



ATIVIDADE FÍSICA E CORPO PADRÃO: REFLEXÕES SOBRE ESTÉTICA E IDENTIDADE PESSOAL

Carlos Alberto de Andrade Coelho Filho

Mestre em Educação Física, UGF

Doutorando em Psicologia Social, UERJ

INTRODUÇÃO

Faz parte do senso comum, especialmente na comunicação de massa, a noção de estética corporal atrelada à “casca”, à aparência, à superfície, ou à objetividade técnica. Para os “especialistas” em atividades físicas, notadamente os que se dedicam ao *fitness*, o *corpo belo* deve ser moldado seguindo padrões ideais de gordura e massa muscular; volumes, contornos e medidas. Modelos que fazem parte de uma minoria geneticamente privilegiada tornam-se referência, ou seja, são *belos*, considerados bons exemplos do seu gênero, da sua espécie.

O cotidiano dos meios de comunicação e divulgação desvela um certo discurso onde o corpo – aquele que procura o movimento – é questionado se está em busca de saúde ou de estética. Refletindo sobre esse discurso, pergunto: pode-se praticar atividade física objetivando a saúde, e não a estética? ou objetivar a estética, quiçá desvinculada da saúde?

Bonitas e engajadas, diz a manchete do jornal. Duas das principais apresentadoras dos programas jovens do Sportv, Diana Bouth e Cynthia Howlett, jovens, bonitas e confiantes, falam de “corpo”. Diana, que trabalhou como modelo na adolescência, afirma: “Levantei uma bandeira de que ser diferente é legal. Não tenho perna grossa, não sou sarada e tenho celulite. Malho por causa da saúde, não pela estética. O importante é a gente se sentir bem”. Já Cynthia revela que a malhação “faz bem para o ego”.¹

Parece possível, então, dissociar a idéia de saúde da de estética, já que é muitas vezes no – e para o – exterior que o corpo representa. É o paradoxo do corpo vestido de carne, um interior revestido de um exterior desconexo. Por outro lado, observa-se que a imagem

¹ Caderno “Megazine” do jornal *O Globo* de 01 de janeiro de 2002.



idealizada – o ideal de imagem – pode acarretar metamorfose no ego, portanto, no corpo. Ora, se a atividade física vai contribuir para a produção de um corpo padrão, pensamento de alguns especialistas, levanto outras questões:

Como isto se reflete numa estética e numa identidade pessoal?

Como “corpo” e “espírito” se mesclam?

Quais as relações que se estabelecem entre interior e exterior?

É viável construir uma “casca” bela, mesmo que eventualmente o *amendoim* esteja enfraquecido ou mesmo podre? Vale notar que essa construção se dá muitas vezes com o uso de próteses físicas ou medicamentos (próteses químicas) que tornam o corpo energético, consomem gordura, produzem músculos, melhoram a ansiedade, o estresse... Ao mesmo tempo, recomenda-se a prática de atividades físicas “naturais” para se alcançar os mesmos objetivos dos medicamentos. Resta saber se essas possibilidades de *body building* podem contribuir para a expansão da consciência do indivíduo. Há metamorfose psíquica? Há metamorfose de identidade?² Atividades físicas naturais podem promover o corpo ao patamar de exigência estética do mundo contemporâneo?³

A questão da identidade (vinculada à interioridade do homem, à subjetividade, à alma, ao espírito) constitui-se, desde muito, como um dos temas centrais do pensamento moderno, tendo a sua discussão ao longo do tempo merecido a atenção de perspectivas teóricas muito diversas. Em termos imediatos, esta questão encontra acolhida direta ao nível dos estudos psicológicos, mas sua complexidade não pode ser limitada a esta única dimensão. Assim, enquanto disciplina que lida – ou deveria lidar – com a complexidade bio-psico-social do corpo, torna-se premente, a meu ver, que a “comunicação” contribua, colocando na pauta de sua formação essa discussão. É portanto com esse objetivo que proponho, neste estudo, um

² Joseph Dumit, em *A digital image of the category of the person* (1997) apresenta um caso relatado no livro de não-ficção do psiquiatra Peter Kramer (*Listening to Prozac*, publicado em 1993, que se tornou *bestseller*), em que Kramer propõe a um paciente deprimido, de nome San, o uso do antidepressivo Prozac. Após o uso do medicamento, San tornou-se mais alerta, atento, feliz, ajustado, e experimentou um sucesso nunca antes vivido. Kramer e San entenderam que o “real San” é aquele que o Prozac revelou, e “o primeiro San”, um doente biológico.

