que, definitivamente, da dança só emprestam a presença da música.

E por falar em dança, também sua prática e seu sentido merecem aqui nossa consideração. As mímicas grupais das coreografias infantilizantes de muitos grupos musicais que nos são empurrados goela abaixo pela indústria cultural, massificam e transfiguram em exercícios disciplinares, semelhantes aos militares, a espontaneidade criadora que ainda resta no caráter lúdico da dança. Como nos alerta Crochik (2000), “quase não há mais distinção entre música e

gínastica” (p. 38). Os contatos com o próprio corpo; a atenção dispensada aos movimentos, aos limites e às possibilidades de expressão do mesmo; a exploração de suas potencialidades e a transformação de estados psicológicos em sinais corporais e numa linguagem natural e protobiológica; as possibilidades de fundir elementos da experiência individual e coletiva com a sublimação das reações fisiológicas e animais; tudo isso transforma-se em imitação de gestos, ditados heteronomicamente. Na diversão proporcionada por essa dança o indivíduo reproduz as condições de trabalho, seja no treino de moldar seus movimentos e seus ritmos aos exigidos pela máquina ou pela administração da relação tempo/tarefa, seja pela sensação de perfeição e harmonia gerada pela identidade de centenas de movimentos. O prazer é absorvido pelo sistema, como concluíram Horkheimer e Adorno (1991, p. 100), e o indivíduo sem nada poder criar e sem poder descobrir-se, reduz-se ao membro substituível e anônimo, porém atento e eficiente ao que dele é exigido: o movimento controlado, imitado. Mas “essa não é uma imitação que liberte pela incorporação e distinção do que é imitado”, como diz Crochik (2000), “ao invés disso proporciona o fortalecimento de gestos repetidos que tiram o movimento da vida: a capacidade de expressar sentimentos” (p. 38). Além disso, o caráter militar desses movimentos deve ser refletido, pois a idéia de harmonia massificada, de ordem e de disciplina, experimentadas corporalmente e demonstradas pelo equilíbrio do movimento em uníssono de diversos elementos perfeitamente sincronizados, alimenta a noção mais intuitiva de “corporação”, que tem na sua origem, antes dos empreendimentos comerciais e profissionais, o caráter já utilitarista dos preparativos para a guerra. A disciplina e a ordem de um exército, não à toa, são avaliadas pela harmonia dos movimentos de seus soldados em marcha. O todo torna-se perfeito quando todas as diferenças são apagadas.

Pelo que vimos até agora, o mundo administrado necessita dominar os gestos,¹ gerenciando, de modo aferente, o controle da natureza particular representada pelos corpos singulares e, de modo eferente, as relações espaço-temporais do material humano empregado na produção do capital. Quando o corpo torna-se fonte da força

1. Para os elementos de uma história da dominação dos gestos remetemos a Schmitt (1995).

de trabalho dentro de um sistema de exploração capitalista, ele cede à racionalidade mecanicista desta relação gesto-espaco-tempo em benefício da produção, e nunca do autor do gesto. Mas em um mundo onde a robótica e a cibernética podem substituir a força humana no trabalho, num tempo em que seria de esperar a libertação dos movimentos, a sofisticação do controle dos gestos não adquire outro sentido senão o de domínio da natureza e de sacrifício das paixões. A imposição e o controle mecânico dos movimentos, neste sentido, tendem menos à sua utilização direta no trabalho² do que ao esvaziamento da possibilidade crítica e transformadora do extravasamento de energia necessário à segurança e à manutenção do sistema. Mais do que isso, implicam a própria administração desta energia que, se hoje tende a não ser mais tão necessária ao trabalho físico, não deixa de sê-lo no trabalho mental e no tempo reservado ao consumo. Por outro lado, há que se pensar o caráter autoconservador desses controles: “... o endurecimento do corpo, contudo, é necessário para agüentar a pressão existente. Temos de ter resistência ao que nos é exigido” (Crochik, 2000, p. 37), mas “o corpo endurecido, funcional, eficiente, substitui o corpo expressivo, que ao menos pode representar o sofrimento existente, denunciando o pseudo-prazer a que se é submetido” (p. 41). A decomposição mecânica do movimento ajuda também a fragmentar a consciência e a experiência do corpo e, por decorrência, de si, no mundo. Por isso, e talvez seja o principal, não podemos esquecer a importância desse controle na constituição de subjetividades tolerantes ao sacrifício e de pseudo-individualidades inofensivas. O controle mecânico do movimento e a tipificação dos gestos visam, pois, em última instância, um duplo domínio: da natureza e do espírito. Não à toa assistimos à expansão da racionalidade mecanicista do corpo para outras esferas como a educação, a saúde, o lazer, a estética, a dança, o esporte, o turismo, o sexo etc. Complementamos nossas reflexões com a com-

