XVII CONBRACE
IV CONICE 2011
11 A 16 SET | PORTO ALEGRE
CIÊNCIA & COMPROMISSO SOCIAL
IMPLICAÇÕES NA/DA EDUCAÇÃO FÍSICA E CIÊNCIAS DO ESPORTE

CORPOREIDADE CRÍTICA

Éden Silva Peretta

RESUMO

O presente artigo parte de uma problematização da histórica concepção de corpo que sustenta hegemonicamente as reflexões e práticas propostas pela área de Educação Física, tentando assim desestabilizá-la com o auxílio de alguns conceitos oferecidos pela antropologia médica crítico-interpretativa. Desta forma, procura contribuir com a discussão epistemológica sobre a educação do corpo ao propor outras relações que podem auxiliar na desconstrução de uma perspectiva pedagógica prioritariamente técnica e instrumental.

Palavras-chaves: *Modernidade, corporeidade, educação do corpo, antropologia médica crítico-interpretativa*

RESUMEN

Este artículo parte de un cuestionamiento de la histórica concepción del cuerpo que sostiene las ideas hegemónicas y las prácticas propuestas por el área de Educación Física, intentando desestabilizarla con la ayuda de algunos conceptos ofrecidos por la antropología médica crítico-interpretativa. De este modo, pretende contribuir al debate epistemológico sobre la educación del cuerpo al sugerir otros enlaces que pueden ayudar a la deconstrucción de una perspectiva educativa y primordialmente tecnica e instrumental.

Palabras clave: *Modernidad; corporeidad; educación del cuerpo; antropología médica crítico-interpretativa.*

ABSTRACT

This article starts from a problematisation of the historical conception of the body that sustains the hegemonic thoughts and practices proposed by the Physical Education area, trying to destabilize it with the support of some concepts offered by the critical-interpretive medical anthropology. Thus, attempts to contribute to the epistemological debate about the education of the body to suggest other links that may assist in the deconstruction of a pedagogical perspective mainly technical and instrumental.

Keywords: *Modernity; corporeity; body education; critical-interpretive medical anthropology.*

XVII CONBRACE
IV CONICE 2011
11 A 16 SET | PORTO ALEGRE
CIÊNCIA & COMPROMISSO SOCIAL
IMPLICAÇÕES NA/DA EDUCAÇÃO FÍSICA E CIÊNCIAS DO ESPORTE

Memórias do corpo

> "A realidade não está na fisiologia de um corpo, mas na perpétua busca de uma encarnação que, perpetuamente desejada pelo corpo, não é de carne, mas de uma matéria que não seja vista pelo espírito nem percebida pela consciência e seja um ser inteiro de pintura, de teatro e de harmonia"
> (Antonin Artaud in DE MARINIS, 1999, p.96).

Uma reflexão sobre o corpo possui características únicas, não encontradas em nenhum outro "objeto" de discussão. Isso porque quando se discute sobre o corpo, submerge-se em um essencial paradoxo construído por múltiplas dimensões abstratas e materiais, uma vez que a problematização, simbolização e abstração é feita justamente sobre a própria materialidade que compõem o sujeito que pensa. E na medida em que pensa e reflete sobre o corpo, em um certo sentido, passa a re-significar as formas de senti-lo e percebê-lo, uma vez que ele é (na profundidade e materialidade de sua percepção) este mesmo corpo sobre o qual fala. A dimensão abstrata das elucubrações e concepções do corpo contamina e constrói a dimensão material que o constitui, ou ao menos a percepção e o sentimento desta. Ao mesmo tempo em que o discurso, o imaginário sobre o corpo (tecido por ele mesmo), paradoxalmente, é contaminado e construído pela sua própria materialidade, re-significada e re-elaborada.