³ Mesmo sendo considerada pela mídia uma das mulheres mais belas e cobiçadas do País nos dias atuais, Luana Piovani, na edição *Gostasas* do programa “Superbonita”, do canal de televisão GNT, declarou: “Desde que me entendo por gente, invisto na minha bunda”. Mais ainda: “Meu sonho de consumo é ter a bunda da Feiticeira” (cf. *O Globo*, 16 abr. 2002, coluna “Controle Remoto”). Pode-se pressupor, então, que a jovem artista Luana Piovani não está totalmente satisfeita com a sua aparência corporal. Existe um modelo estético no qual tenta se enquadrar, talvez com a prática de atividades físicas, mas infelizmente sua natureza genética não o permite.



diálogo entre a filosofia da identidade pessoal de Locke⁴ e a teoria funcional da estética, enfocando a estética do corpo contemporâneo, corpo esse possuidor de uma identidade e considerado aqui como obra de arte.

Foucault⁵ se referiu nos seus textos a uma possível atualização da estética da existência. Por ocasião da entrevista com Dreyfus e Rabinow, ele falou da constituição de *si* como uma obra de arte:

“O que me surpreende é que, em nossa sociedade, a arte somente tenha relação com os objetos, e não com os indivíduos ou com a vida; e também que a arte seja um domínio especializado, o domínio dos especialistas que são os artistas. Mas a vida do indivíduo não poderia ser uma obra de arte? Por que uma mesa ou uma casa são objetos de arte, e não nossa vida?”

Em sua tentativa de procurar uma resposta ética para a atualidade, Foucault misturou elementos da ética da Antigüidade e do ascetismo cristão, tanto com as experiências-limite dos “laboratórios de experimentação sexual” de Nova York e São Francisco, quanto com a tradição francesa da transgressão, dos excessos e êxtases, conforme se pode ver na literatura de Sade, dos surrealistas, de Bataille e de Klossowski. Todos esses elementos aparecem misturados em seus últimos textos e entrevistas, como busca de uma alternativa ético-política para a atualidade, de um eu que, oscilando entre cuidado de si, superação e desprendimento de si, entre moderação e excessos, conseguisse substituir a descoberta pela constante criação e redescritção de si.

Corpo *uno*

No trabalho *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica* (1982, p. 213), Walter Benjamin nos diz que à mais perfeita reprodução sempre falta alguma coisa: o *hic et nunc* da obra de arte, a unicidade de sua presença no próprio local onde ela se encontra. Não obstante, é a esta presença única, e somente a ela, que se encontra ligada toda a sua história. A

⁴ John Locke, que viveu no contexto científico inglês do século XVII, inclui na segunda edição do *Ensaio sobre o entendimento humano* (1694) o capítulo XXVII, “Da identidade e da diversidade”, que tornou-se o texto fundador da filosofia da identidade pessoal moderna.

⁵ *Apud* Ortega (2001, p. 171).



noção de autenticidade não tem sentido para uma reprodução. Diante da reprodução feita pela mão do homem e considerada em princípio como falsa, o original conserva sua plena autoridade. Para Benjamin, na época da reprodutibilidade técnica, o que é atingido na obra de arte é a sua *aura*.

Poder-se-ia dizer, de modo geral, que as técnicas de reprodução retiram o objeto reproduzido do domínio da tradição. Multiplicando-lhe os exemplares, elas substituem por um fenômeno de massa um evento que não se produziu senão uma vez.

Os seios e glúteos da “Feiticeira”⁶, mesmo quando já manipulados pela técnica, tendem a ser “copiados” nos corpos de pessoas que possuem uma *aura*, uma estética relacionada tanto à sua natureza objetiva quanto subjetiva. Essa articulação torna-se crucial se considerarmos que o corpo, cada corpo, produz e transmite sensações e emoções provenientes não só da “casca”, mas sobretudo do interior, quando, por exemplo, amamos ou odiamos com a proximidade do *Outro*.⁷

Nesse sentido, apesar das diferentes nuances na maneira de tratar a estética, proponho que ela pode trazer benefícios quando vista como aperfeiçoamento pessoal, quando desperta a consciência das virtudes e limitações, quando ajuda cada pessoa a aceitar-se como sendo única no universo. Em outros termos, é na própria experiência estética – ou afetiva, ou bela, ou lúdica – da existência de uma obra de arte viva que o homem faz-se humano.

