

## AS INVENÇÕES DO CORPO: MODERNIDADE E CONTRAMODERNIDADE.\*

*Leila Marrach Basto de Albuquerque.*

### Introdução

*Um suspiro não é apenas um suspiro.  
Inalamos o mundo e exalamos significados.  
(Salman Rushdie)*

A relação entre as questões corporais e as questões sociais comparece no cenário acadêmico, primeiramente, pela via da saúde e das conexões entre pobreza e doença, já no século XIX, em estudos voltados para a saúde física e mental no âmbito do processo de industrialização. Mas isso não contribuiu para tornar o corpo um objeto de estudo a ser explorado pelas Ciências Sociais. Na verdade o corpo não chegou a ser um tema de interesse da Sociologia clássica, como o foram a religião e o conhecimento – objetos fundacionais que criaram tradição ao longo da história, tornando-se áreas consagradas.

Em seu artigo *O objeto das Ciências Sociais*, Nogueira (1979) apresenta e descreve os objetos de estudo de praticamente todas as ciências. Às Ciências Sociais ele reserva os fenômenos superorgânicos, aqueles que são resultantes da capacidade humana de simbolização. Os fenômenos orgânicos são destinados às Ciências Naturais.

Certo, o corpo pode e tem sido objeto de simbolizações, como o demonstram os estudos sobre inscrições rituais, estigmas, racismo, etc. Apesar disso, não se observou, até recentemente, um interesse sociológico pelas questões corporais.

---

\* Publicado originalmente em **MOTRIZ** – Revista de Educação Física – UNESP, vol. 7, n.1, p.33-9, 2001.

A Etnografia e a Antropologia talvez tenham sido mais generosas neste sentido, já que suas narrativas podem trazer algumas referências ao corpo. Não chegam, essas menções, contudo, a criar uma tradição ou um objeto de estudo específico na Antropologia, como aconteceu com as vertentes dessa área voltadas para a política, a economia e a religião. (Poderia alguém, aqui, lembrar da Antropologia Física. Ela é, porém, inegavelmente, uma ciência natural, filha do evolucionismo biológico).

Confirma esse panorama o ensaio brilhante de Mauss (1974), *Técnicas Corporais*, que na década de 30 apresenta um inventário de gestos, técnicas e hábitos corporais. Sua tentativa de conceitualizá-los no âmbito das Ciências Sociais, contudo, revela o caráter introdutório e a ausência de um terreno preparado para essas reflexões. Aliás, lembra ele que o corpo esteve, até então, relegado à categoria *diversos* nos estudos etnográficos.

Um aspecto importante a ser mencionado, e que explica em parte o desinteresse pelo corpo nas Ciências Sociais, é o estatuto das questões corporais no ocidente moderno. Nele, a dimensão corporal se confunde com outra, mais ampla, *a natural*, que por sua vez expressa um dualismo amplo e abrangente. Nesse sentido, a nossa abordagem das questões corporais se apresenta subsumida em um esquema que opõe:

Cultura	Natureza
Homens	Animais
Mente	Corpo
Razão	Emoção
Homem	Mulher

Ademais, este esquema implica em uma hierarquização que confere superioridade aos primeiros elementos dos pares.

Assim, a nossa clássica divisão dos conhecimentos científicos em naturais e humanos é mais uma expressão desse dualismo hierárquico. Além de condicionar o nosso olhar sobre nós mesmos, esta perspectiva tem um caráter universalista que condiciona também a nossa apreciação das outras culturas. Desse modo, quando apresentamos o *selvagem* como peludo e feroz, estamos desprezando-o como um ser da natureza. Já quando idealizamos o indígena, afirmando que ele desfruta de uma comunhão com a natureza ou, idilicamente, acreditamos que o *oriental* experimenta a união entre o corpo e a mente, estamos construindo visões terapêuticas de um dualismo atávico à nossa cultura. Os três casos, porém, expressam representações ideológicas do nosso modo particular de inventar o corpo – o nosso e o dos outros.

