

Abordagem multidimensional

Corpo e alteridade nos complexos de (in)exclusão

Fabio Zoboli
Renato Izidoro da Silva
Miguel Angel Garcia Bordas

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

ZOBOLI, F., SILVA, RI., and BORDAS, MAG. Corpo e alteridade nos complexos de (in)exclusão. In: DÍAZ, F., *et al.*, orgs. *Educação inclusiva, deficiência e contexto social: questões contemporâneas* [online]. Salvador: EDUFBA, 2009, pp. 211-221. ISBN: 978-85-232-0928-5. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

CORPO E ALTERIDADE NOS COMPLEXOS DE (IN)EXCLUSÃO

*Fabio Zoboli
Renato Izidoro da Silva
Miguel Angel Garcia Bordas*

O CORPO NOSSO DE CADA DIA

O corpo sempre se apresentou como objeto problemático à construção dos saberes humanos tanto em termos gnosiológicos, como em termos epistemológicos. Oscilando entre sua materialidade e sua significância, o corpo é em grande parte um produto dos complexos sociais e culturais em que está imerso.

Partindo dessa lógica, Mondin (2003) menciona que o corpo humano pode variar entre uma concepção científica que pensa o corpo-coisa, o corpo objeto, aquilo que os alemães chamam de *Körper* e a consideração fenomenológica que estuda o próprio corpo enquanto lugar de sentidos e significações experimentados e vividos, que para os alemães se trata do *Leib*. Enquanto este atua como agente de linguagem na medida em que significa a matéria por meio de suas potencialidades de expressão conforme suas estruturas motrizes que se reverterem em signos e símbolos determinados por significados. O primeiro consiste em ser um cadáver a ser significado pelo segundo.

No que concerne aos fenômenos ou conceitos de inclusão e exclusão tendo o corpo como fator permeando esses jogos, nossa problemática pode ser demonstrada historicamente de acordo com Kuri, Hargreaves e Valença (2000), quando ensinam que em alguns países as mulheres prostitutas sofriam a ação de

signos e símbolos por serem obrigadas a usar cores distintivas como o vermelho, para não serem confundidas com outras mulheres. Em outro âmbito, a medicina na Idade Média, demarcava os leprosos que só podiam andar com sinos presos ao corpo, de forma a anunciarem sua presença mesmo à distância. Em alguns casos até o século passado as pessoas que haviam cometido delitos considerados graves eram, algumas vezes, marcados com ferro em brasa, para carregarem para sempre a marca de sua culpa. Na Europa no século XVII, as prostitutas que eram pegas com soldados podiam ter as orelhas ou a ponta do nariz cortada. Em países do Oriente, até hoje cortam-se a mão direita dos ladrões.

Frente a este estigma de demarcação corporal como forma de (in)exclusão Todorov (2003), distingue três eixos que situam a problemática da alteridade nesses casos. Primeiramente, no plano judicativo e axiológico, entra em questão a bondade ou a maldade do outro, o gostar ou não gostar, se é igual ou se é inferior. Em segundo, explicita um plano praxeológico, em que a alteridade varia entre as dúvidas de adotar os valores do outro ou impor a própria imagem, contando ainda com a opção da indiferença. Havendo por último, o plano epistemológico, no qual gradativamente, por meio da convivência – pacífica ou não – o outro vai se desvendando como um objeto conhecido: seus hábitos, valores, interesses etc. Tal episteme pode servir positiva ou negativamente aos dois primeiros eixos. Sendo que, nos três planos temos como elemento determinante, o corpo do outro, o nosso próprio e de algum terceiro que vivenciam complexos de inclusão e exclusão.

Não são raros os sujeitos que se emvergonham de sua autoimagem corporal. Bem como não são poucos aqueles que emvergonham o outro ao julgar a aparência do outro. O trato destinado ao obeso, baixo, estrábico, manco, portador de deficiência em geral, negro, branco e tantos outros que estão na ordem do dia, remonta uma certa antropologia evolucionista e liberal pertencente à segunda metade do século XIX (BOAS, 2004), que pode ser enquadrada no plano negativo dos três eixos da alteridade, que propõe Todorov (2003), tal como citamos acima. Lugar comum na antropologia hodierna, a crítica da noção evolucionista desloca o corpo do lugar dos signos de superioridade e inferioridade das raças e dos povos, para o lugar da diferença.