Corpo matéria

John Locke, em *Ensaio sobre o entendimento humano* (1956), no capítulo “Da identidade e da diversidade” (p. 311), discute a questão da identidade a partir da diversidade. Ele afirma que quando vemos uma coisa em um lugar dado, durante um instante de tempo, temos a certeza de que é a mesma coisa que vemos, e não outra que, ao mesmo tempo, exista em outro lugar, por mais indistinguível que possa ser em todos os aspectos. Nisso consiste a identidade, isto é, as idéias que atribuímos a essa coisa não variam em nada do que eram no

⁶ Personagem televisivo criado para seduzir e “premiar” homens vitoriosos em pequenos desafios de um programa de variedades: uma “bela” jovem mulher, de biquíni, com a face encoberta por um véu, dança sensualmente bem próximo dos olhos do homem premiado. Esse personagem torna-se padrão de beleza, de “casca” bela.

momento em que consideramos sua existência prévia e a comparamos com o presente. Donde se segue que uma coisa não pode ter dois começos de existência, nem duas coisas um só começo, já que é impossível que duas coisas da mesma espécie sejam ou existam no mesmo instante e no mesmo lugar, ou que uma e a mesma coisa seja ou exista em lugares diferentes. Em conseqüência, o que teve um começo é a mesma coisa, ao passo que o que teve, em tempo e lugar, um começo distinto daquele, não é o mesmo, senão diverso.

Considerando a identidade das substâncias, Locke (*ibidem*) afirma que temos somente idéias de três classes de substâncias, quais sejam: 1) Deus; 2) as inteligências finitas e 3) os corpos (a matéria).

Segundo Locke, Deus é sem começo, é eterno, é inalterável e está em todas as partes. Portanto, não pode haver dúvida acerca de sua identidade. Já os espíritos finitos têm tido um tempo e um lugar determinados para começar a existir. Assim, a relação com esse tempo e com esse lugar sempre determinará para cada um a sua identidade, enquanto exista. O mesmo vale para cada partícula de matéria, a qual, enquanto não se veja aumentada nem diminuída pela adição ou pela subtração de matéria, é a mesma. Vale notar que estas três classes de substâncias não se excluem umas às outras do mesmo lugar; contudo, não temos meios de conceber que dois corpos ocupem o mesmo lugar ao mesmo tempo, senão essas duas proporções de matéria teriam que ser uma e a mesma, independentemente de grande ou pequena. Caso se admita que dois ou mais corpos podem ocupar o mesmo tempo e lugar, destrói-se a distinção entre identidade e diversidade, de um e de vários. Porém, como é uma contradição que dois ou mais sejam um, a identidade e a diversidade são relações e maneiras de comparar que estão bem fundadas.

O princípio da individuação, para Locke (*ibidem*, p. 312), é a existência mesma que determina um ser, de qualquer classe que seja, num tempo particular e num lugar inacessível aos seres da mesma espécie. Segundo o autor, parece mais fácil entender o princípio a partir de substâncias ou modos simples⁸. Contudo, quando se reflete com certo cuidado, não é difícil entender a partir de substâncias ou modos complexos.

⁷ Tendo em vista a proposta do estudo, não aprofundo a questão da alteridade, do *outro*, seja interior ou exterior. Contudo, vale descobrir o conceito laciano do “Outro” ou do “outro”, o “estádio do espelho”.

⁸ Locke fala em *identidade de modos*, ou seja, as “coisas” não são senão modos ou relações que finalmente terminam em substâncias.

Suponhamos, por exemplo, um átomo, isto é, um corpo continuado dentro de uma superfície imutável, que exista em um tempo e em um lugar determinados. Assim, é evidente que, considerado em qualquer instante de sua existência, ele é, nesse instante, o mesmo com *si mesmo*. Porque, sendo o que é nesse instante, e não outra coisa, é o mesmo, e assim terá que continuar sendo enquanto sua existência continue, posto que, durante esse tempo, será o mesmo, e não outro. De maneira parecida, se dois ou mais átomos se unem em uma mesma massa, cada um desses átomos será o mesmo, pela regra que acabamos de estabelecer. Ao mesmo tempo, enquanto existam unidos, a massa que contém esses mesmos átomos tem que ser a mesma massa e o mesmo corpo, qualquer que seja a maneira de suas partes estarem reunidas. Porém, se tiramos um desses átomos ou se adicionamos um átomo a mais, já não será a mesma massa e o mesmo corpo.

