

Corpo, poder e resistência: o diálogo possível entre Foucault e Reich

André Valente de Barros Barreto¹
Instituto Sedes Sapientiae

RESUMO: Não obstante represente uma importante contribuição para o tema corpo e poder – tema ainda pouco explorado do ponto de vista da ciência política –, a obra de Foucault apresenta alguns problemas, dentre os quais destacamos adoção de uma concepção de corpo excessivamente abstrata. Ecoando a difícil relação que as ciências humanas têm mantido com o corpo na modernidade, Foucault termina por destituir o corpo de seus traços biológicos. Julgamos que esta noção de corpo desvitaliza o sujeito e enfraquece a própria idéia de resistência que o filósofo francês sustenta em seu trabalho, razão pela qual, propomos, por meio do diálogo interdisciplinar, a adoção de uma outra noção de corpo. É na obra de Wilhelm Reich, bem como de alguns biólogos e neurobiólogos contemporâneos, que vamos buscar os elementos para pensar o corpo como uma materialidade especial, viva e dinâmica, que remete a um longo processo evolutivo, e que ocupa um lugar central na nossa vida dita superior. Nossa hipótese é a de que este corpo vivo, capaz de contemplar tanto os aspectos simbólicos e sociais quanto os aspectos materiais e biológicos, pode potencializar a idéia de resistência em Foucault, tornando o trabalho de constituição de si mais eficiente em sua tarefa de elaborar modos de subjetivação capazes de escapar aos modernos mecanismos de poder: o corpo como importante aliado na luta contra as formas de assujeitamento.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo; poder; subjetividade; Foucault, M.; Reich, W.

ABSTRACT: Despite bearing an important contribution to the subject body and power – subject that has thus far been scarcely explored from a political science point of view –, Foucault's work presents some problems, among which we point out embracing the concept of the body as excessively abstract. Echoing a difficult relationship that the human sciences have kept with the body in modern days, Foucault ultimately detaches the body from its biological traces. We repute that this view of the body devitalizes the subject and weakens the very idea of resistance that the French philosopher sustains in his work, reason why we propose, through an interdisciplinary dialogue, the adoption of another view of the body. It is in the work of Wilhelm Reich, as well as in some contemporary biologists and neurobiologists, that we will find the elements to think of the body as an especial materiality, alive and dynamic, which remits to a long evolutionary process, occupying a central spot in our so called superior life. Our hypothesis is that this living body, capable of contemplating both symbolic and social aspects, as well as biological and material aspects, can intensify Foucault's idea of resistance, making the work of composing the self more efficient in its task of elaborating internalized means, capable of eluding the modern mechanisms of power: the body as an important ally against the methods of domination.

KEYWORDS: Body; power; subjectivity; Foucault, M.; Reich, W.

CORPO E PODER: UMA TORTUOSA TRAJETÓRIA:

A relação entre corpo e poder não é uma evidência. Nem mesmo a relação entre corpo e sociedade o é, não obstante o papel de destaque do corpo no mundo contemporâneo. Isto porque corpo e poder são categorias que pertencem a domínios distintos. O primeiro é concebido como um objeto natural regido por leis internas próprias que remetem ao passado biológico da espécie humana. Já o segundo é do âmbito da cultura e diz respeito ao modo como os homens determinam o comportamento uns dos outros em função de seus interesses.

Mas nem sempre foi assim. Ao longo de séculos, corpo, política e sociedade se misturavam como categorias inter-relacionadas, pois pertencentes ao domínio da natureza. Em *Política*, Aristóteles apresenta o Estado como a expressão maior de um conjunto de círculos relacionais menores que encontravam na família seu ponto de origem, de modo que, como extensão desta, a sociedade e o Estado (que neste momento tampouco se distinguiam) eram tidos como naturais. Nada de estranho, portanto, no fato de o corpo se apresentar como metáfora da organização social, imagem utilizada por Platão para pensar a cidade ideal, em *A República*, na qual o filósofo representa a cabeça, os agricultores o ventre e os guardas os pés.

Mas em nenhum outro período o corpo esteve tão relacionado à sociedade como na Idade Média, quando ocupou um importante papel no conjunto das representações sociais como fonte de inúmeras metáforas, políticas, sociais e religiosas, elemento de referência para suas instituições, inclusive a Igreja Católica. Enquanto indestrutível e contínua, a Igreja Universal era associada ao corpo místico de Cristo, sendo a instituição propriamente dita tão somente sua parte física. A este respeito, dizem Le Goff e Truong (2003) que, não obstante a força do imaginário religioso, o corpo aparece, paradoxalmente, como o coração da sociedade medieval e elemento crucial das tensões geradoras de dinâmica do Ocidente². Basta lembrarmos que as três ordens que compunham a sociedade medieval, a saber, os que rezam, os que combatem e os que trabalham, eram, ao menos em parte, definidas por sua relação com o corpo que denunciava a qual destas distintas ordens pertencia uma pessoa, tamanha as diferenças sociais que se abatiam sobre ele. O organicismo é, assim, uma constante do mundo medieval³.

Pois bem, o mundo moderno pôs fim a isto. A emergência do individualismo, expresso na doutrina jusnaturalista do indivíduo como pessoa moral dotada de direitos naturais, promove profundas mudanças na base da velha sociedade medieval. Antes tida como anterior aos indivíduos, a sociedade agora se torna posterior a eles. É assim que sociedade e Estado desligam-se da natureza e emergem como *artifício*, isto é, como produto da vontade concorde dos indivíduos que celebram um contrato entre si com vistas a deixar sua condição natural de incerteza, solidão e desamparo e aceder ao mundo previsível e seguro da sociedade

civil. Se Hobbes, autor paradigmático das doutrinas contratualistas, recorre também ele à metáfora do corpo para ilustrar seu *Leviatã*, trata-se já, neste último caso, de um corpo artificial que simboliza o Estado como produto da união dos muitos corpos dos indivíduos que o compõem por força do contrato. A sociedade e a política, enquanto esfera específica desta, passam então a se definir não apenas em oposição à natureza, como ainda contra ela. Estado de natureza e estado civil tornam-se dois termos de uma antítese.

Portanto, se até a Idade Média corpo, sociedade e política se misturavam, a partir do mundo moderno estas categorias passam paulatinamente a ocupar campos distintos, fazendo-se estranhas uma à outra, a ponto de tornar problemática qualquer tipo de articulação neste sentido. A este respeito, lembra Turner que “*no pensamento ocidental, o corpo humano é uma velha metáfora das instituições políticas e constituiu a forma dominante de teorizar o comportamento político até o século XVII, quando a doutrina dos direitos individuais de propriedade foi articulada de maneira cabal*” (1989, p. 217).

Não que esta articulação desapareça por completo. Algumas das velhas metáforas do mundo pré-moderno ressurgem no mundo moderno, porém, já sem a mesma força do passado e carregando consigo o problema de relacionar categorias distintas, levantando a suspeita, não de todo sem razão, de um certo reducionismo⁴.

Mas o mundo moderno também impôs mudanças ao corpo. Se ele se mantém no domínio da natureza, trata-se agora de uma natureza transformada, submetida não mais à vontade divina, mas a leis internas, passíveis de deciframento, tais como as leis que regulam as engrenagens do relógio que lhe serve de referência. Assim, cindido da natureza-cosmo que o envolvia e mantido no interior de uma natureza mecanizada, dessacralizado e dissecado, transformado em um cadáver sujeito à investigação e à manipulação de suas partes, o corpo humano passa, a partir da Renascença, por uma mudança de estatuto sem precedentes no mundo ocidental, assumindo a condição de objeto que o indivíduo possui, uma máquina também ela regida por leis próprias e autônomas.