Martins (1954) lembra que a antropologia darwinista centrou suas interpretações acerca do outro – outros povos – nos caracteres anatômicos: estatura, forma e capacidade dos crânios, estrutura dos cabelos e a cor da pele como parâmetros para organizar um sistema científico explicativo das raças naturais, que justificasse o escravismo e os genocídios.

Entretanto, questionada essa perspectiva pela antropologia do século XX com Lévy-Bruhl, Boas, Mauss e Lévy-Strauss, a lógica darwinista se mantém organizando a alteridade no campo endógeno das sociedades modernas e ocidentais. Conquistado pelo mito do “bom selvagem” estimulado pelo pensamento de Rousseau, o homem moderno e urbano passa a enxergar negatividades nas diferenças existentes em sua própria sociedade. O negro já integrado e os indígenas já considerados brasileiros, misturados e agentes da paradoxal vida moderna que luta contra os medievalismos, passam a ser admirados no plano teórico de sua ancestralidade diacrônica, mas subsumidos nas diferenças e desigualdades sincrônicas dinamizadas pela lógica dos grandes centros, sempre divididos em centro e periferias, condomínios e favelas, clubes privados e praças públicas, negros e brancos, pobres e ricos.

Em outros termos, o darwinismo social é uma extensão da história natural dos homens, a qual a antropologia de Boas (2004) rechaçou cientificamente. As relações sociais são naturalizadas de modo a configurar o mito do “bom selvagem” corrompido pela vida em sociedade, no interior da urbanidade como sendo uma “selva de pedra”. Os edifícios são as árvores e os andares mais altos são as copas onde se encontram os “frutos mais ricos”. O nível da rua fica reservado aos animais rasteiros que enfrentam a irregularidades do terreno, derivadas de uma má administração pública que não cuida dos passeios e do asfalto. Os homens-macacos que ainda necessitam utilizar a rua para trafegar, mesmo que no interior de seus carros de luxo, não se comparam àqueles que conseguiram a liberdade dos pássaros, por meio de aviões, jatinhos e helicópteros. Ora, é assim que se opera o eixo judicativo da antropologia etnocêntrica que avalia o outro pelo grau de suas tecnologias, isto é, de suas extensões corpóreas que ajudam o homem em sua inclinação à transcendência física (SÉRGIO, 1999).

Entretanto, a transcendência tecnológica tem seu preço negativo. Na economia de energia corpórea se originou um superávit primário do corpo primitivo, gerando um déficit na qualidade e potencialidades do corpo enquanto tecnologia do espírito por excelência. Ou seja, no que tange a questão da obesidade, à qual foi gerada como resultado do darwinismo social norte americano, é comum observar garotos obesos se queixando nas aulas de educação física tradicional, mas satisfeitos pela nova educação física que preza pela matéria estática em prol da transcendência midiática que leva virtualmente o corpo às distâncias mais longínquas.

Por um lado é o físico atlético e ginástico com alto desenvolvimento técnico e estético que o método natural de Herbert (2003 apud SOARES, 2003)

observa com deslumbre entre os povos primitivos, segundo a antropologia rousseana do mito do “bom selvagem”. Por outro, a civilidade desses últimos é julgada com respeito às tecnologias que podem diminuir os esforços físicos dos homens: um machado de pedra diante de um machado de ferro enquanto uma tecnologia primitiva da moto-serra determina o olhar do homem moderno sobre os selvagens, da mesma forma que já no interior da modernidade a posse do martelo e do prego em face da posse da furadeira elétrica e do parafuso, pode determinar os limites entre o popular e o burguês.