A energia motriz desse processo recíproco encontra-se entremeada nos próprios passos da história, mas não o faz de forma alheia e paralela, e sim de um modo essencialmente imbricado, onde acaba por confundir-se com outros milhares de fios que estruturam o pano de fundo da sociedade ocidental. Desta maneira, pareceria incoerente refletir sobre o corpo humano e suas múltiplas concepções contemporâneas sem, contudo, atentar para as profundas transformações que constituíram o período denominado de Modernidade; sem ao menos observar algumas das raízes dos conceitos e contextos que, nos tempos modernos, acabaram desdobrando-se e inscrevendo-se, tal qual uma cicatriz, na pele de corpos individuais, com suas específicas concepções e histórias.

Em uma observação mais cuidadosa, é possível perceber que as transformações que eclodiram no processo de constituição da era moderna, de certa forma, foram determinantes na re-configuração da própria subjetividade dos sujeitos humanos. Isso porque "a subjetividade é essencialmente social, sendo assumida e vivida pelos indivíduos em suas existências particulares" (GUATTARI, 1986, p. 33). Neste sentido, o advento e a ascensão da tecnociência como paradigma de fundo para a sociedade ocidental moderna acabou trazendo consigo uma hipertrofia e um consequente domínio, quase unilateral, da técnica moderna e da racionalidade instrumental sobre as outras dimensões e racionalidades da subjetividade dos seres humanos.

No momento em que a ciência moderna ganhou corpo e legitimidade perante a sociedade que então se estruturava, passou a apresentar-se como uma nova mediadora da verdade na relação entre o ser humano e o mundo, com seus próprios critérios de validade. O fato 'científico' tornou-se sinônimo imperativo da 'veracidade', e a ciência passou a reestruturar a cosmogonia da civilização moderna e a edificar novos mitos, justamente em cima de alguns ainda recentes escombros.

Em meados do século XIX, foi possível assistir à consolidação de uma concepção de mundo que acabou auxiliando na re-elaboração de inúmeros conceitos, fenômenos, princípios e relações de diferentes esferas sociais e culturais. Foi neste contexto que a ciência moderna, juntamente com sua característica concepção de técnica dominadora e desafiante, construindo uma intrínseca e determinante vinculação

com a milenar Medicina[1], ajudou a re-configurar, de forma decisiva, o interior de suas perspectivas e concepções. A "teoria humoral", que até então predominava, saiu do foco central da cena e possibilitou que a Medicina ocidental começasse a adaptar-se às novas e seculares concepções de corpo e de mundo trazidas pela ciência moderna. O corpo encontrou-se enfim separado de seu entorno, estruturado como um organismo individual e sustentado pela alegoria da máquina: de uma 'máquina química', na qual ele acabou transformando-se.

Esta nova forma de conceber o ser humano e seu corpo passou a embasar o universo das "ciências biomédicas", inaugurando conjuntamente uma virada de sentido em seus processos na busca pela cura e pela saúde, uma vez que, neste momento, o foco central de suas reflexões e intervenções passou a ser a *doença* e não mais o *doente*. No momento em que as suas lógicas e dinâmicas internas passaram a ser regidas pelo pensamento da causalidade e da objetividade, primando por um olhar quantitativo – posturas essas tão caras à perspectiva científica positivista – a medicina moderna

> passou a dedicar-se ao fenômeno da doença com uma perspectiva ontológica e localizante, onde os mecanismos de causa e efeito e de etiologia única tornam-se determinantes e deixam fortes marcas na produção do conhecimento e na intervenção técnica de seus especialistas, até a atualidade (SILVA, 2001, p.68).

Assim sendo, o interior do corpo e suas microestruturas passaram a agigantar-se diante das preocupações da medicina moderna, chegando ao ponto de esconder atrás de si a amplitude do antigo olhar que a premiava. Um olhar que atentava, em princípio, para os signos das inúmeras doenças que se espalhavam pelo corpo e pela vida do indivíduo-paciente, antes mesmo de proceder incisivamente em sua dimensão fisiológica. A concepção de ciência, que nesse momento estruturou-se no trato com o ser humano, encontrou forças radicais nas reflexões e propostas da perspectiva positivista de Auguste Comte, a qual se apresentou como uma das grandes responsáveis pela efetivação do predomínio do conhecimento científico na sociedade e do consequente reconhecimento público adquirido por essa forma de construção do saber (SILVA, 2001, p.77). Comte edificou sua perspectiva embasada na pluralidade semântica do conceito 'positivo' (COMTE, 1990, p.42) e, assim, passou a identificar a racionalidade instrumental como a base e o fundamento da explicação e da previsão das relações entre fenômenos.