2. Sobre isso, Crochik (2000) desenvolve uma posição diferente: “com o desemprego estrutural, próprio da automação, mas também da restrição do número de consumidores e, portanto, da concentração de renda, os que trabalham têm a sua carga aumentada, além disso, não precisam mais de chefes que os cobrem por sua produção, posto que a ameaça de desemprego é constante” (p. 37).

preensão extremamente pertinente sobre a “onda de corporalidade” que encontramos na discussão de Pedrosa (2000) acerca das consequências do desencantamento e da instrumentalização do mundo sobre a fetichização do corpo. Amparado nas reflexões de Weber, Pedrosa conclui:

Desde que a racionalização e a intelectualização “despojaram o mundo de um encanto”, os agentes individuais se deparam com a busca constante de sentidos para a vida. A onda de corporalidade e os sacrifícios que ela impõe ao próprio corpo dos indivíduos, pode, em boa parte, ser entendida como uma espécie de militância, como um recurso utilizado pelos indivíduos como forma de “mobilier a alma”. (p. 106)

Pedrosa, portanto, permite-nos entender a fetichização do corpo, para além das intenções de dominação e de controle totalitários, como um recurso defensivo de um particular esvaziado, fechando, assim, um ciclo de retroalimentação desesperador: a fetichização do corpo para o controle e, para melhor suportar este, a fetichização do corpo.

A fetichização do corpo é discutida também por Courtine (1995) em termos muito semelhantes. A propósito do *body-bulding*, tão presente na cultura norte-americana do corpo, esse autor escreve:

Há ainda o sentimento de isolamento crescente que os indivíduos experimentam num meio ambiente urbano cada vez mais inquietante e hostil. (...) Na verdade, tanta hipertrofia corporal não poderia se desenvolver sem o sentimento de uma atrofia, de uma fragilidade psicológica logo negada pela escalada muscular. Mas nessa “super-virilização” da aparência masculina, como não ver ainda o resultado de uma outra inquietação, aquela que se manifestou desde a virada do século, em relação ao lugar que as mulheres se preparavam para ocupar na sociedade americana? (p. 104)

E vale a pena citar outro trecho no qual o corpo como fetiche fica bem evidente: acerca das competições de *body-bulding*, transmitidas nos Estados Unidos por redes nacionais de televisão:

Estranho espetáculo, entretanto: corpos de homens inchados, artificialmente bronzeados, cuidadosamente depilados e lubrificados, alinhados sobre o palco segundo um ritual que lembra os concursos de beleza femininos; mulheres-mutantes, cujo sexo se apaga sob a capa de músculos. Curiosas posturas que pensam

ressuscitar a estatúária clássica, justamente quando o desmedido das anatomias ergue-se como uma injúria à arte do escultor antigo. Insólitas massas musculares, puramente decorativas, que não servem para correr, nem para arremessar, e que rompem assim com tudo aquilo que, dentro da lógica esportiva, associa músculo a movimento. Impressionantes afrontamentos em pesadas coreografias, duelos de imagens sem contato nem violência, puras lutas de aparência. (p. 83)

Aparelhos cientificamente elaborados para adestrar ou medir a eficiência do corpo ou, por vezes, de um só músculo, são muitas vezes encontrados em aulas de educação física, em consultórios, academias, hotéis, salões de prédios de apartamentos residenciais e dormitórios particulares.³ Geringonças semelhantes são dispostas também em parques de diversões, lojas de artigos sexuais e em motéis. Ter o domínio das potencialidades musculares, dos índices de resistência cárdio-respiratória, das medidas de certas regiões do corpo, o controle do peso, do tônus, da cor do corpo, da quantidade exata das calorias e vitaminas ingeridas diariamente ou em cada refeição, enfim, tudo isso muito se parece com as especificações técnicas exibidas nos manuais de eletrodomésticos, computadores e automóveis. Todos esses dados corporais precisos ultrapassam noções de cura ou de corpo saudável, de educação corporal, de entretenimento ou mesmo de beleza, mas são essenciais aos administradores da produção e, de certa forma, ao esportista e ao modelo – que não podem mais abrir mão do controle taylorista e da coisificação de si mesmos caso queiram algum reconhecimento profissional. Os números dos records são, por assim dizer, correspondentes corporais no esporte daquilo que os índices de potência, velocidade e memória são na corrida tecnológica das grandes empresas de informática. Não é por acaso que, como nos alerta Vaz (2000, p. 76), as superações esportivas são muitas vezes celebradas como uma conquista de toda a humanidade, como um progresso compartilhado em direção à superação dos limites impostos pela natureza. Superar limites seria real-