De tal modo, não podemos esquecer Marcel Mauss (2003) quando, de certa forma, expõe a complicação em expor a distância entre um “martelo de pedra” e uma “furadeira elétrica” como simples diferença, em face da antropologia evolucionista e do darwinismo social que encara o mesmo fato como critério de inferioridade e superioridade, respectivamente. Nesse sentido, refletindo sobre uma educação moderna, percebe-se que os corpos que se desviam dos padrões de uma normalidade utilitária não interessam para aquém das paixões dos antropólogos: a técnica e a tecnologia são dados primitivos de uma evolução.

O “MEU” CORPO DO “OUTRO”: O “CORPO NOSSO”

O modelo elitista – darwinista e evolucionista – de corpo acima citado atinge seu cume na contemporaneidade com as mensagens do *mass media*. Segundo os estudos de Inkeles (1981, p. 141), a “ampla difusão dos meios de comunicação de massa é um dos melhores indicadores de desenvolvimento econômico avançado”. De outro modo, mesmo que infinitamente discutível “muita gente acredita que se pode facilmente mobilizar um grande volume de evidência para provar que, com um aumento da exposição aos meios de comunicação de massa, os homens podem se tornar mais modernos.” Principalmente, se avaliarmos os chamados programas televisivos, tal como o *Big Brother Brasil*,¹ onde os participantes são selecionados segundo suas qualidades referentes a um padrão estético que implica na retomada e sustentação do darwinismo natural e social, pois seus corpos expressam as qualidades da força e da destreza, acabando por estimular o público, não só a um ideário de beleza, mas também à tecnicidade e à sexualidade.

¹ O *Big Brother Brasil* é um programa televisivo apresentado pela rede globo onde um grupo de pessoas – de igual número em ambos os sexos – são confinados em uma casa e vigiados por câmaras 24 horas por dia. A cada semana, sob toda uma regulamentação do jogo um sujeito é eliminado da casa.

O corpo, portanto, se apresenta desde sempre como um dado cultural já estabelecido tal como o interpretante dinâmico da teoria semiótica peirceana. Nesse sentido, o corpo é o verdadeiro intérprete das telenovelas e dos *reality shows*, onde dialogam, convergem e divergem inúmeros outros signos. Por exemplo, muitas vezes a personagem do homem belo – galã – tenta unir em sua corporeidade um complexo de signos sociais, culturais, políticos e econômicos expressos em forma de gestos, falas, posicionamentos ante aos outros, a si mesmo e a situações diversas, sempre tentando convergir partes contraditórias de um corpo quase esquizofrênico que se anula como refém para seguir as ordens de um plano diretor que constitui a trama novelesca cujo objetivo é imprimir algumas insígnias nos telespectadores “sem” ancestralidade, acerca do que seja o ideal do “bem viver”.

Em pano de fundo ou em primeiro plano, sobre a constituição do sujeito, Lévy (1996, p. 57) menciona a existência de comunidades vivas que “estão sempre presentes no menor de nossos pensamentos, quer elas forneçam interlocutores, instrumentos intelectuais ou objetos de reflexão.” Sendo mais radicais nessa reflexão, a depender do grau de contato que cada sujeito estabelece com os signos do *mass media*, maior é a chance de ele não pensar coletivamente, mas certamente da comunidade pensar em seu interior. Consiste essa noção na constituição do Grande Outro, tal como ensina Lacan (1985).

Em publicação anterior Silva (2007), discutiu os imbricamentos entre a constituição do sujeito em seu complexo mapeado conceitualmente pela noção psicanalítica de Outro e de Ideal-do-Eu. Ligeiramente, para logo seguirmos com os propósitos deste texto, importa saber que o sujeito é a própria trama ou o próprio drama vivido na primitividade da matéria corpórea onde o real se inscreve e a realidade emerge, em termos de demanda e desejo do Outro. O Ideal-do-Eu está para a demanda, assim como o desejo está para a sublimação. O primeiro, na menção de Freud (1976, p. 101) implica a repressão e o segundo uma saída econômica para atender às demandas sem repressão.