Com o desenvolvimento da nova ciência, que substitui a busca de causalidades religiosas pela busca de causalidades físicas, este corpo vai se constituindo em um objeto cada vez mais especializado e, como tal, restrito às ciências naturais, especialmente à medicina, tal como reza a divisão disciplinar do conhecimento moderno. É assim que ele se torna, ao mesmo tempo, máquina e organismo, submetido a dois princípios aparentemente inconciliáveis, mas que, no mundo moderno, não apenas não se opõem como ainda se articulam muito bem.

Em consequência disto, o corpo perde aderência em relação à sociedade e é progressivamente abandonado – podemos dizer rechaçado – como objeto de conhecimento por parte das ciências humanas, ao menos em suas vertentes

principais, como confirma Turner ao lembrar que a teoria social “*têm pouco a dizer acerca do fato mais óbvio da existência humana, a saber, que os seres humanos têm e, em certa medida, são corpos*” (1989, p. 57).

Isto se deu nas ciências sociais, mas também na história, como atestam Le Goff e Truong ao dizerem que “*na disciplina histórica, por muito tempo reinou a idéia de que o corpo pertencia à natureza e não à cultura (...) Ora, o corpo tem uma história. Ele faz parte dela. Ele a constitui mesmo, tal como as estruturas econômicas e sociais ou as representações mentais das quais ele é, de certa forma, o produto e o agente*” (2003, p. 16). Assim, ao responderem à pergunta de por quê estudar o corpo na Idade Média, os historiadores se justificam dizendo que “*ele constitui uma das grandes lacunas da história, um grande lapso do historiador. A história tradicional está na verdade desencarnada. Ela se interessava pelos homens e, acessoriamente, pelas mulheres. Mas quase sempre sem corpos. Como se suas vidas se situassem fora do tempo e do espaço, reclusa na imobilidade presumida da espécie (...)*” (2003, p. 9).

A conseqüência disso é que os fenômenos sociais têm sido predominantemente investigados como se tratassem de uma abstração desencarnada, fenômenos com vida própria que não se localizam em nenhum lugar concreto, a não ser nas próprias mentes humanas. “*Estamos habituados a falar de fatos sociais, de ação social, de estruturas sociais, diz Álvares, mas nos esquecemos com freqüência de que tudo na sociedade e na história ocorre através dos corpos*” (In BRUHNS & GUTIERREZ, 2000, p. 68).

Não é, portanto, de se estranhar que o corpo tenha sido praticamente ignorado pelas ciências políticas, de longe a mais racionalista das ciências sociais. Tome-se, por exemplo, a dificuldade que estudos voltados aos aspectos subjetivos da política enfrentam para se firmar no debate teórico, dominado pelas abordagens institucionalistas e sócio-econômicas que recorrem a critérios mais causais e generalizáveis, dois aspectos muito apreciados pelos cientistas políticos⁵. No que concerne aos estudos sobre comportamento político, prevalecem na ciência política os modelos baseados na teoria da escolha racional (KUSCHNIR & CARNEIRO, 1992). Ou seja, o sujeito político ainda é, via de regra, o sujeito moderno, racional, mental e abstrato, o que significa dizer que aquilo que escapa à consciência esclarecida, em especial o mundo dos afetos e das intensidades corporais, é simplesmente ignorado. Trata-se de um sujeito desencarnado.

No âmbito das ciências sociais, a exceção à recusa ao corpo coube à antropologia, que há muito tempo e por razões próprias tem se debruçado sobre ele como objeto permanente de investigação. Suas pesquisas mostraram que questões até então tratadas como de domínio exclusivo da biologia, como sexualidade, alimentação, doença e saúde, dores, sono e morte, estão igualmente submetidas a fatores culturais, o que explica sua variabilidade tanto em uma mesma sociedade,

em função do tempo ou de suas subdivisões, quanto entre sociedades. Tais pesquisas tiveram um papel fundamental para a compreensão do corpo como objeto social, colocando-o novamente, ao menos sob certos aspectos, no mesmo campo da sociedade e, por extensão, da política. Ou seja, se no mundo pré-moderno corpo e política se entrelaçavam como categorias cujos contornos eram dados pela natureza, a partir das pesquisas sócio-culturais este entrelaçamento se tornou novamente possível agora no âmbito da cultura, mesmo que sob aspectos totalmente distintos dos que os aproximavam no mundo pré-moderno.

Ao lado de fatores históricos, como os acontecimentos de fins dos anos 1960, que marcam a irrupção de um novo imaginário político e cultural que as ciências sociais mais atentas souberam captar⁶, as pesquisas sócio-culturais permitiram às ciências humanas redescobrir o corpo como objeto de investigação, de modo que, a partir dos anos 1970, assistimos a uma profusão de pesquisas em torno dele, com especial destaque para os trabalhos de Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Erving Goffman, Bryan Turner e Norbert Elias⁷, e que tiveram forte impacto nas ciências sociais. Estes trabalhos são fundamentais para consolidar a percepção de que o corpo é um mediador privilegiado das práticas sociais e que falar do corpo é falar do modo como uma sociedade se organiza, cultural, econômica e politicamente.

Foi preciso, assim, esperar os trabalhos de Foucault para que corpo e poder pudessem ser novamente relacionados de forma cabal. Inserindo-se em uma corrente da teoria social que, desde Schopenhauer, passando por Nietzsche, faz do corpo um elemento central na crítica da racionalidade capitalista, Foucault mostrou que o fato de o corpo ter sido transformado pelo saber biomédico em um objeto naturalizado não o impediu de se tornar alvo dos mecanismos modernos de poder. Ao contrário, é justamente no biológico, com especial atenção ao corpo, que estes mecanismos investem na sociedade capitalista.

FOUCAULT E O PODER SOBRE OS CORPOS:

Partindo de uma crítica radical às análises tradicionais que insistem em tratar o poder ainda sob o prisma jurídico-institucional, segundo o velho modelo da soberania, próprio da sociedade medieval mas insuficiente para analisar o poder no mundo moderno, Foucault se propõe a investigar o funcionamento real do poder e não mais suas representações. Longe de ignorar o poder na sua dimensão institucional – bem como os processos de dominação e exploração –, Foucault busca enfatizar o que até então ficava à margem das análises tradicionais, abordando temas até então pouco politizados como sexualidade, família, higiene, saúde e corpo, mostrando como o social se constituiu em um campo privilegiado de experimentação de novas formas de racionalidade política na sociedade burguesa.

A partir de estudos relativos às técnicas punitivas, passando pela investigação acerca da normatização das condutas sexuais, até chegar nas técnicas de controle e administração da vida, Foucault desvela a rede de práticas discursivas e não discursivas que caracterizam o poder no mundo moderno como um conjunto de procedimentos que, tendo o corpo – seja individual, seja coletivo – como alvo privilegiado, vêm se positivando e suavizando paulatinamente. Assim, ao invés do poder que violenta os corpos, como na Idade Média, temos o poder que, em sintonia com a nova lógica econômica capitalista, adestra, induz e estimula, fazendo do corpo menos um adversário a ser vencido e mais um aliado a ser cooptado.