E foi justamente esse contexto que se emprestou para os fundamentos das práticas médicas, ajudando-as a se re-configurarem e a se transformarem no que hoje vem sendo conhecido por ciências biomédicas: uma área científica específica que impulsiona em modo colossal o desenvolvimento da civilização ocidental, ao desvendar algumas dimensões do funcionamento do organismo humano e, com isso, prolongar a vida e esconder a dor. Contudo, as ciências biomédicas também presentearam a cultura ocidental com uma nova concepção de corpo através de suas dissecações e descobertas. Uma concepção de corpo que, devido à legitimidade social da área que a gerou, se difundiu e se impôs hegemonicamente ao interno da cultura ocidental, naturalizando-se como modelo referencial de beleza e saúde, ao mesmo tempo em que contaminou de modo transversal suas práticas pedagógicas.

Devido às suas históricas conexões epistemológicas com as ciências biomédicas, a área de Educação Física, desde suas origens, assumiu hegemonicamente essa referida concepção de corpo, reforçando-a e legitimando-a socialmente enquanto epicentro de sua práxis pedagógica. Uma perspectiva

[1] Segundo Silva (2001, p. 67), a medicina empírica e seu especialista – o médico – são citados desde os primeiros textos escritos dos quais se tem conhecimento.

técnica e instrumental da educação do corpo passou assim a apresentar-se como fio condutor da concepção pedagógica predominante nessa área de pesquisa e intervenção. Uma concepção que – sendo filha de seu tempo – assumiu também as transmutações paradigmáticas inerentes à Modernidade ou, mais precisamente, à "técnica moderna" (HEIDEGGER, 1997), isto é, os imperativos da eficácia e da funcionalidade. Neste sentido, é possível afirmar que a Educação Física apresenta como *húmus* de suas reflexões um "corpo do desafio" (PERETI; SILVA, 2005, p.189), isto é, um corpo biomédico que vivifica os preceitos modernos da instrumentalidade, eficácia e funcionalidade.

Utopias da carne

> "Falar de uma *educação do corpo*, portanto, é falar de um lento processo civilizatório, da lenta e complexa mudança de sensibilidade, da tolerância ou intolerância por atitudes e práticas humanas, de uma consideração cada vez mais eloqüente que confere ao corpo uma importância sempre mais alargada. Ele é o texto que revela trechos bem marcados da história de uma dada sociedade" (SOARES, C. 2007, p.166).

Desde a primeira metade do Século XX o conceito de cultura construído pela Antropologia começou a se tornar mais complexo. Os estudos inspirados pela obra de Marcel Mauss sobre as técnicas corporais (MAUSS, 1974) passaram a desenvolver diferentes chaves de leitura nas quais carne e sociedade começaram a se contaminar de modo mais profundo. O significado circunscrito dentro do conceito de cultura passou assim a deixar seus primórdios – enquanto super-estrutura externa e decisiva na configuração dos costumes e valores dos sujeitos – para caminhar na direção de uma concepção que admite cada vez mais um papel ativo do corpo na configuração da sociedade.

Marcel Mauss introduziu o conceito de que "o primeiro e mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem é seu corpo" (1974, p. 217), desconstruindo assim uma concepção clássica que sustentava o equívoco fundamental de que existiriam *técnicas* somente quando existissem *instrumentos*. Percebendo as variações dos hábitos e dos "usos do corpo" em diferentes sociedades, Mauss começou a evidenciar as relações primordiais existentes entre a "tradição" de uma sociedade e os gestos técnicos executados por seus sujeitos.