Mais recentemente, todavia, o corpo deixou de ser exclusividade das Ciências Naturais e se tornou objeto de estudo de várias disciplinas humanas como a História, a Filosofia, a Psicanálise e as Ciências Sociais, certamente inspiradas e desafiadas pelos estudos de Foucault (1977, 1980, 1984). Esta valorização do corpo, contudo, não surgiu no vácuo: os movimentos sociais dos anos 60, como o feminismo, os movimentos pela igualdade racial e a contracultura criaram um contexto propício para novas representações do corpo que possibilitaram o nascimento desse novo objeto de estudo. (Porter, 1992)

Porém, se esse interesse recoloca o corpo sob o foco de novos olhares, **mantém sua fidelidade aos procedimentos da reflexão científica e filosófica ocidentais, marcadamente desencantados.** Vale lembrar aqui que a expansão da civilização científica afastou saberes e práticas tradicionais, que não se enquadrassem na sua racionalidade. Esse processo, que Latour (1994) chama de *purificação*, deslegitimou a magia, o conhecimento imemorial, as forças incalculáveis e a dimensão transcendente que conferiam sentido à vida e à morte, até

então. Em seu lugar e em nome da objetividade científica, avançaram o cálculo racional e a técnica.

Enfim, o meu objetivo neste artigo é, com base em alguns estudos das Ciências Humanas, contrastar algumas construções sociais do corpo, se possível nas suas articulações entre o cultural e o natural. A vantagem de se mostrar alguns exemplos de corpos históricos e sociais se prende à própria particularidade deles, que funciona como contra-exemplo para modelos que se pretendem universalistas.

Via de regra o ocidente se defronta com a diversidade histórica e cultural através de variações do esquema evolucionista, do qual o corpo é o seu índice mais visível. Porém, a historicidade do corpo -- aqui nas suas expressões modernas e contramodernas -- pode também estimular uma visão relativista que respeite e valorize a nossa capacidade inventiva enquanto espécie.

### 1. O corpo moderno.

*Assoar o nariz no barrete ou com a franja da roupa, nada mais chulo. Limpar o nariz no braço ou sobre o cotovelo é próprio de salgadores. Não é bonito também limpar o nariz com as mãos e depois esfregá-las nas vestes. Bem mais decente seria fazer uso do lenço [...]*  
*Não se perdoa a mania de por um ou dois cotovelos sobre a mesa. Isso passa despercebido nos velhos e nos doentes. Cortesãos há refinados que permitem tais posturas. Não dê atenção a eles nem os imite.*

(Erasmus)

As representações corporais que experimentamos hoje, e que têm para nós a força da natureza, foram gestadas apenas há quatro séculos. As transformações que então ocorreram

estão exemplarmente documentadas no texto de Erasmo (1530/1975) *A civilidade pueril*. A sua leitura nos mostra que o comportamento ali descrito está disseminado na nossa cultura e, portanto, faz parte da nossa educação. Apesar da familiaridade que experimentamos, o texto também nos parece estranho, por algumas razões. Alguns dos seus conselhos provocam asco, já que remetem a funções orgânicas e excrementos que se tornaram tabu no discurso cotidiano ao longo da modernidade. Além disso, as recomendações de Erasmo são, para nós, ao mesmo tempo óbvias e espantosas. Óbvias por já terem para nós o estatuto de *naturais*, por força da nossa socialização; espantosas exatamente por serem recomendações e saírem assim do âmbito da natureza e mostrarem a sua provisoriedade histórica. Enfim, a civilidade de Erasmo revela aquilo que não queremos ser, a natureza que devemos, modernamente, domesticar ou esconder.

Essa obra – uma pedagogia do comportamento – expressa um movimento na história do ocidente, chamado de processo civilizador, que impôs padrões de comportamento específicos, com conseqüências profundas para o corpo. Como mostrou Elias (1990, 1993), o monopólio e a centralização da força pelo Estado absolutista foram acompanhados de um movimento repressivo geral que se impôs sobre os impulsos emocionais e a força física voltados para o ataque às pessoas. Em seu lugar, desenvolveram-se outras capacidades e qualidades humanas não físicas, como a reflexão, o cálculo e a previsão. Em outras palavras, “a espada foi substituída pela intriga” (Elias, 1993, p. 225).

A conseqüência deste processo é uma ampliação do mental em detrimento do corporal e o desenvolvimento de um autocontrole que deve moldar pulsões, sentimentos e afetos. Privilegiam-se as faculdades intelectuais e a razão; separada do corpo, a mente deve construir um homem civilizado. Além disso, a disseminação do autocontrole desenvolve uma visão

psicologizada voltada a identificar nos hábitos, gestos e condutas corporais, índices de intenções que permitam a previsão do comportamento.