Essa cooptação passa por dois mecanismos centrais, a saber, uma anátomo-política do adestramento dos corpos individuais, centrado principalmente na chamada disciplinarização dos corpos que ganha as instituições sociais a partir do século XVII, e uma biopolítica das populações que investe sobre o corpo coletivo da espécie tendo por instrumento principal o nascente saber científico. Em ambos os casos trata-se de mecanismos de poder cujo objetivo primordial é administrar os comportamentos relativos à população, cujo crescimento expressivo neste período fez dela um novo e importante objeto de interesse político. É o momento em que se descobre que o poder não se exerce apenas sobre os sujeitos (tese monárquica segundo a qual há o soberano e os sujeitos), mas igualmente sobre uma população enquanto seres vivos regidos por leis biológicas que apresenta aspectos próprios e regulares como natalidade, mortalidade, taxas e incidências etc. Com isto, os governos se dão conta de que a equação recursos-população não pode mais ser enfrentada exclusivamente por métodos coercitivos que buscam conter o crescimento populacional como se fazia até então. É preciso métodos racionais, de modo que a população vai surgindo como um objeto passível de manejo por meio de elementos controláveis, garantidos pelos novos saberes científicos, da demografia à sociologia das massas, passando pela criminologia, pela eugenia e, especialmente, pela medicina social. É preciso regular as circulações, triar bons e maus elementos, controlar os contágios, monitorar o comércio. Tudo isso com o intuito de se aumentar as forças do Estado diante do processo de concorrência entre as nações européias que caracteriza a política do século XVIII. O controle da população, tanto em seu aspecto quantitativo quanto qualitativo, é uma das condições essenciais para o aumento das forças do Estado. Ocorre, assim, um remanejamento do estatuto da população, da esfera do direito – como coleção de sujeitos de direito ou de vontades submissas –, para a esfera dos processos naturais passíveis de manejo. Daí porque o poder não mais constrange e reprime, mas administra, incitando e produzindo corpos-sujeitos-populações por meio de um saber positivo. Esta é, segundo Foucault, a grande característica do poder no mundo moderno. “*O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito*, diz o filósofo francês, *é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não*,

mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir" (1985c, p. 8).

Foucault, assim, teve o mérito de nos lembrar que os corpos se encontram diretamente mergulhados no campo político. Seja pela violência e pela coerção, como no poder pré-moderno, seja pelo adestramento e pela estimulação ou ainda pelo controle e pelo governo, como no poder moderno, o corpo é submetido a várias formas de constrangimentos.

Pois bem. Se os corpos são um objeto de investimentos de poder na sociedade capitalista e se Foucault afirma que onde há poder há resistência, nada mais natural do que conceber os corpos como possíveis aliados na luta contra estes investimentos, afirmando-os como instrumentos positivos de ação e luta políticas, questão esta que tem sido evocada por outros autores⁸. Como dizem Godelier e Panoff, "o corpo não é somente a expressão e o instrumento da reprodução de uma ordem social, ele pode ser igualmente utilizado para contestar essa ordem, subvertê-la" (1998, p. XI). Ou seja, enquanto alvo privilegiado dos mecanismos de poder, os corpos podem se constituir em elementos centrais no processo de resistência a estes poderes.

Ocorre, porém, que, ao contestar a idéia de um corpo natural, Foucault termina por rejeitar sua biologia, adotando um enfoque essencialmente simbólico do corpo em detrimento de sua materialidade viva. Foucault trabalha com um corpo abstrato que, quando assume sua condição material, o faz sob um prisma eminentemente mecanicista, como no poder disciplinar. Portanto, se Foucault avança no que concerne à relação entre os corpos e os mecanismos sociais de poder, razão pela qual é referência sobre o tema, ele sucumbe à abordagem sócio-cultural que, disposta a ultrapassar os limites impostos por uma certa biologia do corpo, acaba por enfatizar os signos sociais que o constituem em detrimento das forças biológicas que também o animam. Com isso, Foucault desconsidera as forças próprias do corpo. Mesmo na estética da existência, momento em que confere ao corpo um papel mais ativo, falta a este uma perspectiva vital, sobretudo se se pensa em alguma estratégia de resistência aos poderes constituídos. Coloca-se, assim, um problema: como conceber o corpo como instrumento ativo de luta contra os poderes constituídos se ele se encontra, ainda em Foucault, reduzido à sua dimensão simbólica, objeto passivo frente a estes poderes e privado de suas potências biofísicas?

Nossa aposta é justamente a de que uma concepção de corpo como força viva e dinâmica representa uma alternativa a este impasse e, portanto, uma importante contribuição à própria noção foucaultiana de resistência. Para tanto, é preciso estabelecer um diálogo produtivo entre saberes que há séculos vêm se

recusando a ele e aqui voltamos ao problema do estatuto do corpo e da disputa entre ciências da natureza e ciências humanas que cria a dicotomia entre duas grandes vertentes sobre o corpo: uma naturalista ou essencialista; outra sócio-cultural ou construtivista (SHILLING, 1993; SALINAS, 1994). Embora antagônicas, ambas perspectivas apresentam algo em comum, a saber, radicam no mesmo dualismo que opõe natureza e cultura, corpo e mente, matéria e símbolo. Ora, parece-nos justamente que esta dicotomização do corpo contribui para fazer dele o objeto rendido frente aos poderes que não cessam de transformá-lo num quase nada passível de manipulações intermináveis. Somente um corpo cindido e desvitalizado pode se prestar a tal papel, razão pela qual a superação da dicotomia matéria-símbolo se faz, a nosso juízo, fundamental.

A SABEDORIA DO CORPO VIVO

É na obra de autores como Wilhelm Reich, Roberto Damásio, Humberto Maturana e Henri Atlan que acreditamos encontrar uma noção biológica de corpo vivo que, longe de sustentar uma abordagem reducionista, propõe articular-se com a dimensão simbólica do corpo. Em comum entre estes autores, não obstante as diferenças existentes, a afirmação de uma positividade do corpo.

O primeiro passo nessa direção é a crítica ao dualismo racionalista que, ao cindir o homem em corpo e mente, submete o primeiro à segunda. Ela aparece já naquilo que Reich denomina em sua obra de “unidade funcional psique-soma” e que meio século depois vem sendo confirmado pelas mais recentes pesquisas neurobiológicas, a saber, que o corpo não é um mero suporte físico de nossa atividade mental, mais elevada, mas parte indissociável e fundamental dela. As atividades mentais mais básicas estão diretamente relacionadas aos estados do corpo, mobilizados por fontes tanto internas quanto externas, sem as quais a mente simplesmente não pode atuar. Ou seja, não existe pensamento racional no sentido que o velho intelectualismo atribui a isto, como uma razão que, para obter melhores resultados, controla e isola as emoções e o corpo para decidir de modo soberano. A perspectiva da “razão nobre” é equivocada. Todo pensamento é racional-emocional a partir da integração de processos mentais e corporais. Os ditos processos mentais “superiores”, como o raciocínio lógico, somente são possíveis na medida em que têm por base emoções e sensações indispensáveis à sua elaboração.

Damásio (1996) explica esta inter-relação em termos neurobiológicos. Do ponto de vista evolutivo, o cérebro é normalmente disposto topicamente em diferentes estruturas, das mais primitivas, relacionadas a funções básicas de sobrevivência do organismo, às mais elaboradas, ligadas aos processos racionais, criativos e decisórios. Até pouco tempo, acreditava-se que o pensamento lógico

estaria localizado nestas regiões mais específicas, ditas “superiores”, e que em nada ou muito pouco dependeriam das demais. As pesquisas de Damásio mostram, ao contrário, que as funções mentais se interpenetram em termos de atividade cerebral, o que significa dizer que a dinâmica da atividade humana ultrapassa sua especialização neurofisiológica⁹. A razão não depende de um único centro neural, mas de um sistema que compreende várias regiões que cooperam entre si, das menos às mais “nobres”, compreendendo os córtices pré-frontais, o hipotálamo e o tronco cerebral. Em outras palavras, os circuitos neurais mais evoluídos não podem fornecer as imagens sem a cooperação do cérebro mais antigo. Parece, assim, diz Damásio, que *“a natureza criou o instrumento da racionalidade não apenas por cima do instrumento de regulação biológica, mas também a partir dele e com ele”* (1996, p. 157).