A saída via Ideal-do-Eu, ou seja, por meio da demanda do Outro, significa sacrificar a matéria e o Eu no cumprimento de ordem impossível, cujas insígnias nunca são apresentadas de modo completo, por sempre lhe faltar algo para atingir a perfeição. Nesse ponto, tudo que está fora da demanda se torna proibido, pois sua dedicação ao Outro não pode ser traída, de modo a se abrir a outros objetos tramados que possam lhe significar, abrindo-lhes os sentidos.

Desta forma, cabe repensar o corpo como fator de exclusão e de inclusão, na medida em que, antropológica e historicamente, ele sempre se constituiu

enquanto um complexo de imagens – insígnias – que são utilizadas pelos mecanismos de poder e de ideologias sócio-culturais-econômicas, como um meio de se capturar o sujeito para aprisioná-lo e controlá-lo em alguma posição rígida e imutável, estabelecendo uma – suposta – essência em sua aparência material. Como Freud (1976, p. 41) alertou na construção de seu paradigma: “O ego [eu] é antes de mais nada (sic) um ego corporal, não apenas um ser de superfície mas ele próprio a projeção de uma superfície.” Em última instância, o eu é “derivado de sensações corporais, principalmente das que nascem da superfície do corpo ao lado do fato [...] de representar a superfície do aparelho mental.”

Sob essa ótica, ao refletirmos sobre os processos de (in)exclusão, vislumbramos a constituição de estigmas capazes de significar o outro para o eu ou sujeito, tal como Hitler fez com os judeus, ao obrigar que estes vestissem faixas em seus braços. Assim, podemos identificar aspectos que estruturam relações de poder na medida em que atribuem valores negativos, positivos e indiferentes às diferenças e desigualdades, dimensionando-as simbolicamente como inferior, superior ou indolente. Foucault (2001) menciona que o corpo passa assim a ser dominado por inúmeros signos que exercem sobre ele relações de poder em forma de coerção, controle e cuidado: formatando, corrigindo e imprimindo certo número de qualidades a serem seguidas e até mesmo desejadas.

Lembrando que o corpo nos textos foucaultianos aparece sob três perspectivas básicas: a primeira ao nível das coerções físicas, a segunda no plano do controle discursivo e a terceira vinculada ao discurso social do cuidado que retroage sobre a noção do cuidar de si mesmo, onde a coerção, o controle e o cuidado agem desde o interior. Em tempos hodiernos, contando com o princípio da descontinuidade histórica ao qual Foucault (2004) sempre se refere, não mais devemos fixar a figura do líder, mas sua pulverização nos veículos discursivos de massa que tomaram seu lugar, de modo que a questão do Ideal-do-Eu se torna cada vez mais eficiente e necessária, não só como instância psíquica ontológica particular, mas principalmente no que concerne aos agenciamentos de poder de um certo pensamento coletivo que se pretende hegemônico.

Hoje podemos pensar, em grande sentido, que o corpo se transformou no objeto do mercado capitalista, já que os fundamentos discursivos desse aplicam-se na exigência da experimentação. Ao mesmo tempo em que o corpo experimenta uma roupa, um perfume, uma maquiagem... enfim, a configuração material de uma imagem que implica um ideal, ele está sendo experimentado pelo produto e pelo sistema que produz o mesmo. Para Bastide (1979, p. 52), no capitalismo, existe a regra da aculturação planejada que continua sendo

a necessidade de “prever os efeitos das novidades introduzidas tanto na psique dos indivíduos quanto na coesão do grupo.” Lembrando novamente os três eixos de Todorov (2003, p. 270), só que agora pensando de modo invertido.

No plano epistemológico, os objetos de consumo aliados a inúmeros discursos, produzem efeitos nos sujeitos, que se transformam em saberes acerca das causas e das razões que nos determinam enquanto sujeitos históricos, antropológicos e sociais. Atrelado a isso se manifesta o plano praxeológico, em que a alteridade varia entre as dúvidas de adotar os estigmas que vêm do outro ou buscar a produção – subversão – da própria imagem, contando ainda com a opção da indiferença. O eixo judicativo se desloca de suas possibilidades maniqueístas, para correr sobre os trilhos das “leis” do gosto: gostar ou não gostar.