Muitos foram os pesquisadores que, partindo dos preceitos evidenciados por Mauss, começaram progressivamente a tornar mais complexas as relações entre corpo e cultura. Em particular, é possível encontrar nos trabalhos de personagens como Mary Douglas (1979), a continuação de uma perspectiva polarizadora, mas que, ao mesmo tempo, passou a construir outras valências hierárquicas para as relações entre o organismo humano e os valores culturais, afirmando que "o corpo social determina o modo no qual é percebido o corpo físico" (DOUGLAS, 1979, p.54). De modo categórico e classificador, Douglas concebe o "corpo físico como um microcosmo social" e estabelece uma oposição conceitual entre os "dois corpos" – o físico e o social – construindo até mesmo gráficos que representavam de modo esquemático as possíveis relações e distâncias entre eles.

Os anos 70 e 80 foram palco de uma guinada radical nos estudos antropológicos, uma vez que esses passaram a assumir que as "representações" – então um de seus termos-chave – não somente denotavam a *experiência*, como também, essencialmente a construíam. Neste período, pensadores como Pierre Bourdieu e Michel Foucault, com suas contribuições de cunho filosófico e sociológico, influenciaram de modo decisivo o desenvolvimento do pensamento crítico na área antropológica. A "teoria da prática" e a

noção de *"habitus"* desenvolvidas por Bourdieu (1992), fizeram ruir muitas das dicotomias presentes nas reflexões sobre as estruturas sociais e sobre os conceitos antropológicos, alimentando assim uma concepção de *cultura* entendida enquanto dimensão humana intrinsecamente conectada à *ação*, ou seja, assumida como aquilo que o homem *faz* e não como aquilo que ele *possui*.

O corpo começou então a ser visto como terreno existencial da cultura, como *lócus* de síntese; como âmbito de intersecção e, ao mesmo tempo, de geração de valores sociais. Uma concepção dialógica começou assim a sustentar uma visão complexa do corpo enquanto "terreno social do si e da cultura" (BOURDIEU, 1992, p. 87), a qual passou a ser re-elaborada e concebida como resultado de um processo intercorpóreo/intersubjetivo de produção de valores sociais.

A onipresença e a multi-direcionalidade do *poder*, desvelada na obra de Michel Foucault (1998), contribuíram para tornar mais complexa a discussão, no momento em que derrubaram um olhar acostumado a conceber a origem das forças de opressão e dominação somente de modo unidirecional a partir das superestruturas e das instituições. Essa difusão horizontal dos campos de relações de poder contribuiu para a desconstrução do simplismo de algumas lógicas e para o reforço de uma maior dialogicidade na compreensão das relações intersubjetivas e, por conseqüência, da produção de cultura.

Atualmente os estudos antropológicos, e mais precisamente a perspectiva médica crítico-interpretativa, apresentam um desenvolvimento ulterior dessas reflexões a partir da adoção de chaves de leitura provenientes da filosofia fenomenológica. Concebendo o corpo socialmente formado como anel de conexão entre o sujeito e o mundo, essa perspectiva antropológica admite a cumplicidade ontológica dessas esferas na construção da realidade social. O próprio sujeito, portanto, se apresentaria enquanto produto final de um processo vivo e constante de construção do mundo.

O centralidade do conceito de "incorporação"[2] ao interno do universo semântico dos referidos estudos, revela a sua relação orgânica com os princípios fenomenológicos propostos pelo filósofo Maurice Merleau-Ponty (1994). Influenciada, portanto, pela fenomenologia cultural, essa perspectiva antropológica coloca em foco a importância da percepção do corpo na construção do conhecimento, desestabilizando assim a habitual exclusividade da cognição nesse processo. Desse modo, desloca a ênfase sobre o papel ativo do corpo na produção do sentido da realidade social, apresentando assim uma concepção de *cultura* enquanto práxis corpórea; enquanto produção cotidiana e carnal do "ser-no-mundo".