Se em comparação com os tempos feudais o confronto físico e as guerras diminuíram,

o campo de batalha foi, em certo sentido, transportado para dentro do indivíduo. Parte das tensões e paixões que antes eram liberadas diretamente na luta de um homem com o outro, terá agora de ser elaborada no interior do ser humano (...); um padrão individualizado de hábitos semi-automáticos se estabeleceu e consolidou (no homem) um *superego* específico que se esforça por controlar, transformar ou suprimir-lhe as emoções de conformidade com a estrutura social (Elias, 1993, p. 203).

Enfim, as sensatas palavras de Erasmo têm o seu custo: as ansiedades interiores, as compulsões que o indivíduo exerce sobre si mesmo levam a uma cisão na personalidade moderna que põe, de um lado o corpo – objeto de controle – e, de outro, setores controladores, sediados na mente.

As aparelhagens corretoras e terapêuticas voltadas para o corpo mostram as muitas faces desse processo civilizador ao longo da modernidade. Vigarello (1995) acompanha o desenvolvimento destes artefatos na Europa, relacionando-os aos signos sociais do corpo. No fim do século XVII e durante o século XVIII, os corpos eram envolvidos por espartilhos e aparelhos de sustentação, de modo a modelar corpos eretos, contidos e imóveis, conforme os padrões de civilidade da nobreza.

O aparelho que corrigia na pedagogia dos séculos XVII e XVIII (...) empenhava-se em fazer do corpo um braço, símbolo de um pertencimento, efigie feita signo. A nobreza tinha que se mostrar. (...) Obstinadas tornam-se então as iniciativas que trabalham apenas para a sujeição de seus contornos. Da fórmula física à teatralização das atitudes, a razão domina a natureza. (Vigarello, 1995, p. 32-3).

No século XIX, as manipulações corretivas se transformam com o estabelecimento e o reconhecimento de uma classe que valoriza o trabalho: a burguesia. A razão que domina a natureza desloca-se da imobilidade para o movimento corretor. O corpo com deformidades

não se submete mais às pressões dos aparelhos, mas deve se valer de sua força: puxar verticalmente objetos ou se deixar levantar pelas cordas dos sinos, exemplifica Vigarello (1995). Esta tendência ganha contornos cientificistas com o avanço do positivismo, desenvolvendo exercícios cada vez mais meticolosos:(...) “se especializam os aparelhos sobre os quais devem se aplicar as forças previamente medidas, orientadas e contabilizadas”. E ainda, os exercícios se decompõem e se mecanizam com vistas à sua eficácia e utilidades “aplicando sobre o próprio espaço muscular o princípio das eficácias do trabalho”.(Vigarello, 1995, p. 30). Em outras palavras, burguesia e razão positivista imprimem na fisiologia seus projetos sociais.

O século XX, por sua vez, assistiu a tantas outras transformações nas representações, nos projetos e nos destinos do corpo, fiéis à dualidade civilizadora, levando ao paroxismo as intervenções racionalizadoras no corpo. Um exemplo eloqüente é o *body-builder* dos anos 90. O fisioculturista se vale de aparelhos, suprimentos nutricionais, próteses e sofisticação eletrônica para esculpir o próprio corpo. A hipertrofia muscular resultante pode ser associada a alguns traços da contemporaneidade, como a sociedade de consumo, mas, sobretudo, à fragilidade psicológica provocada pelo isolamento dos ambientes urbanos e à redefinição dos papéis dos dois sexos. Neste último caso, o feminino se transforma em ameaça à potência masculina; daí a hipérbole muscular (Courtine, 1995).

Se até aqui tratei de algumas faces e fases do projeto civilizador no contexto do ocidente moderno, não se deve ignorar que ele acompanhou e justificou o colonialismo desde a sua origem. Assim, é importante chamar a atenção para este aspecto pouco conhecido da *civilização do comportamento*, quando ela procurou se impor sobre outras culturas, não sem um alto custo. O relato do médico psiquiatra Fanon (1968) é eloqüente: ele identificou na patologia denominada de contratura muscular generalizada, disseminada entre os argelinos, “o

acompanhamento postural, a existência nos músculos do colonizado de sua rigidez, de sua resistência, de sua recusa em face da autoridade colonial”(p. 250). Ora, se esse é um exemplo perverso da construção cultural dos corpos, é também uma denúncia contundente da humilhação coletiva promovida por uma sociedade *altamente civilizada*, como se diz da francesa.