Refletindo sobre os complexos simbólicos que esses processos podem envolver, Bourdieu (1998) esclarece que os julgamentos que pretendem aplicar-se à pessoa em seu todo levam em conta não somente a aparência física propriamente dita: para nós, o *Leib* do *Korper*. Mas se considera sobretudo, o corpo socialmente vestido e modelado por meio de adereços como roupas, cosméticas e as maneiras de conduta, construindo um certo saber através das taxionomias sociais, portanto lido como sinal da qualidade e do valor da pessoa, que podem se reverter em mecanismos ou símbolos de exclusão e inclusão em determinados grupos restritos e até mesmo em âmbitos mais gerais da sociedade globalizada.

O *héxis*² corporal é assim, o suporte principal de um julgamento de classe que se ignora como tal, quem sabe por que justamente os mecanismos coercitivos dos quais falou Michel Foucault em sua teoria sobre a sociedade disciplinar, foram substituídos por operações simbólicas, evitando o que Bastide (1979) chamou de aculturação forçada e destrutiva.

SIGNOS CORPORAIS DA (IN)EXCLUSÃO: ABORDANDO A QUESTÃO DA DEFICIÊNCIA

Nosso pensamento traçou até o momento, uma forma que transcende os aspectos anátomo-fisiológicos do corpo, para tentar compreendê-lo em sua dimensão vivida nos planos antropológico, histórico, social e psicológico.

² A *héxis* indica uma disposição incorporada – quase postural de um saber socializado. *Héxis* é o equivalente grego de *habitus*.

Nesse sentido, a antropologia leva em consideração os dados da psicologia, por perceber aí uma relação de contiguidade entre mente – ou sistema de pensamento – e corpo, tanto o *Korper* quanto o *Leib*. O corpo que compra a imagem da beleza impressa no corpo do outro ou de vários pequenos outros que ocupam, cada qual, de modo figurado alguma qualidade do líder. O belo passa a ter valor simbólico no mercado material. A idealização do belo é materializada e os corpos que dela se aproximam gozam de maior valor mercadológico enquanto objetos, isto é, corpos sem mão-de-obra. O corpo objeto sucumbe o corpo sujeito ou o exalta quando representado pelo eu narciso, e a moral ou vergonha corporal muitas vezes “desnuda” frente o mercado, ou senão se transforma em mais um signo fetichizado a ser experimentado no corpo do outro, por meio de produções fantasiosas de uma certa casta perversão.

A pergunta que agora se apresenta de modo incômodo, é como ficamos diante daqueles que historicamente e socialmente vêm sendo estigmatizados pelos signos de exclusão? Em termos mais diretos, imersos no atual sistema capitalista, cujo produto mais comercializado; direta ou indiretamente, é o corpo, conforme as insígnias do etnocentrismo europeu, ou seja, branco e “perfeito”, qual nossa perspectiva sobre o negro, o analfabeto, o pobre, o deficiente etc.?

Hoje já se pode afirmar que em nenhuma outra época o sujeito em condição de deficiência foi alvo de tantas pesquisas e estudos, bem como nunca se esteve tão preocupado em inserir tais pessoas com tamanho empenho nas relações sociais. Isso não significa dizer que se chegou ao auge e que tudo já está conquistado; pelo contrário, sabe-se que ainda muitas coisas precisam ser aperfeiçoadas e modificadas.

Porém, aqui queremos alertar que muito do que acontece em relação aos complexos formados pela (in)exclusão, por exemplo, dos portadores de deficiência, se deve ao fato da *episteme* de cisão corpo/mente. Quando se fala em portadores de deficiência, o que se observa segundo Marques (2001) é uma forte tendência em se avaliar a deficiência somente sob o prisma biológico, passando o portador a ser tratado como um “doente”: uma pessoa fragilizada, sempre necessitada de assistência, por isso, digna de pena. Assim procedendo, as pessoas ditas “normais” reduzem os significados de normalidade e de adaptação para os padrões estéticos e os de produtividade – capitalistas – do corpo.