O que normalmente chamamos de razão ou decisão racional é um complexo processo que envolve estados corporais (emoções), sensações e avaliação lógica de uma situação. A idéia de uma distinção entre razão de um lado e emoção de outro, ou mente e corpo, não encontra qualquer base em termos neurobiológicos¹⁰. Damásio assim conclui dizendo: *“A compreensão cabal da mente humana requer a adoção de uma perspectiva do organicismo; que não só a mente tem de passar de um cogitum não físico para o domínio do tecido biológico, como deve também ser relacionada com todo o organismo que possui cérebro e corpo integrados e que se encontra plenamente interativo com o meio ambiente físico e social”* (1996, p. 282).

Esta integração corpo-mente (re)coloca o corpo no papel de protagonista e não mais mero coadjuvante, suporte físico e grosseiro que prejudica as “atividades superiores” do homem. Ora, o que se afirma aqui é justamente o contrário. Longe de ser aquilo que nos afasta do mundo, fonte de instabilidade, ilusão e erro (ou pecado), e que deve ser corrigido pela razão absoluta, como sugere a tradição racionalista em suas múltiplas roupagens, o corpo é o mediador privilegiado da nossa relação com o mundo. Dito de outro modo, a realidade que conhecemos depende do corpo que temos (tanto em termos gerais, o corpo humano, quanto individuais, o meu corpo). As imagens mentais que são, por assim dizer, a matéria-prima do pensamento, são construções decorrentes de nossa interação corporal com o mundo, o que significa dizer que, fazendo um exercício imaginativo, se mudássemos a constituição de nosso corpo, mudaríamos igualmente o modo como percebemos o mundo que nos circunda (DAMÁSIO 1996; MATURANA, 2002).

A própria noção de “eu”, algo que se liga aos determinantes simbólico-discursivos do sujeito histórico, possui uma ancoragem de fundo nas sensações corporais, prefigurando uma espécie de identidade mais básica, pré-verbal, sobre a qual a identidade social lingüística, mais elaborada, se constrói.

A concepção afirmativa ou positiva do corpo decorre da própria noção de

corpo que aqui se esboça, uma noção biológica que recupera a história evolutiva da espécie humana, porém, não como um processo estritamente genético e “fechado”, mas, ao contrário, como um processo aberto de interação com o meio sócio-ambiental. “*Penso que o que define uma espécie é seu modo de vida, uma configuração de relações variáveis entre organismo e meio, que começa com a concepção do organismo e termina com sua morte, e que se conserva, geração após geração, como um fenótipo ontogênico, como um modo de viver em um meio, e não como uma configuração genética particular*” (MATURANA, 2002, p. 20). A evolução, assim, é menos a modificação da uma herança genética e mais a alteração de modos de vida que se conservam nas gerações seguintes, o que faz da biologia um campo aberto e interativo e é neste contexto que situamos o ser humano e seu corpo. Se este último é um campo de investimentos sociais que faz com que assuma diferentes sentidos nas diferentes culturas, ele também e antes de tudo é o resultado exitoso de um longo processo evolutivo ao longo do qual a espécie desenvolveu, aprimorou e acumulou um grande repertório de estratégias que asseguraram sua sobrevivência. É no curso desta dinâmica evolutiva que a corporeidade deve ser pensada como elemento de alta eficiência e complexidade na preservação da vida humana (BECH, 1985; ATLAN, 1992; MATURANA, 2001) que, como diz Maturana, não é uma qualquer. Em outras palavras, somos humanos porque temos *esta* corporalidade que é parte constitutiva e inseparável de nosso processo autoconstitutivo e sem a qual não seríamos o que somos, nem biológica nem psíquica nem socialmente falando.

Pois bem, a corporeidade aponta para um conhecimento de/na vida, acumulado ao longo de milhões de anos, que nos permite falar em uma *sabedoria do corpo*, entendendo por isto o conjunto de capacidades e habilidades biofísicas que desenvolvemos em nosso processo evolutivo e que conferem ao corpo uma ação eficiente irredutível às instâncias conscientes – portanto racionais e reflexivas – de controle, compondo-se com elas de diferentes maneira e em diferentes graus.

Podemos identificá-las nos processos fisiológicos mais básicos tais como nutrição, evacuação, respiração, proteção e reprodução, bem como na regulação do metabolismo e do ritmo cardíaco, capacidades aparentemente simples, mas que são o resultado de um longo aprendizado interativo com o meio e que conferem ao corpo uma confiabilidade única. Esta capacidade de “engolir o ruído”, como diz Atlan, é aquilo que nos diferencia das chamadas máquinas artificiais e não pode ser atribuída a uma simples melhora dos organismos vivos em relação a estas, e sim a uma *diferença qualitativa de sua organização*. Nenhuma máquina é capaz de se auto-organizar (e de se auto-reproduzir) de modo tão eficiente e confiável como um organismo vivo. Há, assim, uma confiabilidade nos sistemas vivos que há tempos é considerada uma das diferenças de superioridade destes em relação às máquinas artificiais (ATLAN, 1992).

Muitas destas funções são capacidades autônomas do corpo, isto é, que auto-executam-se sem precisarmos nos preocupar em fazê-lo. Trata-se de um repertório de funções que dizem respeito a mecanismos automáticos de auto-regulação controlados por circuitos neurais pré-programados desenvolvidos por milhões de anos como estratégia de preservação do organismo.

Para alguns, tudo isto pode parecer algo sem maior importância, tendo em vista que a vida humana é algo tão maior e repleta de significados tão mais profundos que fatos simplórios como estes não deveriam merecer maiores considerações. Em primeiro lugar, é preciso lembrar que sem estas "coisas simplórias" não há sentidos possíveis. Em segundo lugar, não nos parece que podemos considerar simplórios sistemas refinados de auto-regulação, adaptação e diferenciação que caracterizam a complexidade dos sistemas vivos e que, além de preservar a si próprios, ainda podem, no caso do homem, transformar a vida em um rico e variado campo simbólico.

Mas a sabedoria do corpo também se apresenta em atividades menos vitais, compondo diferentes combinações entre ação voluntária e automática. É o caso de nosso sistema locomotor, cuja facilidade com a qual nos deslocamos na vida adulta esconde a dificuldade em dar os primeiros passos na infância, momento em que "afinamos" nosso circuito neuromotor. Há, assim, algo de voluntário no andar, muito embora toda a coordenação de nossos movimentos (a biomecânica estrito senso) seja automática, isto é, não consciente, dependendo de uma articulação que envolve boa parte de nosso cérebro¹¹. O fato é que se mover é algo tão complexo que se quiséssemos controlar voluntariamente cada uma de suas etapas simplesmente não nos moveríamos (GAIARSA, 1984). Não é, portanto, de surpreender que tenhamos a noção de que nosso corpo nos leva para onde queremos ir, pois a parte consciente do movimento se concentra no querer ir, sendo o restante algo sobre o qual nossa consciência pouco interfere.

Atlan (1992) fala em uma auto-organização que se dá na esfera inconsciente e que compõe uma grande dimensão do nosso querer. Temos a idéia de que consciência e vontade movem nossas ações quando, na verdade, as coisas se fazem através de nós por meio de um querer inconsciente. Uma parte de nós quer algo (vontade consciente), mas é uma totalidade que nos ultrapassa individualmente ou que ultrapassa nossa consciência que o faz. Ela abarca um inconsciente que não é o inconsciente freudiano, espaço do recalque, mas que se situa em cada célula e vai se constituindo à medida que age por força de sua relação com o meio.