Enfim, se é possível uma generalização dos exemplos apresentados até agora, ela está no fato de que eles mostram **uma confiança inabalável no projeto da modernidade e nos recursos das intervenções científicas**. Do ponto de vista da corporeidade, tais exemplos expressam uma representação da natureza que deve ser subjugada através de racionalidades voltadas para este fim. Para o bem ou para o mal...

## 2. A contramodernidade e as novas gestões corporais

*A pedra rejeitada pelos construtores tornou-se a pedra angular.*

(Bruno Latour)

Como afirmam Berger, Berger e Kellner (1974), a modernidade sempre teve que lidar com a contramodernidade, isto é, com propostas que procuram subverter o projeto modernizador e escapar de suas imposições. Por exemplo, os arranjos sociais comunitários (em oposição ao contrato social) e as propostas naturalistas (contra o artificialismo industrial e o formalismo da civilização) inspiraram movimentos mais ou menos conseqüentes e duradouros ao longo da modernidade. Parece que de modo sempre original esses movimentos valorizam os dois temas com os quais a modernidade vem dialogando: a tradição e a natureza.

E são estes temas que reaparecem naquele que talvez tenha sido o movimento de contramodernidade mais forte do século XX: a contracultura dos anos 60 (Albuquerque, 2001). Através de valores integradores como a vivência comunitária, a aliança com a natureza e a reconciliação entre o corpo e a mente, a contracultura procurou construir modos de agir, sentir, pensar e curar distantes do dualismo hierárquico que sustenta a modernidade. Assim, este movimento se expressou, no plano social como uma "reação contra a padronização e o materialismo competitivo da cultura convencional"; no plano filosófico como "uma crítica radical ao racionalismo científico", e no plano religioso "como uma procura de novos caminhos através do uso de técnicas de expansão da mente e das drogas" (Clarke, 1997, p. 104).

Inspirados na defesa da espontaneidade e na nostalgia da unidade, esses rebeldes cabeludos chamados *hippies* foram buscar alternativas à civilização moderna em práticas e crenças tradicionais e estranhas ao nosso quadro cultural, bem como em saberes e conhecimentos populares e nativos. Ioga, tai-chi-chuan, meditação zen-budista, medicina chinesa e hindu, ervas medicinais, astrologia e alimentação vegetariana são algumas das práticas que passaram a ser divulgadas no ocidente através da contracultura, com fortes conseqüências para o corpo.

A dinâmica desse movimento gerou, nos anos 80 – 90, um outro, chamado de cultura alternativa e que tem características próprias. Sem rejeitar os avanços da ciência, os alternativos procuram aliar a ela os saberes e práticas tradicionais, resgatados nos anos 60, num jogo curioso de apropriações e legitimações mútuas. Práticas e terapias corporais como memória do corpo, aromaterapia, bioenergética, terapias holísticas, entre outras, foram criadas ao longo desses anos bem como inspiraram outras tantas. Nesse processo, as fronteiras entre o

científico e o não científico desaparecem, levando ao entrecruzamento de domínios que tradicionalmente se encontravam separados (Russo, 1993, p. 113).

Outros aspectos característicos da cultura alternativa são, por um lado, a ausência da dimensão política e de uma visão mais coletiva e, por outro a presença marcante de questões ligadas ao auto-conhecimento, saúde, psicoterapia e ecologia. Em comparação com a utopia revolucionária dos anos 60, assiste-se hoje à expectativa no advento de uma Nova Era que aposta mais nos astros que nos homens.

Presentemente, a cultura corporal alternativa é amplamente divulgada através de cursos, oficinas, vivências, congressos, bem como é matéria dos meios de comunicação e objeto de bibliografia específica.

A análise de uma dessas obras, *Guia de abordagens corporais* organizada por Ribeiro & Magalhães (1997), serve de suporte para identificar algumas características comuns às práticas corporais alternativas nos anos 80-90, e que expressam traços contramodernos. Este livro descreve 67 modalidades de práticas e terapias voltadas para o bem estar físico e mental, originárias do universo alternativo. Além disso, apresenta cada modalidade através de um breve histórico de sua criação, as práticas propriamente ditas e seus benefícios, a preparação dos seus profissionais, a biografia dos seus criadores e, finalmente, os endereços dos locais dos cursos e de prática da modalidade.