No estado de criaturas vivas, sua identidade não depende de uma massa composta das mesmas partículas, mas de outra coisa. É que, neste caso, a variação de grandes proporções de matéria não altera a identidade. Por exemplo: 1) Uma planta que depois de ser uma pequena planta se converte em uma grande árvore, e que, depois de ser podada, segue sendo uma planta; ou 2) um potro que passa a ser um cavalo, algumas vezes gordo e forte, outras vezes magro e fraco, é, durante todo o tempo, o mesmo cavalo.

A razão mostra que, nestes dois casos, de uma massa de matéria (modo simples) e de um corpo vivo (modo complexo), a identidade não se aplica à mesma coisa.

Corpo vívido

Tomemos, neste momento, o exemplo desse corpo vivo e complexo que, mesmo sofrendo variação de grandes proporções de matéria, permanece com a mesma identidade.⁹ Imaginemos o ato de esculpir o próprio corpo ou o corpo do outro, como faz o *personal*

⁹ Trabalho com a idéia de que há uma identidade “essencial”, relacionada a uma consciência de vida que eventualmente pode ser expandida através do autoconhecimento, e uma identidade fugidia que pode se manifestar na experiência imediata. Locke (1956, p. 318) vai mostrar que aquilo que determina a identidade é a consciência que a pessoa tem de ser ela mesma. É precisamente por isso que cada um é para si mesmo aquilo que chama *si mesmo*, sem que se considere neste caso se o mesmo *si mesmo* continua na mesma ou em diversas substâncias. Portanto, como o ter consciência sempre acompanha o pensamento – e isso é o que faz que cada um seja o que chama *si mesmo*, distinguindo a si mesmo de todas as demais coisas pensantes –, somente nisso consiste a identidade pessoal, ou seja, a “mesmidade” de um ser racional. Locke ainda faz uma advertência

trainer, através da prática de atividades físicas naturais ou mesmo com a utilização de recursos artificiais como os mencionados anteriormente. Essa obra de arte, ou seja, essa escultura, provavelmente realizar-se-á com objetivos funcionais de saúde ou de aparência.

Sendo assim, o pensamento que encara as obras de arte como artefatos feitos para servirem a um propósito – que culminou, segundo Harold Osborne em *Estética e teoria da arte* (1968, p. 43), na teoria grega da arte como parte de uma teoria mais ampla da indústria ou da manufatura – supõe uma teoria funcionalista da arte, que não reconhece qualquer distinção fundamental entre as belas-artes e as artes úteis. Se isto for combinado com uma conexão consciente entre a arte e a beleza, conduzirá naturalmente a uma teoria funcionalista da beleza.

De acordo com a teoria funcionalista da estética, se uma coisa funcionar bem, se sua construção se apropriar da tarefa que lhe cabe executar (no nosso caso, ficar saudável e/ou seduzir o *outro*), essa coisa será bela. Vale notar que a teoria é ambígua, pois pode ser interpretada em vários sentidos. Como já tratado, quando falei em “casca bela”, o estar saudável não implica necessariamente possuir um corpo “belo” padronizado, um corpo da moda, nem o contrário parece uma relação causal. Por outro lado, parece que o corpo saudável é aquele que seduz o *outro*, isto é, aquele que, além de equilibrado interiormente, está “feliz” nas relações sociais (profissionais, familiares e de lazer).

Ora, se a adaptação ao propósito faz parte do significado da palavra “belo”, e se posso pressupor que o indivíduo belo é aquele satisfeito na relação com o *outro*, parece viável concluir que o corpo belo não é, necessariamente, o corpo padrão. Pois, se assim fosse, seria um corpo privado de *aura*, de brilho próprio. Portanto, quando dizemos na teoria funcionalista da estética que uma coisa é bela, dizemos que ela é bem feita para determinado fim, mas não implicamos, necessariamente, que ela é boa de ser olhada por todos os olhos. A adequação ao propósito é condição de que alguma coisa seja bela, mas não é, em si mesma, garantia de beleza de aparência para todos os olhos.