Um exemplo de modo como capacidades involuntárias (inconscientes) se conjugam com nossa vontade consciente, ainda no campo da locomoção, são as práticas artísticas e esportivas que requerem um alto refinamento das habilidades motoras como dança, artes marciais e várias modalidades de ginástica. Embora se trate de um aprendizado voluntário, ele se dá sobre capacidades autônomas do

corpo anteriores ao indivíduo. O lutador de artes marciais desenvolve um exaustivo treinamento que, entre outras coisas, implica na perda de controle voluntário de boa parte de seus movimentos, que se fazem ações reflexas e permitem rapidez e precisão necessárias ao golpe. Ou seja, ele treina para que seu corpo aja sem que precise pensar em como fazê-lo. A base de todo trabalho desta natureza é o automatismo corporal. Podemos ver aqui uma dupla ação conjugada: um treinamento voluntário do corpo para que ele ganhe resposta involuntária.

Mas ações deste tipo não ocorrem somente em práticas de alto desempenho; ocorrem na vida cotidiana, como quando aprendemos a desviar de objetos que caem ou se aproximam em alta velocidade. A física envolvida na situação é toda ela uma capacidade do corpo de avaliar distâncias, movimentos e velocidades e, uma vez experimentada a correlação de variáveis, todo este "cálculo" se automatiza e é posto em ação sempre que necessário. A habilidade nós já temos; a experiência a põe em ação.

É sobre esta sabedoria biológica que edificamos os corpos segundo as necessidades colocadas por cada cultura. Falamos então daquilo que Marcel Mauss (2003) chamou pela primeira vez de "técnicas do corpo", na opinião de Lévi-Strauss, verdadeiro patrimônio da humanidade, e que dizem respeito às muitas maneiras por meio das quais as diferentes sociedades se apropriam dos corpos e lhes conferem usos muito precisos. Somos assim treinados a controlar reflexos, alterar a respiração, o modo de andar, comer e nos reproduzir sob determinadas regras, de modo que *"cada técnica, cada conduta, tradicionalmente apreendida e transmitida, funda-se sobre certas sinergias nervosas e musculares que constituem verdadeiros sistemas, solidários de todo um contexto sociológico"* (LÉVI-STRAUSS In MAUSS, 2003, p. 14).

Nestes casos, trata-se não mais de ações autônomas do corpo, como no caso de funções mais vitais em que ele age de modo independente¹² do sujeito cognitivo, mas de ações autonomizáveis, fruto de seleção e aprimoramento de determinadas capacidades, dentre muitas, que nossa estrutura humana comporta. É assim que se conjugam dois tipos de aprendizado, um pretérito, comumente chamado de biológico ou inato, também ele um aprendizado¹³; outro atual, comumente chamado de cultural ou adquirido. O aprendizado atual se inscreve sobre uma base pretérita e põe em ação uma capacidade ou sabedoria do corpo que até então estava latente e que foi atualizada por força de estímulos culturais e pessoais. Isto vale para as capacidades não vitais do corpo. Já as vitais, como mencionamos, são postas em ação autonomamente, muito embora fatores atuais também incidam sobre elas conferindo-lhes formas particulares. As funções se mantêm¹⁴, mas as formas se multiplicam. Podemos respirar voluntariamente e desenvolvemos uma infinidade de exercícios respiratórios com as mais variadas finalidades que são formas de aprendizado atual que se sobrepõem ao aprendizado

pretérito. O mesmo vale para a alimentação, cuja forma sofre interferência direta de fatores culturais. Em todos os casos, há sempre fatores atuais que se sobrepõem a fatores pretéritos que lhes servem de base, mesmo que o peso de cada um deles varie de função a função.

Podemos, portanto, conceber o corpo como um arsenal de saberes que foram se acumulando ao longo de nosso processo evolutivo e que são selecionados por cada cultura segundo seus valores específicos. Isto significa que uma cultura disponibiliza apenas parte deste arsenal, estimulando certos saberes em detrimento de outros que ficam, por assim dizer, latentes. É o que Atlan (1992) chama de "aptidão não-realizada", uma nova aptidão, de natureza mutacional ou não, desenvolvida pelo ser vivo, reprimida ou simplesmente não favorecida por determinado meio. Trata-se de uma reserva de saberes que caracteriza nossa complexidade. Na medida em que certas habilidades são valorizadas e sobre elas recaem fortes investimentos culturais, aumenta sua frequência em uma população, tornando-as mais presentes no arsenal humano. A biologia fornece, assim, uma ampla gama de possibilidades que são atualizadas pelas diferentes culturas, atualizações, por sua vez, que reinvestem sobre a biologia, criando uma relação dinâmica entre ambas.

Em termos comportamentais o resultado desta dinâmica recai sobre os aspectos culturais na medida em que são eles que dão forma precisa às habilidades vitais do corpo, bem como selecionam, transformam e diversificam as muitas habilidades não vitais. Nutrir-se é uma necessidade vital mantida por funções biológicas. Como fazê-lo entra no campo dos sistemas culturais e simbólicos. Ninguém simplesmente come, mas come sempre sob determinadas condições culturais. Nenhuma biologia opera no vazio, mas em estreita relação com o meio. Não há biologia livre de cultura. Mas o inverso é igualmente verdadeiro. Não há cultura que não se dê sobre uma base biológica e, mesmo alterando-a, a toma como fundamento. A vida humana se desenrola na interface de um complexo bio-psico-social que são três modos distintos de compreender as forças a que estamos submetidos enquanto seres vivos históricos. É o corpo concebido na interface destas forças, sem a predominância *a priori* de uma delas, que denominamos *corpo vivo*.

CORPO VIVO E RELAÇÕES DE PODER

Ao nosso ver, a noção de corpo vivo abre uma nova perspectiva para a relação corpo e poder. Ela permite recuperar o que podemos chamar de "raízes fisiológicas das idéias" e dos processos psíquicos em geral, isto é, a condição físico-biológica do homem social como algo afirmativo, o que nos parece fornecer importantes elementos para se pensar a esfera da política.

Voltemos a Reich, autor para quem o pensamento é uma atividade funcionalmente atrelada ao corpo, mais precisamente às intensidades que nele se processam a partir da relação do sujeito com seu mundo. Neste sentido, o pensamento é expressão – bem como uma forma de organização – das intensidades corporais, o que se aplica a todas as experiências humanas, inclusive às políticas. Para Reich, há uma determinada organização intensivo-somática na base dos diferentes tipos de pensamento (animista, mecanicista, místico e funcional) e das diferentes ideologias (liberalismo, fascismo, comunismo etc), o que significa dizer que a política tem uma dimensão intensiva anterior ao plano racional-discursivo e que encontra no corpo seu *locus* privilegiado de gestação. Foi esta idéia que permitiu a Reich, em *Psicologia de massas do fascismo*, uma análise inovadora da experiência nazista na Alemanha dos anos 1930, assentando-a não em processos ideológicos e propagandísticos, como faziam os partidos de esquerda da época, mas na estrutura de caráter das massas alemãs. Para ele, o nazismo se produziu menos pela imposição manipulada de meia dúzia de hábeis líderes sanguinários do que pela adesão emocional das massas marcadas pelo medo e mobilizadas pelo anseio de proteção decorrentes de sua estrutura de caráter. Lembremos que boa parte da sociedade alemã, incluindo o proletariado, aderiu às políticas de Hitler, seduzida pela promessa de uma nação purificada e grandiosa. Assim, para Reich, a posição político-ideológica de uma pessoa (ou coletividade) é a expressão racionalizada (não necessariamente racional) de sua estrutura global de caráter, cujo fundamento é de natureza essencialmente emocional e inconsciente, e cuja dinâmica intensiva se processa em seu(s) corpo(s). Assim, o corpo e as emoções estão no centro da vida política.