Assim, indico alguns aspectos da cultura corporal alternativa que se mostraram regulares nas práticas examinadas e que permitem sugerir hipóteses no âmbito das Ciências Sociais.

Hibridismo cultural. As combinações móveis e errantes, de traços e complexos culturais, que não se estabilizam em um quadro fixo de práticas e saberes têm sido denominadas geralmente de sincretismo em movimento (Amaral,2000). Todavia, o termo sincretismo está

ligado ao processo de fusão e mistura de culturas ou de traços culturais, forjado no bojo das colonizações e que envolve disputa e apropriação de identidades particulares. A sua aplicação no presente contexto tem exigido adjetivações e longas explicações que dêem conta das peculiaridades do universo alternativo. Já a noção de hibridismo, expressão cara aos teóricos do pós-colonialismo, tem um forte caráter contra-hegemônico, "que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta" (Bhabha, 1998), expressando melhor as articulações da cultura alternativa.

Assim, no caso das práticas corporais, observou-se a combinação de conhecimentos científicos das áreas da saúde física e mental com conhecimentos provenientes de tradições antigas, orientais e ocidentais. Muitos dos criadores desta cultura corporal foram médicos, psiquiatras, psicólogos, treinadores esportivos e educadores físicos. Através do contato com conhecimentos distantes do universo científico, inventaram seus modelos de práticas corporais, procurando estabelecer paralelos e analogias entre conhecimentos de culturas e tempos distantes. Um exemplo eloqüente se encontra no *Core Energetics*:

A concepção da técnica psicoterapêutica que descreveremos a seguir iniciou-se, provavelmente, há milhares de anos quando o homem passou a estudar os fenômenos relacionados aos campos de energia dos corpos. (...) Os seus nomes mais comuns são *Chi* (China) *Prana* (Índia), *Ka* (Egito), Flúido Vital (Paracelso), Flúido Universal (Mesmer), Libido (Freud), Orgone (Reich), Energia Psicotrônica (Krippner), etc. (Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 157).

Outros exemplos expressam a convivência de conhecimentos de fontes diferentes nas práticas corporais alternativas.

As raízes da Biomassagem encontram-se nas teses de W. Reich, Alexander Lowen, Guerda Boysen e no corpo teórico da medicina tradicional. O método da REPM (Rearmonização Energética Postural e Manual) foi elaborado durante vinte anos de prática em terapia manual por Jean Luc Rondelet, osteopata e cinesiólogo. Tal método provem da prática de diferentes abordagens terapêuticas: fisioterapia, medicina chinesa, cinesiologia, posturologia, osteopatia e ginástica japonesa, e pode ser complementado pela fitoterapia e pela homeopatia". (Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 180).

Vale mencionar, ainda, que a cultura alternativa enfraquece a sua característica contra-hegemônica quando é apropriada pelo saber acadêmico e científico. O termo *complementar*, com que é designada nesses casos, expressa bem a instauração de uma hierarquia *purificadora*.

Nostalgia do antigo. A valorização do antigo ou do arcaico se mostra, em grande parte das terapias corporais, como forma de legitimar, pela tradição, invenções recentes, remetendo a períodos do tempo distantes do moderno. Neste procedimento existiria uma crítica ao novo e à eterna obsolescência dos conhecimentos promovida pelas exigências do progresso. Ainda sobre a *Core Energetics* afirma-se:

(..) quando falamos de energia devemos entender que não estamos falando de uma novidade. A humanidade já a conhece há muito tempo, tendo apenas variado o nome sob o qual é descrita (...) (Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 57).

Além disso, práticas antigas podem, também, ser atualizadas pela pesquisa científica. Neste caso, a antigüidade ganha a certeza da ciência, como os exemplos mostram.

Esse exame (da íris) ao contrário do que possa parecer, é muito antigo; o próprio pai da medicina, Hipócrates, já descrevia que se quiséssemos verificar se uma pessoa estava com boa saúde, bastava olhar junto à "menina dos olhos"(...) Entretanto, somente há trezentos anos é que a iridologia tomou forma, isto é, foi metodicamente estruturada, organizada e as pesquisas neste campo de fato se iniciaram (...) (Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 115).  
A manipulação dos segmentos vertebrais não nasceu com a quiropraxia. Na verdade, essa prática vem sendo feita há 3 mil anos, pelos chineses e atravessou os séculos, sendo exercida pelos gregos, romanos, bizantinos, bretões, árabes, espanhóis, turcos, italianos, franceses e alemães. No entanto, a quiropraxia é o único exemplo em que a manipulação de vértebras é feita de maneira específica e científica, como resultado das pesquisas do Dr. David D. Palmer. (Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 177).