Importantes antropólogos como Thomas Csordas (1990), Nancy Scheper-Hughes (2000) e James Clifford (1997), representantes dessa perspectiva crítica, oferecem uma releitura do corpo enquanto fonte subjetiva e terreno intersubjetivo da experiência. Essa nova centralidade dos sentidos e da carnalidade do corpo nos processos sociais que configuram a experiência histórica dos sujeitos, torna possível a contraposição à habitual "antropologia *do* corpo" – entendido como suporte de símbolos e representações – por uma nova "antropologia *desde o* corpo" – agora ativo e produtor de significados através de suas experiências.

Nessa direção, assumindo o sujeito como elemento ativo na construção do sentido (enquanto corpo partícipe dos processos sociais), essa perspectiva antropológica o concebe em sua facticidade histórico-

2 O conceito de "incorporação" (embodiment) ao qual se refere Csordas remete à subjetividade e à experiência vivida, desvelando assim um "terreno metodológico indeterminado, definido pela experiência perceptiva e pelas formas de presença e empenho no mundo" (CSORDAS, 2003, p. 46). Assume, portanto, uma atitude metodológica que requer uma maior atenção à corporeidade, uma vez que os seus estudos não remetem necessariamente ao corpo em si, mas principalmente a relação entre cultura e experiência, acolhida no "ser-no-mundo" corpóreo.

social e não mais como um elemento meta-histórico. Desestabilizando assim a antiga concepção de sujeito e, consequentemente, de corpo, desconstrói-se também uma específica concepção de mundo, ou seja, da realidade na qual esse sujeito vive; com a qual se relaciona e a qual re-elabora. A realidade passa a não mais ter um sentido estável, uma vez que, enquanto corpos, os sujeitos podem colocá-la em tensão. Nesse contexto, a perspectiva médica crítico-interpretativa compreende a doença, ou o corpo colocado em crise, como a reconfiguração da relação entre o ser humano e o mundo, muito além de suas dimensões estritamente biológicas. Disso resulta, portanto, que o corpo aflito – o sujeito em crise com a sua realidade – pode exprimir as suas contradições; pode realmente encarnar a crítica do poder e das forças que o subjugam.

A concepção de *cultura* enquanto prática, materializada pelo "ser-no-mundo" corpóreo dos sujeitos, reconduz o foco das pesquisas antropológicas contemporâneas sobre a carnalidade da "experiência incorporada", sobre as ações dos sujeitos no mundo. Nesse sentido, admite criticamente também a possibilidade de existência de "modalidades incorporadas de resistência" (SCOTT, 2006), ou seja, do protagonismo da carnalidade do corpo na contraposição dos sujeitos aos ditames das relações de poder que o assujeitam. Kirsten Hastrup (1995), por sua vez, mesmo compartilhando em grande parte esses preceitos da fenomenologia cultural, desloca a discussão sobre a qualidade subversiva da dimensão corporal para o âmbito da antropologia performativa. Possibilita assim a interpretação do corpo também como "veículo da ação criativa e da transformação cultural" (HASTRUP, 1995, p.12), isto é, o corpo como *lócus* da experiência vivida e da potencial ação transformadora.

Em outras palavras, o sujeito passou assim a ser re-proposto ao interno da carnalidade de suas experiências cotidianas, como um "ser-no-mundo" que se reconhece enquanto corporeidade ativa e transformadora, podendo, portanto, estabelecer uma relação de tensão com os modelos culturais hegemônicos. E é a partir dessa chave de leitura que é possível tentar observar as práticas corporais – bem como suas intervenções pedagógicas – como um espaço de produção, reprodução ou crítica dos valores culturais.

Na medida em que se começa a assumir essa complexidade inerente à relação entre corpo e cultura, isto é, o princípio de configuração recíproco e dialético que está em sua base, é possível alterar sensivelmente as formas com as quais são concebidas as suas práticas e as suas modalidades pedagógicas. Quando se passa a entender o corpo não mais a partir de uma perspectiva passiva – enquanto simples receptor de signos que se inscrevem em sua pele e em seus gestos – e sim como um encontro ambivalente e sempre ativo de co-produção entre carne, valores e símbolos, torna-se possível a realização de uma dupla liberação.