Sob esta ótica, questões de natureza aparentemente abstrata ganham uma dimensão física. Um exemplo é o conceito de liberdade que, antes de se constituir em uma “idéia”, apresenta-se como uma experiência intensivo-somática, isto é, uma percepção sinestésica (sensação) primária relacionada à capacidade emocional de viver o movimento de expansão e contração próprio do vivo. Esta experiência primária é, por assim dizer, sobredeterminada por processos psicossociais, ganhando uma expressão racional-discursiva, por vezes político-ideológica. Do mesmo modo e em sentido inverso, a não liberdade ou o aprisionamento – que, para Reich, é a marca atual do humano – remonta igualmente a sensações relacionadas às intensidades corporais e diz respeito a uma aversão ao movimento, um apego à paralisia e à estagnação. Assim, o conservadorismo do homem médio expressa o medo à mudança e à transformação. A novidade faz tremer os hábitos de segurança e conforto proporcionados pelo conhecido, abala o equilíbrio, literalmente, já que altera as forças do corpo, suas intensidades. Por isto a pessoa se opõe, pois a mudança é sentida como risco à sua estabilidade, que é, insistamos neste ponto, ao mesmo tempo uma estabilidade psíquica e corporal. A resistência

à mudança é *primariamente* uma resistência física, promovendo uma reação essencialmente emocional.

Maturana sugere algo semelhante ao dizer que “nunca brigamos quando o desacordo é apenas lógico, isto é, quando o desacordo surge de um erro ao aplicar as coerências operacionais derivadas de premissas fundamentais aceitas por todas as pessoas em desacordo. Mas há outras discussões que geram conflitos: é o caso de todas as discussões ideológicas. Isso acontece quando a diferença está nas premissas fundamentais que cada um tem. Esses desacordos sempre trazem consigo uma explosão emocional, porque os participantes vivem seu desacordo como ameaças existenciais recíprocas. Desacordos nas premissas fundamentais são situações que ameaçam a vida, já que um nega ao outro os fundamentos de seu pensar e a coerência racional de sua existência” (2002, p. 17).

Diferentemente das abordagens sociológicas do corpo em que este aparece como um objeto passível de investimentos sociais entendidos como um adestramento puramente mecânico, Reich enfatiza o aspecto emocional-intensivo destes investimentos, nos quais o corpo apresenta-se como corpo-sujeito, um corpo vivo. Afinal, o que significa dizer que “a ordem social se inscreve no corpo”? De que modo valores, códigos, normas e mesmo dinâmicas de poder são nele inscritas? Por meio de experiências emocionalmente significativas que associam certos estados intensivos do corpo a dinâmicas socialmente estabelecidas segundo o tempo histórico (Damásio chama isto de “marcadores somáticos”). É deste modo que, para Reich, se transforma o corpo libidinal (energia livre) em corpo, por exemplo, monogâmico ou produtivo (energia ligada), processo este que faz da questão energética (intensiva), fio condutor de sua obra, uma questão política (LAPASSADE, 1982). Para aqueles que vêm na dimensão intensiva do corpo apenas uma experiência mental, é bom lembrarmos que ela assume em Reich uma condição física, concreta e mesmo mensurável, preocupação que o persegue desde os tempos psicanalíticos (CF. REICH, 1988a).

Sob esta ótica, o processo de socialização pelo qual passamos é um acúmulo de experiências intensivas somaticamente apreendidas a partir das quais se constrói a relação com o mundo e os demais. Isto significa que o mecanismo primário da socialização é visuomotor – e que a primeira e mais básica forma de comunicação é não-verbal – e seu fenômeno principal, a imitação. A criança aprende observando os demais e imitando, *muscular e intensivamente*, seus modos de comportamento. Isto faz do corpo, ao longo de toda vida, nosso mais fundamental instrumento de aprendizagem. Aprendemos com o e no corpo.

E mais uma vez evocamos Maturana (2001; 2002), para quem aprender é muito mais do que adquirir idéias; é incorporar, literalmente, formas de vida,

muito embora falemos de aprendizado como algo que nada ou quase nada tem a ver com nossa corporeidade. O biólogo chileno chama de “espaço de convivência relacional” o meio sócio-ambiental no qual vivemos e onde aprendemos tudo o que precisamos, não apenas cognitivamente mas sobretudo corporalmente. Nosso espaço relacional, neste sentido, modela nossos corpos, processo este mais intenso na chamada primeira infância, porém permanente ao longo de toda a nossa vida. Por isto é tão difícil mudar padrões sociais. Não se trata de mudar apenas idéias, mas modos intensivos de vida, radicados em nossos corpos (no ser por completo e não apenas em nossas “mentes”). “É por causa da incorporação do modo de viver, diz ele, que não é fácil mudar, pois as pessoas já viveram de um determinado modo quando a questão da mudança se coloca” (2002, p. 61).

Ora, esta é a grande questão política para Reich. A razão do fracasso dos movimentos revolucionários de libertação reside, segundo ele, no fato de a liberdade não poder ser estabelecida por decreto ou pela força, como se tratasse de um problema de lei, uma mera luta de interesses racionais. Muito mais do que isto, a liberdade é uma experiência total e, para ser conquistada, depende de um progressivo e longo processo de elaboração e amadurecimento emocional a partir da organização de novas intensidades corporais. O medo à liberdade não é racional; a condição de liderado – bem como a de líder – é, antes de qualquer coisa, uma *condição emocional*. Por esta razão, não há em Reich qualquer possibilidade de transformação político-social que não passe pelos corpos humanos, mais precisamente pela reorganização intensiva e a conseqüente elaboração psíquica das experiências neles inscritas. A política radica em nossos corpos e é neles que devemos nos ater se queremos, não apenas alterar formas de pensamento reacionárias, mas *modos de vida fascistas*. Muito mais do que um programa político-partidário, o fascismo, para Reich, é a expressão politicamente organizada das forças irracionais e destruidoras historicamente incrustadas na estrutura emocional humana.

CONCLUSÃO

A questão que se coloca a partir das reflexões de Reich e demais autores aqui evocados é, portanto, partindo da idéia de que as forças políticas reacionárias se alicerçam em determinadas configurações intensivo-emocionais para edificar relações sociais e mesmo regimes políticos igualmente reacionários, que a superação destas relações e regimes e a conseqüente mobilização de forças vitais passam igualmente por essas configurações, presentes em nossos corpos. Para tanto, faz-se necessário trabalhar com uma noção de corpo capaz de abarcar tal enfoque, já que o modo como pensamos o corpo está diretamente relacionado ao modo como nos relacionamos com ele. Ora, isto não nos parece possível apenas com a noção

de corpo como campo simbólico e é aqui que a obra de Foucault nos parece restritiva. É verdade que a proposta de uma estética da existência, presente em seus últimos trabalhos, confere ao sujeito e seu corpo papéis mais ativos na medida em que aparecem no centro do processo de construção de si como recurso ético-político contra os poderes constituídos. No entanto, parece igualmente verdadeiro que o filósofo francês não aprofunda a nova concepção de corpo que aí se insinua, apresentando-o ainda de modo essencialmente abstrato. Daí a necessidade de um corpo vivo, capaz de contemplar tanto o campo simbólico quanto o material. Ele sim nos parece suficientemente potente para fornecer os recursos de que o sujeito necessita em seu processo de construção de si como uma verdadeira estética da existência, nos termos de Foucault.