Disso se colhe que há, nas várias formas da teoria funcionalista, uma antítese implícita entre a beleza visual e a beleza intelectualmente apreensível. Um médico, por exemplo, que fala de uma “bela úlcera”, não estará querendo dizer que a úlcera seja bela para todos os

(ib., p. 326). Se é possível que um mesmo homem tenha, em diferentes momentos, distintas e incomunicáveis consciências, não há dúvida alguma de que um mesmo homem seria diferentes pessoas em distintos momentos.

1 Trabalho apresentado no Núcleo de **Mídia Esportiva**, XXVI Congresso Anual em Ciência da Comunicação, Belo Horizonte/MG, 02 a 06 de setembro de 2003.



olhares, senão que é um exemplo de úlcera típica – corpo padrão –, e que no reconhecimento disso podemos sentir prazer intelectual.

Interagimos cotidianamente com pessoas que transmitem “aquela energia positiva”, aquela aparência alegre e saudável, de bem com a vida em suas relações pessoais e profissionais, ou seja, pessoas interessantes, pessoas belas. Nem sempre essas pessoas apresentam seus corpos modelados – segundo, por exemplo, o “belo” padronizado – por atividades físicas, embora podendo até praticá-las com regularidade. Poderíamos afirmar que essas pessoas estão esteticamente equilibradas? Se acreditarmos que sim, categorias como saúde e sociabilidade não poderiam se encontrar dissociadas do conceito de estética. São necessariamente categorias contidas numa dimensão de estética da existência, que vai além da aparência.

A distinção entre a beleza intelectual e a beleza visual da aparência exterior nem sempre foi mantida. O enciclopedista francês Diderot, em seu *Essai sur la peinture*, de 1775, citado por Osborne (*ibidem*, p. 46), disse que “o belo ser humano é aquele que a natureza afeiçoou para o propósito de realizar, o mais facilmente possível, as duas grandes funções: a autopreservação individual e a propagação da espécie...”. É interessante observar que essa teoria funcional da beleza humana não se aplica ao corpo contemporâneo em sua complexidade. Donna Haraway, em *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano* (2000), afirma que no final do século XX somos quimeras, híbridos de máquinas e organismos; somos ciborgues, ontológica e politicamente. Argumenta a autora “em favor da confusão de fronteiras, bem como da responsabilidade em sua construção” (p. 42). Para Mário Costa, no texto *L'estetica della comunicazione: cronologia e documenti* (1988), cabe à arte, como estética da comunicação, instalar uma nova antropologia: a do homem maquínico e seu metacorpo, o que nos remete à complexidade das questões suscitadas pelo desenvolvimento das novas tecnologias biológicas, comunicacionais, e pelo imaginário corporal.

David Le Breton, em *O corpo é rascunho* (2001), vai dizer que a “insustentável leveza do ser”, sua falta de resistência à doença, à velhice, à morte, são insuportáveis. O corpo é rascunho, é necessário retificá-lo, talvez mesmo liquidá-lo em benefício de uma forma mais digna e mais à altura das técnicas contemporâneas. Para o autor, uma suspeita em relação ao corpo traduz-se pelo formidável consumo de próteses químicas que regulam a tonalidade afetiva das relações de muitas pessoas com o mundo. O corpo deve produzir as emoções

requeridas pelo mundo contemporâneo, para que permaneça alerta num sistema cada vez mais ativo e exigente. Não se trata de cada um se ater aos limites do seu humor, mas de programá-lo.

Outra suspeita, que se refere à forma do corpo, está na voga formidável da cirurgia estética que chega a populações cada vez mais jovens, principalmente mulheres, insatisfeitas com os seios ou com outras partes do corpo. A anatomia deixou de ser o destino, um dia evocado por Freud, e agora é acessório da presença, instância remanejável e sempre revogável. Para Le Breton, caducou a antiga sacralidade, ela não é mais a cepa identitária de uma história pessoal, mas o modo de se readaptar incansavelmente ao gosto do dia.

O engolfamento pelo culturismo, segundo Le Breton, também é revelador deste sentimento de insuficiência de um corpo cuja dignidade se cifra na sua transformação pela técnica. O *body builder* diz de si ser um “construtor de corpos”. Entretanto, não forja os músculos para procurar emprego como, por exemplo, o lenhador no longínquo norte canadense. Parece, também, que a força não lhe serve para saúde; ele é mesmo, muitas vezes, frágil tanto no plano fisiológico quanto psicológico, importa-lhe só o fato de se mostrar.