Orientalização. O conjunto das práticas corporais alternativas apresenta propostas que combinam elementos das tradições orientais com conhecimentos próprios do ocidente, científicos ou não. Essa combinação, todavia, varia em proporção. Em alguns casos, a prática

corporal oriental é central e se busca suporte nos conhecimentos científicos para a sua adaptação à nossa realidade cultural. Um exemplo é o Vidya-Yoga: sistema de auto-integração do ser, criado por Maria Alice Figueiredo que

iniciou o trabalho de auto-integração na Yoga-Vidya em 1983, empregando as técnicas mesieristas, técnicas de respiração iogue (*pranayama*), *hatha yoga*, terapia filosófica, baseada no *jnana yoga* e meditação baseada no *raja yoga*. (...) Mas fazia-se necessário acrescentar uma terapia no nível psicológico, que desse apoio aos alunos e aprofundasse os seus *insights*. E foi assim que o desenvolvimento desse sistema contou com a valiosa colaboração da psicóloga Marta Molinero (...) em sua busca de um sistema que fornecesse a nós, ocidentais, (...) um método holístico de integração da consciência que, embora fiel à yoga, fosse mais adaptado às nossas necessidades. (Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 248).

Existem, todavia, práticas corporais orientais que procuram se manter genuínas no ocidente, como é o caso do Tai-chi-chuan. Afirma-se:

O Tai-chi-chuan é a prática do equilíbrio. O praticante não se divide entre o que existe e o que não existe; não se divide entre algo invisível e algo visível; não há dualidade. E este estado se chama Tai-chi-chuan (*Tai* = supremo; *chi* = polar; *chuan* = punho). O estado supremo acima das polaridades. (Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 210-1).

Holismo. Está presente nas práticas corporais alternativas uma visão global e unitária que procura reintegrar corpo e mente, físico e psicológico, material e espiritual e homem e natureza, de modo a superar as categorias cartesianas de entendimento e explicação da realidade. Pode-se afirmar que esta perspectiva faz parte da totalidade dos métodos empregados pelas práticas corporais analisadas. Por exemplo:

O *Dolphinbreath* é um caminho do coração para a essência, a totalidade ilimitada do ser humano. Tem a ver com ouvir a si próprio, os outros e o meio ambiente. Quando isso ocorre, tudo é revelado para nós. (Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 82).

E ainda:

A participação da eutonia em diferentes áreas permite concluir que a sua visão abrangente propõe uma integração físico-psíquica, compreendendo o tonus

tanto em sua forma física como parte material da emoção. (Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 100).

Ou então:

Não é possível tentar descrever ou definir o trabalho de *healing* sem levar em consideração um todo, que se refere a um conjunto de estruturas paralelas, físicas e não físicas que se combinam na formação e desenvolvimento do ser humano. Essas estruturas fazem parte do estado geral de saúde do indivíduo relacionadas ao balanceamento harmonioso de suas energias, provenientes de várias dimensões simultâneas. São elas: o corpo espiritual, o corpo da mente, o corpo astral, o corpo etérico e o corpo físico. (Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 159).

Autonomia ou auto-monitoramento. Se a procura de reintegração em um todo faz parte dos procedimentos das práticas analisadas, o auto-conhecimento se mostra como a meta primordial a ser atingida. Através da valorização de capacidades auto-reguladoras e regeneradoras, inerentes ao ser humano, espera-se garantir aos indivíduos autonomia na gestão do seu corpo e da sua mente. Ou seja, o próprio indivíduo é fonte de conhecimentos, conforme os exemplos que seguem:

A Biossíntese, além de ser uma escola de psicoterapia corporal, é uma forma de auto-desenvolvimento e auto-regulação baseada no processo formativo que pode ser usada com a população em geral. (Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 40). A resposta (à doença) está no trabalho de consciência corporal. Tornar-se consciente é aprender a se ouvir, escutar o próprio corpo, necessidades, desejos e vontades. Abrir um canal de comunicação entre razão, emoção e físico (...). A Oficina Corporal é isso: reconhecimento, reelaboração, reestruturação e transformação. (Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 137).