Portanto, nossa perspectiva é a de juntar duas vertentes que tradicionalmente têm sido colocadas em campos opostos. É assim que propomos um diálogo possível entre Foucault e Reich, tomados aqui como representantes destas vertentes. Isto porque, contrariamente ao que pensam muitos autores (das humanas às biológicas), a noção de construtividade do corpo, presente em Foucault, não se opõe à noção pré-discursiva e material do corpo, presente em Reich. Ao contrário, podem perfeitamente bem se compor, não por um capricho epistemológico (a superação da velha dicotomia corpo-mente) mas por uma necessidade política. Se o corpo é hoje um alvo privilegiado dos poderes contemporâneos – que Foucault denomina de biopoder – a ponto de se tornar objeto de intensos investimentos e signo de uma subjetividade narcísica, é justamente porque, totalmente reificado, se encontra destituído de sua potência de vida. É a objetivação radical do corpo, um corpo que reduzido a uma combinação genética vai perdendo espessura, portanto, manipulável até o limite, que abre a possibilidade de tamanhos investimentos sobre ele. Acreditamos que a restituição ao corpo de sua dupla condição simbólica-material é um primeiro e necessário passo para enfrentar esta condição. É preciso, portanto, recuperar a biologia viva do corpo, e não condená-la como se o corpo físico se fizesse cúmplice daquilo que dele faz o biopoder contemporâneo (em especial o saber biomédico). O antídoto contra a reificação do corpo não passa pela sua rejeição pura e simples, nem pela recusa da sua materialidade biológica, como muitos têm feito. Passa exatamente pela sua recuperação enquanto potência viva. Assim, enfrentar a fragmentação disciplinar do corpo restituindo-lhe uma polissemia dialógica nos parece fundamental para fazer do corpo um elemento de enfrentamento aos mecanismos de poder, enquanto corpo vivo.

É, portanto, na articulação das reflexões foucaultianas acerca dos corpos e das relações de poder com as abordagens que se pautam por uma noção de corpo vivo, que acreditamos poder avançar na idéia dos corpos como elementos de resistência aos poderes constituídos. O intuito de relacionar corpo e poder é o de

fazer um contraponto às abordagens racionalistas e abstratas das ciências políticas e enfatizar o corpo enquanto materialidade efetiva das relações de poder, vistas aqui primariamente como processos físico-intensivos próprios ao domínio dos corpos. Não apenas pensamos o poder; nós o vivemos diretamente em nossos corpos sob a forma de estados intensivos. O corpo, assim, é o núcleo fundamental da nossa experiência social e política, o que significa dizer que o poder é físico, que ele incide sobre a carne, os músculos, os ossos, modulando nossas intensidades corpóreas. Trata-se aqui de recuperar a idéia central em Foucault, bem como em Reich, de que não há nada mais físico que o poder.

NOTAS:

¹ Cientista político e doutor em psicologia. E-mail: avbbarreto@hotmail.com; Endereço: rua São Pedro, 54/91 – I3025-350 – Campinas – SP; Instituto Sedes Sapientiae.

² Numa sociedade de iletrados, como a sociedade medieval, os movimentos e as atitudes do corpo ocupam um papel particularmente importante, especialmente até o século XIII, perfazendo o que Le Goff e Truong (2003) chamam de “civilização de gestos”. Um bom exemplo se dá no campo contratual. No ritual de homenagem vassálica, no qual o vassalo se vincula e jura fidelidade ao suserano, aquele coloca suas mãos, unidas, entre as mãos deste, que as fecha sobre elas, assim denominado de *l'imixitio manuum*, ritual seguido pelo beijo na boca que sela a aceitação daquela família nas terras do senhor.

³ A utilização política da metáfora organicista encontra sua definição mais célebre na obra *Policraticus*, de Jean de Salisbury, de 1159. Nela, as funções superiores são repartidas entre a cabeça e o coração, as funções guerreiras são associadas às mãos e os camponeses aos pés (LE GOFF & TRUONG, 2003).

⁴ No século XVIII, as noções médicas de saúde e doença serviram de referência às teorias da estabilidade individual e da harmonia social, de modo que as enfermidades do corpo, como a obesidade, eram vistas como reflexo do caos e do colapso políticos. Também no século XIX, a analogia entre o corpo e o social emerge com particular força em torno do darwinismo social, uma atualização da velha analogia medieval que, mesmo superada pelos direitos individuais, sobreviveu no Ocidente por meio da chamada “analogia orgânica” do funcionalismo estrutural de Herbert Spencer e sob a forma de corporação (TURNER, 1989).

⁵ É o caso dos estudos em cultura política, linha de pesquisa multidisciplinar que tem por objetivo incorporar os aspectos subjetivos dos atores sociais nas análises políticas da sociedade de massas contemporânea partindo do princípio de que estes atores não tomam suas decisões de modo puramente racional, mas combinando elementos cognitivos, afetivos e avaliativos (Cf. KUSCHNIR & CARNEIRO, 1992).

⁶ Este imaginário encontra sua face mais visível no movimento de contracultura dos anos 1960 que aborda temas como feminismo, revolução sexual, crítica do esporte, emergência das novas

terapias, em especial as corporais. Mas refere-se também a acontecimentos mais estruturais anteriores, como o processo de secularização do capitalismo que fez do corpo um objeto mercantil altamente valorizado pela sociedade de consumo e a transição demográfica da segunda metade do século XX, caracterizada pelo progressivo envelhecimento da população, com importantes reflexos na medicina (TURNER, 1989; SHILLING, 1993; LE BRETON, 2000).

7 A mais importante obra de Elias, *O processo civilizador*, na qual traça um histórico do *habitus* europeu com especial destaque para o corpo, foi originalmente publicado em 1939, mas se tornou conhecido somente em fins dos anos 1960, o que nos permite colocá-lo ao lado de autores mais contemporâneos. Vemos este hiato temporal como revelador das dificuldades de se investigar o corpo no campo sociológico. Vale lembrar que, inicialmente, a análise que Elias faz do processo social, rompendo as fronteiras disciplinares tradicionais, foi qualificada como uma forma de darwinismo social.

8 Cf. por exemplo, Carvalho In RIBEIRO, 1985; REVEL, 2005; ORTEGA, 2007.

9 Se o cérebro decodifica as muitas informações que recebe e as processa de modo especializado em regiões separadas, a mente pensa em conjunto, sincronizando os diferentes estímulos neurais.

10 A biologia moderna tem uma importante contribuição neste ponto. A partir do momento em que as teorias materialistas se impuseram às vitalistas, por força dos avanços da biologia molecular e das teorias cibernéticas, em meados do século XX, a idéia de um dualismo mente-corpo tornou-se pouco sustentável em biologia, de modo que não há hoje uma outra explicação biológica acerca do vivo que a físico-química, sendo que o cognitivo é concebido como um conjunto de propriedades emergentes em alto grau de complexidade da matéria que tem no cérebro um órgão central (Cf. Atlan In PESSIS-PASTERNAK, 1993 e BECH, 1985).

11 O médico Ernest Bonier, introdutor da noção de esquema corporal, foi, no século XIX, talvez o primeiro a investigar os processos automáticos relativos aos movimentos como um certo saber do corpo, defendendo a idéia de uma relação dialética entre percepção e ação, movimentos/posturas produzindo sensações que orientam novos movimentos/posturas, idéia que influenciou, por exemplo, Merleau-Ponty (Cf. Detrez, 2002).

12 Reiteremos aqui que agir de modo independente não significa que o sujeito consciente não interfira neste processo, mas que, se ele não interferir, mesmo assim as funções são executadas.

13 O que são os processos biológicos inatos senão algo que o organismo vivo primitivo desenvolveu em certo momento e representou uma vantagem evolutiva tão grande para a espécie que foi preservado e transmitido gerações adiante, tornando-se uma característica do próprio organismo. O que hoje é inato, uma vez foi atual, e, em certa medida continua a sê-lo, já que os processos biológicos estão em permanente transformação. Lembremos que nem mesmo a estrutura do cérebro é estática, dependendo em parte da genética e em parte das interações do organismo com o meio, de modo que mudanças na vida do indivíduo podem alterar o *design* dos circuitos neurais: "*os circuitos [neurais] não são apenas receptivos aos resultados da primeira experiência, mas repetidamente flexíveis e suscetíveis de serem modificados por experiências contínuas*" (DAMÁSIO, 1996, p. 140).