Mas, tomando-se como exemplo o corpo construído da mulher, seria ele só *desvelamento*? Evidentemente que não. Do lado complementar, ele é necessariamente ocultamento. Velar e desvelar, *biquínis* minúsculos e “véus” na sua mais absoluta transparência, eis o jogo exercitado ao extremo nas tensões eróticas e estéticas.

Assim é que, no extremo contrário à idealização passiva da mulher, como queria o positivismo, da mulher objeto consumível, instrumento do prazer de outrem, vamos encontrar, segundo Affonso Romano de Sant’Anna, em *O canibalismo amoroso* (1993, p. 78), uma relação violenta entre o homem e a mulher. Uma agressividade que pode ser a externalização de um canibalismo da fêmea sobre o macho. O homem atemorizado diante da mulher devoradora, da *vagina dentada*.

Percebe-se que a identidade da mulher é enigma, é metamorfose. Misturam-se, na figura dessa mulher/enigma, a “ternura” e a “tortura”, ou seja, o prazer e a dor. Enfim, nossa cultura de massa acaba, também, re-produzindo “Feiticeiras”. Seus seios vertem perfume e veneno, dos seus lábios vêm a sedução e a voragem canibal. Certamente, não estou aqui querendo generalizar tais postulados, conquanto penetrando num tópico que me parece fascinante para a compreensão do imaginário ético e estético de nosso tempo.



Algumas palavras finais

Pensar o corpo é pensá-lo *uno* e, ao mesmo tempo, obra de arte viva que apresenta impulsos estéticos variáveis que fazem parte da “natureza” humana. Como humanos, somos presumivelmente criaturas com humores e energias que mudam a cada momento. Contudo, como diz Erving Goffman em *A representação do eu na vida cotidiana* (1985), quando representamos para uma audiência não podemos estar sujeitos a altos e baixos. Espera-se uma burocratização do espírito de forma que possamos confiar em mostrar um desempenho homogêneo a cada momento indicado. Essa “burocratização do espírito”, ou, por outra conta, essa padronização do corpo, tem-se tornado cada vez mais opressiva. Atividades físicas “naturais”, dentre outras possibilidades, surgem no imaginário como alternativas para o encontro do “corpo perfeito”, mesmo que muitos não consigam alcançá-lo, pois trata-se de um equilíbrio complexo entre interior e exterior. Quem sabe não é esta condição que faz com que cada vez mais pessoas optem por essas “outras possibilidades” de metamorfose... ou padronização?

Enfim, pensar o corpo como acusado ou pensá-lo como vítima, como sujeito ou como objeto, como matéria ou como virtual, são apenas alguns dos desafios contemporâneos, temas centrais da nossa cultura e da nossa vida cotidiana. Afinal, o corpo padrão é só saúde e aparência? É só “casca”? O que há de mais profundo nessa identidade?

Referências Bibliográficas

- BENJAMIN, W. (1982). A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: ADORNO, T. et. al. *Teoria da cultura de massa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. p. 209-240.
- COSTA, M. (1988). *L'estetica della comunicazione: cronologia e documenti*. Salerno: Palladio.
- DUMIT, J. (1997). A digital image of the category of the person: PET scanning and objective self-fashioning. In: DOWNEY, G. L.; DUMIT, J. (Eds.) *Cyborgs & citadels*. Anthropological interventions in emerging sciences and technologies. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.



- GOFFMAN, E. (1985). *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes.
- HARAWAY, D. et al. (2000). *Antropologia do ciborgue*: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica.
- LE BRETON, D. *O corpo é rascunho*. Disponível em: **JB On Line**. Acesso em: 17 mar. 2001.
- LOCKE, J. (1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ORTEGA, F. (2001). Michel Foucault: os sentidos da subjetividade. In: BENILTON, B. Jr.; PLASTINO, C. A. (Orgs.) *Corpo, afeto e linguagem*: a questão do sentido hoje. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos.
- OSBORNE, H. (1968). *Estética e teoria da arte*. São Paulo: Cultrix.
- SANT'ANNA, A. R. (1993). *O canibalismo amoroso*. Rio de Janeiro: Rocco.

Endereço:

Rua Araguaia 614 bloco 2/301, CEP 22745-270, RJ.

E-mail: CCER@terra.com.br