3. Segundo nota de Courtine (1995), “... os aparelhos de musculação figuram, ao lado dos microcomputadores e dos produtos de regime de baixas calorias, entre os de maior crescimento de consumo ao longo da década passada” (p. 107, nota 6). O autor se refere aos anos 1980.

mente importante à humanidade se a historiografia dos esportes não fosse apenas a dos vencedores (ibid.), aos quais os vencidos buscavam se identificar. Como modelo da relação entre dominante e dominado a exaltação do vencedor reproduz sua capacidade de subjugar a natureza. Não é em nome da natureza que o limite é superado, mas contra ela. É reproduzida na exaltação do vencedor, ainda, a estigmatização do vencido, a naturalização da sua impotência, da sua condição subumana. Neste sentido, a superação dos limites talvez se dê também contra a humanidade e não em seu nome. Além disso, o Olimpismo moderno cria heróis que alcançam a fama de semideuses, mas não podemos esquecer que, por sua coisificação corporal cotidiana, são apenas meio-humanos. Mais verdadeiro é o corpo do vencido, pois esse tem que reconhecer seus limites e, ao fazê-lo, resgata sua humanidade e, ao menos por instantes, é capaz de refletir a experiência de sua coisificação. É em virtude desse contexto de dominação do corpo que podemos supor a resistência subjetiva do atleta surgindo das formas mais surpreendentes: no tropeço do maratonista na reta de chegada, no escorregão do tenista no *matchpoint*, no pênalti para fora num jogo de copa. Em tais atos a perfeição técnica imposta à máquina corporal é superada pelo sintoma, armadilha pulsional do corpo dominado que retorna contra aquilo que o domina. Sobre isso devemos citar também a observação de Vaysse (1995) acerca das reações de pacientes transplantados. Ela parte da tese de Fédida de que, para além do esforço por desmistificar o corpo e sua interioridade, subsiste “um corpo de infância, este corpo imaginário sepultado por uma medicina que se tornou enciclopédia científica e técnica” (Fédida, apud Vaysse, p. 43). Assim sendo, “a emergência de idéias fantasmáticas, irredutíveis ao biológico, testemunha sua existência [a do corpo de infância, imaginário] subjacente. Compreendemos sua força quando elas são capazes de colocar em perigo um ato cirúrgico, aliás, tecnicamente bem-sucedido” (p. 43).

Oliveira (2000) chama a atenção para o fato de que “a dominação da natureza é um dos elementos mais caros às práticas competitivas: superação de marcas, de obstáculos, de limites, de adversários são a sua face mais aparente” (p. 14). Para esse autor não se sustentam as justificativas de que a competição é um *a priori* natural do ser humano. Ancorado no argumento da dominação da natureza, ele contempla três hipóteses acerca da competição: 1ª) “a competição

seria um elemento de regressão a um prazer primitivo”; 2ª) apresentar-se-ia como “uma dimensão humana, dissimulando uma sociedade ancorada na premissa do darwinismo social; nesse caso o seu discurso tem o fito claro de dissimular a sua dimensão ideológica”; e 3ª) “a competição estaria imbricada no mesmo processo que constitui o indivíduo; ou seja, ela estaria pautada por uma lógica de dominação da natureza – e do outro como seu corolário –, no sacrifício, na astúcia, na atomização dos indivíduos tornados mônadas e na reificação das relações entre os indivíduos e entre esses e a natureza” (p. 14-5). Assim como o autor, partilhamos desta última hipótese, que mostra a dialética entre o indivíduo e a natureza que é negada nas outras duas. A competição, em última instância, é uma das formas naturalizadas socialmente impostas dessa dialética, isto é, sacrificar-se para se conservar. Na competição o corpo é posto à serviço da dominação de si para a superação do outro, sendo que, na lógica do mercado que se expandiu para todos os âmbitos do particular – do namoro ao trabalho, da escola ao clube, do sucesso à desgraça –, viver confunde-se com competir. Não é raro ouvirmos conversas nas quais se disputam coisas ruins, como quem já teve a pior dor de dente ou quem já enfrentou as mais frustradas férias. Em tais circunstâncias, vence quem lembrar a pior história, ou seja, aquela que revelar o maior sacrifício. Aquele que não sofreu o bastante, que “não sabe como é a vida”, cairá em descrédito. Todo aquele cujo corpo não permite a competição, seja ela de prazer ou de sofrimento, será excluído, vencido, inferiorizado, perdendo-se na massa anônima dos medíocres. Se a competição visa o prazer ou o sofrimento, no fim das contas, não interessa muito, pois o que a caracteriza, enfim, é o excesso. E o excesso é o que caracteriza o gozo, conforme veremos na Parte 4 deste trabalho. Por outro lado, não podemos esquecer que, em sua função catártica, a competição permite a sublimação de impulsos destrutivos, tanto dos competidores quanto dos torcedores.⁴ Como nos lembra Crochik