De um lado, pode-se liberar o conceito de cultura de uma concepção simplista que a impõe como algo sempre superior e externo, que atua de modo positivo ou negativo sobre as existências reais dos indivíduos. E por outro lado, uma vez desconstruída esta lógica simplista, é possível também liberar o próprio corpo de sua concepção passiva de receptáculo, convocando-o a assumir novas responsabilidades, limites e possibilidades.

Neste modo, restituir uma complexidade à relação entre corpo e cultura, baseada em uma contínua co-produção de suas existências, permite também re-significar a forma como as sociedades historicamente pensam e metem em ação as suas modalidades de educação do corpo. Permite também identificar nos registros das pedagogias, dos gestos e da carne, a dialética – quase celular – entre indivíduo e sociedade, evidenciando e celebrando as utopias, conhecimentos e ignorâncias de uma cultura.

Nesse contexto, é possível compreender como as utopias biopolíticas que guiam um projeto de educação do corpo em uma determinada época, são incorporadas e reelaboradas por existências individuais, por materialidades corpóreas que carregam em si, ao menos enquanto potência, também dimensões de resistência e subversão, uma vez que são protagonistas desse mesmo processo. Assim, as utopias que se inscrevem *sobre a* carne (os valores, os ideais e os modelos de uma cultura) coabitam em constante tensão com as utopias produzidas *pela* carne, isto é, pela materialidade vivida (não redutível apenas à sua fisiologia) de um *corpo-em-vida*[3], destruindo-se e se re-inventando continua e reciprocamente na complexidade da existência cotidiana. É essa unidade em movimento, essa co-existência de fluxos ambivalentes e concomitantes entre a *utopia* e *carne*, que poderia ser aqui denominada de "utopia *da* carne".

Dar voz a uma utopia *da* carne, neste sentido, não significa assumir um dos lados de uma perspectiva polarizante, mas somente aceitar a complexidade de um fenômeno que percorre transversalmente os fundamentos daquilo que chamamos de cultura corporal, isto é, as dimensões culturais, sociológicas, políticas, artísticas e pedagógicas que configuram as práticas corporais de uma sociedade. Dentro desse raciocínio, potencializar a percepção da existência dessas "utopias *da* carne" parece apresentar-se como um fértil horizonte pedagógico, uma vez que tornar possível a construção de uma *corporeidade crítica*, ou seja, de um sentimento de "ser corpo" – concreto e abstrato – que se contrapõe a modelos paradigmáticos de opressão física e social.

Corporeidade crítica

> "O mundo não *é*. O mundo *está sendo*. Como subjetividade curiosa, inteligente, interferidora na objetividade com que dialeticamente me relaciono, meu papel no mundo não é só o de quem constata o que ocorre, mas também o de quem intervém como sujeito de ocorrências. Não sou apenas objeto da História mas seu sujeito igualmente"
> (FREIRE, 1997, p.85).

> "Os homens (…) porque são consciência de si e, assim, consciência do mundo, porque são um 'corpo consciente', vivem uma relação dialética entre os condicionamentos e sua liberdade"
> (FREIRE, 2005, p. 104).

Uma pedagogia crítica do corpo que se desdobre das reflexões apresentadas até aqui, deveria apresentar como núcleo principal de seu projeto político-pedagógico o desejo de construção de uma *corporeidade crítica*. Para tanto, poderia partir de uma interpretação problematizadora do mundo contemporâneo, tentando desvelar os mecanismos sutis e explícitos de dominação cultural que atualmente exercitam-se sobre a vida cotidiana dos indivíduos, materializados nas concepções e práticas sobre seus corpos. Uma perspectiva crítica de educação em uma sociedade de matriz ocidental, não poderia assim desprezar os processos históricos e culturais que sustentam a sua concepção de corpo individual e alienado, circunscrito por dicotomias seculares e pelos paradigmas modernos de produtividade, eficácia e desafio; e tão pouco poderia ignorar as formas com as quais os indivíduos os assumem em suas

3 Entendido aqui na sua ambiguidade conceitual, seja enquanto o "corpo-em-vida" de Eugenio Barba (2005, p. 39) – referindo-se ao corpo cênico que dilata tanto a presença do ator como a percepção do expectador – seja como uma compreensão fenomenológica do corpo em sua existência complexa no "mundo da vida".

existências cotidianas.