A autonomia dos indivíduos não se restringe à sua capacidade de auto-conhecimento, mas se estende também ao aprendizado dessas práticas. Já na Introdução do livro se encontra a seguinte passagem:

Nossa intenção é que na medida do possível, ele (o livro) seja manipulado tanto por leigos - não iniciados na linguagem técnica - quanto por estudantes e profissionais, movido cada qual por suas necessidades particulares motivadoras de suas buscas. (Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 9).

Coerentemente com os objetivos do livro, as práticas analisadas estimulam o autodidatismo. Por exemplo:

Os que buscam a yoga, como prática corporal por meio de exercícios yóguicos, podem freqüentar institutos de yoga, ou seja, praticar sob orientação de um professor (...). O praticante pode também realizar sozinho os exercícios, desde que tenha algum conhecimento anterior obtido com algum professor, literatura apropriada, ou vídeos de yoga.(Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 255).

Reencantamento. Um dos traços comuns às práticas corporais analisadas é a sua inserção num universo sagrado mais abrangente, o que se expressa através do resgate de mitos e ritos antigos, símbolos religiosos e divindades. A mais *clássica* das práticas alternativas, a ioga, assim se apresenta:

A palavra *yoga* vem da raiz *yug* que significa atar, reunir e concentrar a atenção sobre algo. Significa também *união* e *comunhão*. É a verdadeira união da nossa vontade com a vontade de Deus.(Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 254).

O recurso às forças incalculáveis do universo, próprio de uma visão encantada da realidade, se expressa claramente na definição de *Reiki*:

O Sistema Usui de cura pelo *Reiki* é um processo holístico de harmonização energética que usa as mãos como veículo dessa energia de cura natural. A maioria dos praticantes desta arte de cura, espalhados pelo mundo, explica que qualquer tentativa de explicar a energia *Reiki* não passa de uma descrição mínima de sua extraordinária força. Hawayo Takata, que trouxe do Japão para o Ocidente o ensino e o uso desse sistema costumava afirmar que 'esta força (*Reiki*) não pode ser integralmente compreendida, medida e, sendo uma força universal de vida, é incompreensível para o homem. Apesar disto, todos os seres vivos recebem a sua bênção diariamente, estejam acordados ou dormindo'. (Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 203).

Além desses aspectos, a recuperação do sagrado se apresenta, também, em alguns casos, como fundamento de um novo paradigma voltado para solucionar os custos gerados pelo progresso científico. A Clínica Psicológica assim se justifica:

Essa busca (de conhecimento) tem levado o homem por caminhos diversos, nos quais se insere, mais recentemente, a psicologia como alternativa "científica". No entanto, como ciência, a psicologia passa, na atualidade, por profunda crise demandando a revisão de seus paradigmas, tal qual a ciência como um todo.

Souzenelle observa: ‘...impondo a ciência para nós como único quadro de referência exato e seguro, eliminamos a linguagem do mito do coração de nossa vida’. (Ribeiro & Magalhães, 1997, p. 44).

Ora, se essas reflexões ainda tratam das relações entre o corpo e a sociedade, é necessário agora ir em busca de algumas hipóteses explicativas para as gestões contramodernas do corpo. Certamente elas apontam para um distanciamento da civilidade ensinada por Erasmo.

Roszak (1972), descreve a contracultura como uma reação à sociedade tecnocrática do pós-guerra que, ao restringir os saberes e práticas aos especialistas, destituiu o homem comum de competências. A entrada em cena de saberes e práticas não contaminados pela tecnocracia, como os orientais, os tradicionais e os pré-modernos, visava a restituir ao homem competências para gerir sua vida, seu corpo e sua mente. Em outras palavras, **a contracultura teria procurado recuperar a criatividade e o conhecimento advindos da experiência pessoal, como um escudo contra a cosmovisão científica que transformou o homem e a natureza em objetos de manipulação de técnicos.**

A cultura alternativa e a noção de corporeidade que ela oferece talvez possam ser caracterizadas como uma exasperação desse processo, ao combinar múltiplas versões, religiosas e leigas, orientais e ocidentais, científicas e vulgares com o objetivo de construir um universo integrado e um corpo reconciliado com a mente. Essa perspectiva, algumas vezes chamada de novo paradigma, certamente foi gerada em condições sociais específicas.