4. Segundo Pociello (1995), “... os esportes coletivos permanecem como substitutos simbólicos da guerra, guerras eufêmicas de conquista e de defesa de território (que a recuperação dos nacionalismos não vai reduzir) e que conservam, em suas estruturas regulamentares e em sua inteligência de jogo, todos os esquemas táticos fundamentais da batalha” (p. 119).

(2000), "... inútil dizer que as brigas nos esportes coletivos, dos atletas e do público, os acidentes automobilísticos, a surra do lutador de boxe, não façam parte do espetáculo, e que o torcedor não se satisfaça com eles" (p. 31). Além disso, "uma vez que o indivíduo libera energias através de práticas competitivas, não estaríamos pressupondo um indivíduo justamente adaptado, uma vez que sua possível potência contestatória estaria devidamente controlada?" (Oliveira, 2000, p. 15-6), ou, como afirma Crochik, "a percepção da desgraça do outro tem um efeito notável: prepara para as 'surras' que se leva no cotidiano, fortalecendo o masoquismo, ao auxiliar a suportar o sofrimento que se pensa ser inevitável; além disso, fortalece o sadismo, quando se identifica com o agressor, seja ele visível ou não" (p. 31).⁵ Essa ambigüidade da competição esportiva foi mencionada por Adorno (1994):

Nesse contexto, precisamos estudar também o papel do esporte, que possivelmente ainda não foi devidamente reconhecido por uma psicologia social crítica. O esporte é ambíguo: por um lado, pode ter efeito antibarbárico e anti-sádico através do *fair play*, cavalheirismo e consideração para com o mais fraco. Por outro lado, em muitas de suas modalidades e procedimentos, pode suscitar agressão, crueldade e sadismo, especialmente em pessoas que não se submetem pessoalmente aos esforços e à disciplina do esporte, mas que são meros espectadores; aqueles que costumam berrar no campo de esportes. (p. 38)

Para Adorno, essa ambigüidade merece análise sistemática, da qual a educação deveria se apropriar. Oliveira (2000) critica essa posição de Adorno, argumentando que toda prática de contendedores baseia-se, necessariamente, no primado do melhor, estruturando inevitavelmente uma situação de domínio e de sacrifício (p. 16). Discor-

5. Recordamos aqui o seguinte trecho de *Dialética do esclarecimento*: "Na medida em que os filmes de animação fazem mais do que habituar os sentidos ao novo ritmo, eles inculcam em todas as cabeças a antiga verdade de que a condição de vida nesta sociedade é o desgaste contínuo, o esmagamento de toda resistência individual. Assim como o Pato Donald nos *cartoons*, assim também os desgraçados na vida real recebem a sua sova para que os espectadores possam se acostumar com a que eles próprios recebem" (Horkheimer e Adorno, 1991, p. 130).

damos de Oliveira, pois acreditamos que numa sociedade livre o prazer da competição pode assumir novas formas não associadas ao excesso e ao sacrifício e nem contaminadas pela lógica de um sistema competitivo. Numa coletividade cooperativa, vencer não traz outras consequências a não ser a fruição lúdica e ser derrotado não pode ser tão ameaçador quanto a exclusão, que hoje significa. Ser melhor ou pior, numa competição, é um fato que hoje reflete, de modo particular, uma totalidade constituída de dominantes e dominados.⁶ Numa sociedade sem dominação, ser o melhor ou o pior numa prática esportiva constitui uma diferença, apenas, e não um veredicto que naturaliza sobre o particular uma condição cuja origem não depende apenas de condições biológicas, mas também econômicas: ninguém chega a campeão apenas por seu corpo, se não encontrar condições tecnológicas, farmacológicas e comerciais adequadas. Prova disso é a condição de infância Olímpica do esporte brasileiro, que tem bons atletas, mas sem patrocínio. Isto é apenas mais uma fonte de coisificação do corpo do atleta, que torna-se *outdoor* vivo de marcas de agasalhos, tênis ou refrigerantes. Num outro contexto, competição não seria o mesmo que superação do corpo, mas possibilidade de reencontrá-lo em suas potências e em seus limites, bem como de reencontrar o outro nas mesmas condições. Este deve ser o primado da competição numa sociedade livre. Aliás, é no reencontro do corpo e do outro que Oliveira (2000) fundamenta sua proposta para uma educação física realmente formativa:

O fato insistentemente negado é que a cultura nos oferece um conjunto de possibilidades corporais formativas que apontam, essas sim, para práticas ancoradas na participação, na cooperação, no reconhecimento dos limites e possibilidades particulares, enfim, um campo de possibilidades de efetivo encontro entre os

6. Ou, como diz Duarte (1993): "De fato, no esporte, a estrutura da sociedade total é reproduzida, também porque a qualidade de oportunidades mostra-se na verdade como pura aparência: da concorrência do capitalismo liberal restou apenas a brutalidade do *bellum omnium contra omnes*. Os recordes são descritos por Adorno/Horkheimer como hora da verdade, na qual a primazia dos mais fortes é celebrada: hoje em dia de modo mais drástico, uma vez que se conhece o papel desempenhado pela indústria farmacêutica nas competições esportivas" (p. 95).

indivíduos. Quando os alunos se organizam em torno de uma dança, de um jogo, de uma encenação que tem um fim em si mesmo, ou seja, que represente um momento de fruição desses alunos, que aspecto agonístico estaria em jogo? Nenhum! A atividade se afirma pelo seu valor em si e não pelos resultados que da sua consecução possam advir. (p. 17)

E mais adiante:

... a dança, a dramatização, a ginástica são todas elas práticas corporais que permitem aos indivíduos manifestar seus interesses e possibilidades em relação aos outros indivíduos, sem que isso represente ser melhor ou pior, menos ou mais, o primeiro ou o último. Elas se afirmam pelo que são; seu valor está justamente no fim a que servem: o prazer de fazer algo e de formar-se sem as amarras do utilitarismo. Isso até que chegue um professor e transforme tudo em torneios, campeonatos, gincanas, treinamentos... (p. 18)

E vale citar ainda a importante conclusão de Oliveira: "... estamos diante de uma opção muito clara: ou privilegiamos a força e a violência, substrato de práticas corporais competitivas, ou privilegiamos a delicadeza e a sensibilidade" (p. 24). Percebemos aqui, claramente, as distinções entre o corpo-coisa do utilitarismo, marcado por sua potência e funcionalidade como meio e o corpo-alguém, atravessado por aquilo que deve ser negado pelo primeiro: delicadeza e sensibilidade. Se no primeiro caso o corpo é a fonte do movimento e da ação dominadora, no segundo ele é fonte de expressão, de experiência e de fruição: o corpo livre. Ao se abrirem as portas da sensibilidade, o corpo passa de negado a mediador das relações entre o homem e o mundo. A mimese transforma-se de mecanismo protobiológico de defesa diante da ameaça, em meio de conhecimento daquilo que escapa ou que é negado pela razão identificadora. É em função dessa transformação do corpo-coisa para o corpo-alguém que podemos pensar a possibilidade de um "domínio estético ou artístico da natureza" (Adorno, apud Duarte, 1993, p. 118).⁷

7. Não é nosso propósito neste trabalho, até por falta de espaço e tempo, desdobrar suas consequências no âmbito da estética, apesar da tamanha importância desse tema na teoria crítica, em especial na obra de Adorno. Mas para uma discussão envolvente e pormenorizada do assunto, remetemos a Duarte (1993).

Antes de deixar nossa reflexão sobre o corpo no esporte, merecem algumas linhas aquilo que hoje tornou-se moda e que é reconhecido como esporte radical, que pode também aliar-se aos avanços do ecoturismo. Pociello (1995) analisa o crescimento destas e de outras práticas afins em função de transformações socioculturais. Distanciando-se da virilidade dos esportes tradicionais e coletivos, pautados pela força e pela resistência como qualidades, os novos esportes aderiram à estetização dos gestos, à individualização e à economia energética:

Explorando as energias exteriores ao corpo (suaves, de preferência), graças aos prolongamentos maquímicos dos quais ele se dotou, pode-se assegurar, através de controles sutis de "equilíbrio" e com o mínimo esforço, qualquer experiência de mobilidade acrobática ou vertiginosa a custo mínimo... A hábil pilotagem dessas máquinas (*surf, skates, pranchas, asas deltas, caiaques...*) produz novos gestos acrobáticos ou aéreos, permite a exploração de novas energias, busca novas sensações e abre novos espaços de jogos. (p. 117)