14 Os processos que controlam funções básicas de sobrevivência variam muito pouco, invariabilidade esta a serviço da espécie contra mudanças que poderiam causar sérios prejuízos, alterando funções que levaram muito tempo para serem desenvolvidas e aperfeiçoadas.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ARISTÓTELES. 1988: *Política*. 2ª Edição. Brasília: Editora UnB.

ASSOUN, Paul-Laurent. 1998: *Cuerpo y sintoma*. Buenos Aires: Editora Nueva Visión.

ATLAN, Henri. 1992: *Entre o cristal e a fumaça: ensaio sobre a organização do ser vivo*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

BARRETO, André V. B. 2000: *A revolução das paixões: os fundamentos da psicologia política de Wilhelm Reich*. São Paulo: Editora Annablume/Fapesp.

_____. 2004: "Reflexões sobre a crítica foucaultinana à obra de Reich" In Revista Reichiana, nº 13. Instituto Sedes Sapientiae, São Paulo, pp 135-140.

_____. 2006: "Corpo e poder em Foucault: uma relação (i)material" In Revista Reichiana, nº 15. Instituto Sedes Sapientiae, São Paulo, pp 80-88.

BAUDRILLARD, Jean. 1970 : *La société de consommation*. Folio Essais. Paris: Editora Donoël.

BECH, William. 1985 : "Organismo" In Enciclopédia, vol. 19. Lisboa: Imprensa Nacional.

BERNARD, Michel. 1995 : *Le corps*. Paris: Editora Seuil.

BRUHNS & GUTIERREZ. (org) 2000: *O corpo e o lúdico*. Campinas: Autores Associados.

CUIN, C-H. & GRESLE, F. 1994: *História da sociologia*. São Paulo: Editora Ensaio.

DADOUN, Roger. 1991 : *Cem flores para Wilhelm Reich*. São Paulo: Editora Moraes.

DAMÁSIO, Antônio. 1996: *O erro de Descartes*. São Paulo: Cia das Letras.

_____. 2000: *O mistério da consciência*. São Paulo: Cia das Letras.

_____. 2004: *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Cia das Letras.

DELEUZE, Gilles. 2005: *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense.

DESCAMPS, Marc-Alain. 1986: *L'invention du corps*. Paris: PUF.

DESCARTES, René. 1993-5: 'Meditationes de prima philosophia'. Col. Textos Didáticos. Editora Bilingüe. Tradução Fausto Castilho. Campinas: IFCH/Unicamp.

_____. 1987: 'As paixões da alma'. Coleção Os pensadores, vol. 1, 4ª Edição, São Paulo: Editora Nova Cultural.

DETREZ, Christine. 2002 : *La construction sociale du corps*. Paris: Seuil.

- DURET & ROUSSEL. 2005 : *Le corps et ses sociologies*. Paris: Armand Colin.
- DURKHEIM, Émile. 1987: *As regras do método sociológico*. 13ª Edição. São Paulo: Cia Editora Nacional.
- DREYFUS & RABINOW. 1984: *Michel Foucault – Un parcours philosophique*. Paris: Gallimard.
- ELIAS, Norbert. 1994: *O processo civilizador*. Vol. I, 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- FASSIN & MEMMI. (dir.) 2004: *Le gouvernement des corps*. Paris: Editora Ehess.
- FOUCAULT, Michel. 1985: *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Graal.
- _____. 1985: *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Graal.
- _____. 1985: *História da sexualidade III: o cuidado de si*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Graal.
- _____. 1985: *Microfísica do poder*. 5ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Graal.
- _____. 1987: *Vigiar e punir*. 5ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____. 2001: *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Editora Gallimard.
- _____. 2004: *Sécurité, territoire, population*. Paris: Editora Seuil-Gallimard.
- _____. 2004: *Naissance de la biopolitique*. Paris: Editora Seuil-Gallimard.
- _____. 2005: *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- _____. 2006: *O nascimento da clínica*. 6ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- GAIARSA, José Ângelo. 1984: *Couraça muscular do caráter*. São Paulo: Editora Ágora.
- GODELIER, M. & PANOFF, M. 1998 : *La production du corps*. Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines.
- GREINER, Christine. 2006: *O corpo - pistas para estudos indisciplinados*. 2ª Edição. São Paulo: Editora Annablume.
- HERTZ, Robert. 1928: *Mélanges de la société religieuse et de folklore*. Paris: PUF.
- HOBBS, Thomas. 1997: *Leviatã*. Coleção Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- LAPASSADE, Georges. 1982: *La bio-energía: ensayo sobre la obra de W. Reich*. 5ª Edição. Buenos Aires: Editora Gedisa.
- LE BRETON, David. 1990: *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: PUF.
- _____. 2000: *La sociologie du corps*. 4ª Edição. Paris: PUF.
- LE GOFF & TRUONG. 2003: *Une histoire du corps au Moyen Âge*. Paris: Liana Levi.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976: *Estruturas elementares do parentesco*. São Paulo: EDUSP.
- MAISONNEUVE, Jean. 1976 : “Le corps et le corporéisme aujourd’hui” In *Revue Française de Sociologie*, vol. XVII, nº 4.
- MATURANA, Humberto. 2001: *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. 2002: *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- MAUSS, Marcel. 2003: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MORIN, Edgar. s/d: *O método I: a natureza da natureza*. 2ª Edição. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- _____. 2000: *O paradigma perdido: a natureza humana*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- ORTEGA, Francisco. 2007: *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora Garamond (no prelo).
- PESSIS-PASTERNAK, Guitta. (org.) 1993: *Do caos à inteligência artificial*. São Paulo: Editora Unesp.
- PLATÃO. 1990: *A República*. 6ª Edição. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian.
- REICH, Wilhelm. 1980: *Análisis del carácter*. Barcelona: Paidós Studio.
- _____. 1988: *A função do orgasmo*. 14ª Edição. São Paulo: Editora Brasiliense.
- _____. 1988: *Psicologia de massas do fascismo*. 2ª Edição. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- _____. 1989: *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. 15ª Edição. México D.F.: Siglo XXI.
- _____. 1998: *Escute, Zé Ninguém!*. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- _____. 1999: *O assassinato de Cristo*. 5ª Edição. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- REVEL, Judith. 2005: *Foucault – conceitos essenciais*. São Carlos: Editora Claraluz.
- RIBEIRO, Renato Janine. (org.) 1985: *Recordar Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- RODRIGUES, José Carlos. 2006: *Tabu do corpo*. 7ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- SALINAS, Lola. 1994 : “La construcción social del cuerpo” In *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 68, octubre-diciembre. Madrid.
- SANT’ANNA, Denise. 1995: “Corpo e história” In *Cadernos de subjetividade*, v. 3, nº 2, São Paulo: PUC-SP.
- SHILLING, Chris. 1993: *The body and social theory*. London: Sage Publications.
- TURNER, Bryan. 1989: *El cuerpo y la sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1994: “Avances recientes en la teoría del cuerpo” In *Revista Española de Investigaciones*

Sociológicas, nº 68, outubro-diciembre. Madrid.

VIGARELLO, Georges. 2003: "*A história e os modelos do corpo*" In *Pro-Posições*. Revista da Faculdade de Educação, Unicamp, vol. 14, n. 2.

KUSCHNIRE CARNEIRO. 1992: *As dimensões subjetivas da política: cultura política e antropologia da política*. Disponível em <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/269.pdf>. Acesso em 16 de novembro de 2006.