O envolvimento de tradições culturais distintas e distantes no projeto alternativo nos obriga a pensar nos encontros com o outro. Não se trata aqui de retrair a história de contatos culturais, mas de identificar o que o presente apresenta de próprio, nos seus encontros com o outro. Como se sabe, os contatos culturais na modernidade sempre foram marcados por

relações desiguais entre, de um lado, uma cultura *superior, branca* e moderna e, de outro, outra *inferior de alguma cor* e tradicional.

Porém, presentemente, os encontros com o outro, os contatos entre culturas, se dão em um contexto em que as boas intenções do projeto modernizador já não convencem mais. Latour (1994) data a falência da modernidade no ano de 1989, emblemático do fim da Guerra Fria. Diz ele:

De fato, os socialismos destruíram ao mesmo tempo seus povos e seus ecossistemas, enquanto que os do Ocidente setentrional puderam salvar seus povos e algumas das suas paisagens, destruindo o resto do mundo e jogando os outros povos na miséria (p. 14).

Ora, a civilização moderna não foi nem hegemônica nem homogênea em todos os lugares, estratos e grupos que pretendeu e prometeu atingir. Os conteúdos pré-modernos permaneceram, muitas vezes, vigentes e plausíveis para alguns segmentos impossibilitados de usufruí-la. Em outras palavras, a modernidade não teria a uniformidade pretendida, pois sobreviveram a ela saberes e práticas resistentes, rebeldes e desconfiados da sua racionalidade. Aliás, os gurus do novo milênio referem-se a esses traços pré-modernos como *o paradigma perdido*. Na verdade, este paradigma foi cuidadosa e ciosamente guardado pelos despossuídos da modernidade.

Enfim, a minha hipótese é a de que a perda de confiança na racionalidade ocidental moderna já estava presente no movimento da contracultura e este, por sua vez, já anunciava o cataclismo de 1989. Assim, dataria dos anos 60 tanto o enfraquecimento da purificação crítica dos saberes, isto é, dos privilegiamentos epistemológicos e das separações ontológicas, quanto a volta dos resistentes, rebeldes e desconfiados da modernidade. Daí, hoje, a proliferação de híbridos de ciência, religião, técnica, mitologia, tradição... que, combinados, reinventam o corpo e mostram a trama que tece o mundo porque não somos apenas modernos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, L.M.B. Oriente: fonte de uma geografia imaginária. Rever, n.3, p. 114-125, 2001.
- AMARAL, L. Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BHABHA, H.K. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BERGER, P., BERGER, B., KELLNER, H. The homeless mind: modernization and consciousness. New York: Vintage Books, 1974.
- COURTINE, J – J. Os stakhanovistas do narcisismo: body – building e puritanismo ostentatório na cultura americana do corpo. IN: SANT’ANNA, D.B. (org.). Políticas do corpo: elementos para uma história das práticas corporais. São Paulo: Estação Liberdade 1995.
- ELIAS, N. O processo civilizador: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1990.
- ELIAS, N. O processo civilizador: formação do Estado e civilização Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- ERASMO. A civilidade pueril. Intermeio. Revista do Mestrado em Educação. UFMS. Vol. 1, nº2, 1530/1975 (encarte especial).
- FANON, F. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FOUCAULT, M. Vigiar e Punir. Petrópolis: Vozes, 1977.
- FOUCAULT, M. O nascimento da clínica. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1980.
- FOUCAULT, M. História de sexualidade. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- LATOUR, B. Jamais fomos modernos. Rio de Janeiro, 34, 1984.

- MAUSS, M. As técnicas corporais. IN: MAUSS, M. Sociologia e Antropologia. São Paulo: EPU, EDUSP, 1974, Vol. 2.
- NOGUEIRA, O. O objeto das Ciências Sociais. IN: HIRANO, S. (org.). Pesquisa social: projeto e planejamento. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.
- PORTER, R. História do corpo. IN: BURKE, P. (org.). A escrita da história. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.
- RIBEIRO, A. R., MAGALHÃES, R. (Orgs.) Guia das abordagens corporais. São Paulo: Summus, 1997.
- ROSZAK, T. A contracultura: reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil. Petrópolis: Vozes, 1972.
- RUSHDIE, S. O último suspiro do mouro. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- RUSSO, J. O corpo contra a palavra. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1993.
- VIGARELLO, G. Panóplias corretoras. IN: SANT'ANNA, D.B. (org.). op. cit.

\*\*\*