Uma perspectiva crítica de pedagogia do corpo deveria, portanto, posicionar-se em uma relação de tensão a esse modelo de organismo físico que, dialeticamente, sustenta e reflete a sociedade moralizante, racionalista e orientada ao produtivismo, construída pelo Ocidente. Em outras palavras, uma educação problematizadora deveria intencionar-se em direção a uma antítese do "corpo do desafio"; a uma busca por uma outra concepção de corpo que não necessariamente estabeleça uma oposição simples e diametral com o corpo ocidental moderno, uma vez que desse modo continuaria dependente e submissa à sua existência.

Uma educação realmente comprometida com a transformação buscaria assim formas de contraposição que talvez se aproximem daquelas indicadas por Paulo Freire (2005) em sua "pedagogia do oprimido", na qual refletiu sobre as possibilidades de transcendência da situação de submissão por parte da classe oprimida. Em seu raciocínio, a proposição de uma simples inversão dos pólos na relação opressor-oprimido (fazendo com que o oprimido virasse opressor) demonstrava-se profundamente ineficaz, e a única solução que poderia apresentar características realmente revolucionárias seria a possibilidade de desmontagem do próprio mecanismo de polarização.

Assim sendo, procurando engajar essa mesma lógica em função da estruturação de uma pedagogia crítica do corpo dentro de nossa sociedade, fica evidente que a contraposição proposta por uma possível *corporeidade crítica* não deve realizar-se através de uma polarização absoluta aos valores que sustentam os paradigmas produtivistas e desafiantes da sociedade. Caso contrário, tornar-se-iam eles mesmos os próprios modelos absolutizantes, contribuindo assim à perpetuação da mesma lógica reacionária e alienadora contra a qual combatiam.

Contrapor-se criticamente a uma forma de opressão, portanto, pressupõe uma subversão radical do próprio mecanismo que a instaura. Uma pedagogia do corpo comprometida com a subversão dos valores culturais que o domesticam ao interno de uma individualidade alienada – de si e do mundo – deveria dedicar-se à restituição da dialética das relações, e do consequente co-pertencimento destes valores antitéticos, à sociedade ocidental moderna.

A materialização da *corporeidade crítica* objetivada por tal proposta pedagógica seria, portanto, não uma nova "verdade", circunscrita em um modelo absoluto e fechado, e sim um corpo em constante crise, uma individualidade aberta e plural, construída nas tensões com suas alteridades e com o devir de sua materialidade. Seria um corpo pleno de fissuras e instabilidades; uma tensão projetual, algo a ser alcançado em um constante processo de busca, mais do que uma realidade definida e estável. Um modo de conceber-se corpo que acolheria as antíteses dos valores enaltecidos e exigidos pelo sistema sócio-político-econômico do qual participa, reflete e questiona. Um sentir-se corpo que permitiria a constituição de uma corporeidade ampliada e complexa compostas nos interstícios de um si em constante movimento de desconstrução. Uma *corporeidade crítica*: um *corpo consciente*, enquanto *presença* e *inacabamento*.

Deste modo, aos princípios de uma pedagogia crítica do corpo, muito além de supostos objetivos terapêuticos, motores ou estéticos, somariam-se preocupações éticas e políticas. De um lado, a educação de um corpo que se entende composto organicamente por suas alteridades deveria, portanto, acolher esta dimensão ética inerente a proposição e a execução do gesto realizado por um corpo plural. De um outro, o princípio de reciprocidade, mesmo que desproporcional, presente na relação dialética corpo-mundo ou sujeito-cultura, tão bem explicitados pelos estudos antropológicos contemporâneos, legitimaria também a existência de uma dimensão política na reconfiguração do corpo propiciada por uma pedagogia pretensamente problematizadora.