Se a condição de competição e sacrifício dos esportes tradicionais nos preparam para o mundo do trabalho explorado, podemos dizer, apoiando-nos em Pociello, que as novas modalidades esportivas, ancoradas em sensações de excessos, instabilidades e descontroles, tais como as obtidas por meio da velocidade, da queda livre, do desequilíbrio, da flutuação, imprimem no corpo e na alma a condição paradoxal de fuga da administração totalitária, bem como de adequação às condições da sociedade atual:

Mas o deslizamento de profissões para o setor terciário e as mutações das ocupações afetadas pelo desenvolvimento da economia imaterial e da indústria *high-tech* requerem disposições que já se projetam na esfera do lazer. Flexibilidade e rapidez de adaptação, leveza e mobilidade, pequenos grupos, domínio de tecnologias avançadas, organização em rede, senso de iniciativa e capacidade de assumir riscos calculados, dão a nossos jogos um gosto pronunciado pelas aventuras. (p. 119)

Assimilados à condição cibernética, na qual a energia consumida é mínima, mas a informação tratada é máxima (p. 118), o corpo nos esportes radicais se transfere da ideologia mecanicista do movimento decomposto e articulado racionalmente para a da

informática: o aumento da quantidade de estímulos em um mínimo de tempo, de custo e de esforço. Parece-nos que esses esportes adotam os aparelhos sensoriais e não os músculos como fonte de prazer. Apesar da resistência muitas vezes exigida, o prazer que se obtém vem do “contato” com o ambiente natural ou com a sensação tátil, auditiva, olfativa, visual, cinestésica etc. Se há nessas “práticas corporais em mutação” (ibid.) um momento crítico que se afasta da repetição, do controle e do esforço e que se propõe uma aproximação da natureza ambiental e da sensorialidade, cumpre-nos desconfiar, no entanto, se, como adequação à era digital, o esporte, e nele o corpo, não estão aderindo à virtualização do prazer. Algumas das sensações buscadas nesses esportes podem ser encontradas em brinquedos de parques de diversão ou em aparelhos de simulação eletrônica, dispensando justamente o componente de reconciliação que esses esportes possuem e sobre o qual deveríamos refletir:

Nessas atividades esportivas agoráfilas, o desejo, muitas vezes expresso, de fusão e harmonia com os elementos fundamentais da natureza (providencial e ameaçadora), pode ser assimilado ao mito de um paraíso perdido, que, no espaço de um instante, se tem o prazer de reencontrar. Na busca da estetização dos gestos, pode-se também usufruir do espetáculo de sua própria destreza no domínio das novas tecnologias. (p. 118)

Ecologia e tecnologia aparecem curiosamente fundidas em práticas corporais que representam ao mesmo tempo a fuga das condições cotidianas de controle e de dominação e, dialeticamente, a tentativa de erigir as habilidades de controle e de dominação a níveis novos. O corpo e suas sensações só são redescobertos, nos esportes radicais, pela via do excesso de estímulos. Da morte iminente, do coma da *overdose*, do sono excessivo e da passividade motora a descarga adrenalínica sempre foi um bom remédio.

Mas não é apenas sob a forma mecanicista e ósseo-muscular, conveniente à administração do movimento, que o corpo é decomposto e fragmentado. A medicina, ao autopsiar a anatomia também no plano do entendimento, gerando especializações incisionais, inspirou a decomposição do corpo em sua forma mais crua. As filas de transplantes, o comércio de órgãos, o avanço do *cybernetic organism* (*cyborg*) – isto é, a hibridação tecnológica do corpo humano – e a recente clonagem de embriões humanos para “fins terapêuticos”, dão