E é neste contexto que uma pedagogia crítica do corpo poderia dar forma concreta às suas raízes epistemológicas, no momento em que busca transcender uma metodologia de ensino que se baste na transmissão mecânica de técnicas específicas e codificadas do corpo, para alcançar a composição de um corpo extra-cotidiano, desarticulado de seus automatismos e de seus modelos pré-configurados. Uma pedagogia que se dedique à incessante busca pela fluidez e instabilidade de *corpos-em-vida*, recusando-se a ser matriz de uma sociedade doente, produtora incansável de misérias e desigualdades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBA, E. *L'arte segreta dell'attore:* dizionario di antropologia teatrale. Milano: Ubulibri, 2005.

BOURDIEU, P. Habitus, Illusio e razionalità. In BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. *Risposte.* Per un'antropologia riflessiva. Torino: Bollati Boringhieri, 1992.

COMTE, A. *Discurso sobre o espírito positivo.* São Paulo: Martins Fontes, 1990.

CLIFFORD, J; MARCUS, G. E. (org.) *Writing Culture:* The poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California Press, 1997.

CSORDAS, T. J. *Embodiment as a paradigm for anthropology*. In Ethnos, nº 18, 1990.

CSORDAS, T. J. *Incorporazione e Fenomenologia Culturale*. In Annuario Antropologia: Corpi, vol. 3, Roma: Meltemi, 2003.

DE MARINIS, M. *La danza alla rovescia di Artaud*. Il secondo teatro della crudeltà (1945-1948). Bologna: I Quaderni del Batello Ebbro, 1999.

DOUGLAS, M. I due corpi (1970). In *I simboli naturali.* Sistema cosmologico e struttura sociale. Torino: Einaudi, 1979.

FOUCAULT, M. *Le maglie del potere*. In Archivio Foucault 3, Milano: Feltrinelli, 1998 [1981].

FREIRE, P. *Pedagogia da Autonomia:* saberes necessários a uma prática educativa. 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997 [1967].

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 48ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005 [1968].

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica* – Cartografias do Desejo. 2ª ed., Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

HASTRUP, K. *Il corpo motivato*. In Teatro e Storia, n° 17, Bologna, 1995.

HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*. In Cadernos de Tradução, 2, Departamento de Filosofia – USP, São Paulo, 1997, p. 40-93.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia.* São Paulo: EPU/Edusp, 1974.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994 [1945].

SCHEPER-HUGHES, N.; LOCK, M. *The mindful body.* A prolegomenon to future work in medical anthropology. In Medical Anthropology Quarterly, 1, 1987, p. 16-41.

SCHEPER-HUGHES, N. Il sapere incorporato: pensare con il corpo attraverso un'antropologia medica critica. In BOROFSKY, R. (org.) *L'Antropologia culturale oggi.* Roma: Meltemi, 2000.

SCOTT, J. *Il dominio e l'arte della resistenza.* I verbali segreti dietro la storia ufficiale. Milano: Elèuthera, 2006.

SILVA, A. M. *Corpo, Ciência e Mercado:* reflexões acerca da gestação de um novo arquétipo da felicidade. Campinas, SP: Autores Associados; Florianópolis: EdUFSC, 2001.

SOARES, C. L. (org.). *Pesquisas sobre o corpo:* ciências humanas e educação. Campinas: Autores Associados, 2007.

PERETI, E. S. e SILVA, A. M. *A técnica moderna e o corpo do desafio.* In Revista Pensar a Prática, v.8, n. 2, p. 181-195, jul./dez. 2005.

Éden Silva Peretta, Doutor em Artes Cênicas – Universidade de Bolonha, Professor do Departamento de Artes Cênicas – DEART, Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP

Endereço:
Rua Bosque dos Eucaliptos, 226
Campeche, Florianópolis, SC
CEP 88063-440
edensp@gmail.com

Recursos necessários:
Computador e projetor *datashow*

GTT 04 - Epistemologia