realidade cada vez mais concreta ao que antes era apenas ficção científica. Isto nos leva a aceitar a função de preparação cultural e de antecipação espiritual atribuída ao imaginário socialmente compartilhado que nutre a fantasia de seus autores. A ficção, por mais que se pretenda profética, já é expressão de um processo em andamento, cuja evidência ou experiência direta não pode ainda ser assumida, quer por seu caráter de novidade ou pelo sofrimento que isso causaria. A ficção científica, por sua forma exagerada, é uma tentativa de ancoragem cognitiva e de elaboração psíquica dos novos estágios de internalização subjetiva da realidade social imposta pela modernidade dominadora. Da criatura do Dr. Frankenstein às do Dr. Moreau assistimos às tentativas de assimilação do desencantamento do corpo por meio de sua redução ao orgânico. O terror presente no espírito de obras como essas podemos buscar no limite incerto entre o humano e o não-humano. Todo monstro, desde as mais remotas mitologias, remete o humano a seu retorno ao natural, como expressão traumática do reencontro com a natureza negada. Tais criaturas parecem cumprir, desse modo, a função de restabelecer o recalque, transformando o desejo de reconciliação com a natureza em estranho fascínio pelo formidoloso, pela deformação, pela hibridação insetiforme ou do humano com o animal, pela incompletude ou pelo excesso ligados ao corpo. Os monstros geralmente são presas fáceis de suas paixões, que aparecem sob formas não mediatizadas, violentas e impulsivas. São criaturas guiadas diretamente por sentimentos e sensações insubordináveis a qualquer razão. Mas as criaturas geradas pela atual ficção parecem apontar para uma nova espécie de monstro, pois não se trata do infra, do sub ou do retro-humano, mas da escato, da necro e da sarco-humanização. É o des-humanizado pela concepção desencantada do corpo e de suas partes. Um processo de desvitalização e dessimbolização para além da redução do órgão à sua função – própria do mecanicismo. Trata-se, antes, da redução do órgão ao pedaço de carne, sem representação que possa significá-lo como humano, mas também não como natural.⁸ Nisto

8. Seria interessante uma investigação que se propusesse a relacionar as transformações acima mencionadas como resultado da dominação social do corpo com o conceito de objeto *a*, que Lacan, ao longo de sua obra, relaciona com o resto, o dejetivo, objeto de gozo. Lamentamos não haver tempo para tal neste trabalho.

consiste o sucesso do estilo de filmes de terror marcado pelo assassinato e pela fragmentação dos corpos, conhecido, segundo Sant'Anna (1995, p. 66, nota 6), por *gore*. Le Breton (1995) esclarece:

No cinema e na literatura, o *gore* marca a irrupção da carne, no sentido evidentemente mais cru do termo, uma carne ao vivo, na qual triunfa o sangue, os membros dilacerados, as matérias orgânicas. Nele, o homem e a mulher não são mais do que pretexto para mostrar o reviramento da pele e a exibição dos órgãos. O cenário serve à empreitada de chegar o mais rapidamente possível aos despojos estripados. O *gore* reivindica o excesso da tortura, o retalhamento do corpo, a saturação da imagem pela carne. O propósito exhibe a um só tempo uma paixão pela cirurgia selvagem, uma vontade de transformar o indivíduo em organismo, de abri-lo como um brinquedo para descobrir suas engrenagens interiores, como o fazem os *psyco killers*, ou para devorá-lo, como os numerosos mortos vivos que assombram esse imaginário. (p. 58)

Le Breton (ibid.) discute o papel da medicina na produção desse imaginário: "... se o paradigma organicista da medicina hospitalar ou clínica produz, freqüentemente, o melhor, ele engendra também, por vezes, o resgate do pior" (p. 59). A noção do humano ligada ao corpo é dissolvida e o gozo pelo avesso do corpo ou de seu despedaçamento deve ser buscado de modo paradoxal, tanto na fantasia do reencontro imediato com o corpo negado, na sua mais crua expressão, como na ilusão de domínio absoluto sobre o mesmo. Em última instância, o amor-ódio ao corpo aí reaparece na forma de um nauseabundo fascínio por algo que se perdeu entre os limites do humano e da natureza, caindo nos buracos vazios da coisificação quase total.

Como pode um transplantado negar a identidade metonímica de sua nova mão, se por acaso ele souber que ela pertenceu a um suicida que, com ela, apertou seu gatilho? Teria sido a mão de um assassino? Poderá ela ter consciência e autonomia escapando aos meus comandos cerebrais? Teria ela pertencido a um onanista compulsivo? Devo ter nojo da minha nova mão? Trará ela junto consigo a história de seu antigo dono? E onde jaz a parte de mim amputada? Deixa de ser minha? Deixa de ser eu? O rim que doe a meu irmão será meu ainda ou agora é dele? Se eu morrer continuarei vivo nele? E o coração do outro que pulsa em meu peito? Serei eu tomado por

emoções que não são minhas? A família dele verá em mim a permanência de seu ente perdido? Quantas vezes morre um doador de órgãos? O corpo e suas partes ainda carregam algo de humano, ou então as interrogações acima não teriam sentido, assemelhando-se um transplante à troca de roupas. Mas esse não é mais o corpo da ciência:

O corpo é um jogo de armar, suscetível a todos os arranjos de combinações insólitas com outros corpos, ou a experimentações surpreendentes. O jacente da sala de reanimação é um corpo sem homem, uma medalha sem reverso. Seu cérebro em sono, ou destruído, permite destituí-lo de toda dignidade. O homem se desvanece numa poeira de componentes, a morte não altera mais seu rosto nem seu corpo, ninguém sabe mais onde ele está, se ele está ainda em vida ou em morte, presente ou ausente, e seus parentes ignoram se devem chorar ou esperar mais. A linguagem fracassa em dar conta de uma pura criação da modernidade tecnológica que subverte as antigas definições do homem, para realizações que estão longe de obter unanimidade, mas que erigem o médico em senhor do tempo que declara e decide a morte. (p. 61-2)

Com o avanço da medicina, de um exemplar humano morto ou clonado, hoje, nada se desperdiça. Como da vaca que tudo se aproveita, até os chifres, um homem em morte cerebral – definição médica da morte – ou um embrião clonado (realização mais concreta da pseudo-humanização que já nos afeta), tornam-se a estufa de órgãos, de células-tronco e de substâncias vivas em geral. Apagada sua dignidade, morta a alma junto com o cérebro (ou não nascida na produção industrial da vida descartável), o *status* de seu corpo é transformado e, embora morto o homem, os órgãos ainda vivos são tomados por si mesmos: coisas pulsantes em uma totalidade morta. O despedaçamento e o avesso do corpo, a dilaceração e a recauchutagem da carne atestam: "... substância viva promovida a um reino intermediário, indefinível, entre homem e animal, uma nova espécie de laboratório nasceu" (p. 62). Este é o estatuto do monstro atual. Não é mais a criatura fragmentária costurada como um quebra-cabeças que vaga em desamparo em busca de um pai-criador que possa lhe dar uma identidade; tampouco a deformidade mitológica que regrediu de seu *status* humano por forças divinas para viver em eterno arrependimento sob o domínio imediato de suas paixões. Nestas

espécies ainda restavam os dilemas existenciais e morais do indivíduo. O monstro atual é carne, pura e simplesmente, crua e desvitalizada, substância viva sem eu.⁹

O monstro atual encontramos naquilo que sugere o psiquiatra americano W. Gaylin, segundo Le Breton (1995), isto é, nos bancos de neo-mortos (ou pseudo-vivos) – o bioempório –, figuras vegetativas disponíveis para o aproveitamento de órgãos:

Os estudantes treinariam neles implantes de toda espécie, operações cirúrgicas delicadas no rosto, nos olhos, no coração, as retiradas da pele etc. Uns cederiam o que os outros reparariam quase ao infinito no mesmo organismo. Esses corpos estariam disponíveis para os ensaios terapêuticos ou farmacológicos. Os estudantes repetiriam sobre eles gestos médicos (auscultação, exame da retina, toque retal ou vaginal etc.). Os cirurgiões af testariam as retiradas e os transplantes de órgãos. Poder-se-ia injetar doenças do sangue e tentar diferentes terapêuticas, sem prejudicar outras categorias da população. Cada fragmento de seu corpo informatizado, classificado para a pesquisa de compatibilidades, os neo-mortos esperariam pacientemente as retiradas sucessivas, tudo servindo de material para toda sorte de manipulações ou de experiências. Nenhuma dúvida de que a fervilhante imaginação médica seria infinita para rentabilizar esses indivíduos. (p. 63)

Mas a conclusão de Gaylin, transcrita por Le Breton, repõe o núcleo crítico da questão ética de que se trata: a medicina, ao coisificar o corpo e suas partes em nome do prolongamento da vida, não estaria correndo o risco de “destruir as próprias qualidades morais que tornam a vida digna de ser prolongada”? (p. 63)

Apagar do corpo as definições do homem, da vida e da morte; tomá-lo como pedaços reutilizáveis e sem identidade; negar a simbologia e as fantasias que pesam sobre o corpo como substância vital do ser humano; negar o corpo como meio de individuação (quer em sua forma, em suas marcas, em sua história, em suas diferenças

9. Recordamos aqui um trecho de Horkheimer e Adorno (1991) sobre o corpo: “... ele permanece um cadáver, por mais exercitado que seja. A transformação em algo de morto, que se anuncia em seu nome, foi uma parte desse processo perene que transformava a natureza em matéria e material” (p. 218).

ou, ao menos, em seu rosto); retirar da experiência do corpo a gênese da ordenação simbólica e racional do mundo¹⁰... Tudo isso é realmente necessário ao prolongamento da vida? Isso nos remete à frase de Ferdinand Kürnberger utilizada como epígrafe por Adorno (1992) em *Minima Moralia*: “a vida não vive” (p. 13).

10. Indiscutível, neste sentido, a importância das experiências corporais para a epistemologia genética de Piaget (1975, Piaget e Inhelder, 1989) e para a origem do ego em Freud (1925).