Para Sérgio (2003), continuamos deficientes numa sociedade corroída pela divisão estrutural entre classes. Não há pessoas deficientes, há pessoas diferentes. De educação especial, diz o autor, é bem possível que todos nós precisemos.

Afinal de contas, a mercantilização dos indivíduos, como produto da ampliação da utilização de categorias econômicas na atual conjuntura social, coloca o corpo como uma mercadoria que possui os atributos e as possibilidades de quaisquer dos bens produzidos na sociedade. Aqui vale a reflexão: na atual conjuntura neoliberal – fundada no lucro e pautada pelas leis de competição e mercado que geram seleção e exclusão – que valor possui um corpo em condição de deficiência no mercado corporal simbólico?

A inserção dos portadores de deficiência dentro da sociedade e suas relações é um tema que vem sendo merecedor de profundas análises por parte das mais variadas áreas de estudo, haja vista que ao longo da história o homem sempre apresentou dificuldades nas relações com o diferente, nas relações que envolvem aqueles que se afastam dos padrões de normalidade – padrões estes estabelecidos pela própria sociedade.

Quando se fala em inclusão social – seja lá qual for seu segmento – é na unicidade e diferença que precisam estar fundadas as nossas bases de ação. Afinal, o homem normal, na menção de Carvalho (1999), é um homem hipotético – Ideal-do-Eu – estabelecido discursivamente com base na média aritmética de todos os homens que à partida são diferentes. Sendo que, de portador de alguma deficiência – diferença – traz algum estigma físico construído a partir da história, estigma esse que lhe nega, muitas vezes, a possibilidade de ter acesso a diversas relações de cunho social. Assim, a grande maioria das pessoas em condição de deficiência se limita a um mundo a parte não porque seja incapaz de se relacionar com os outros, mas porque as relações sociais usurpam deles esse direito. A inclusão nos mais variados segmentos sociais é tão importante para as pessoas portadoras de deficiência quanto para as pessoas ditas “normais” ou “ideais”.

Sob esta óptica, a inclusão das pessoas em condição de deficiência não se trata apenas de aceitar um diferente em nosso meio. Esta, segundo Forest e Pearpoint (1997), é a menor parte do quebra-cabeça. Trata-se de como nós lidamos com a diversidade, a diferença, quando engessados pela nossa moralidade. Inclusão não significa dizer que somos todos iguais. Mas, pretender uma celebração de nossa diversidade e diferença com respeito e gratidão ao outro, que por ser diferente de mim, me torno diferente dele, por princípio. Não sendo à toa, quanto mais diversidade, mais rica a nossa capacidade de criar novas formas de ver e de ser o/no mundo, reconstruindo nossos corações por meio de instrumentos que possibilitem a sobrevivência da humanidade como uma família global.

O olhar o diferente depende da posição relativa daquele que percebe e daquele que é percebido, e do grau em que os esquemas de percepção e apreciação postos em ação são conhecidos e reconhecidos pelos envolvidos. Uma das funções sociais da escola – e da educação de modo geral – neste sentido, é a reflexão e a (re)significação das lentes que focam os olhares sobre os diferentes e as diferenças.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. *Antropologia aplicada*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- BOAS, Frans. *Antropologia cultural*. Tradução Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. Escritos de Educação. In: NOGUEIRA, Mendes Afranio; CATANI, A. (Org.). *As categorias do juízo professoral*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 185-216.
- CARVALHO, Jorge Vilela C. O acto diferente e seu significado. In: SÉRGIO, Manoel. (Org.). *O sentido e a acção*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. (Coleção: Epistemologia e sociedade)
- FOREST, Marsch; PEARPOINT, Jack. Inclusão: um panorama maior. In: MANTOAN, Maria Teresa Egler, *A integração de pessoas com deficiência: contribuições para uma reflexão sobre o tema*. São Paulo: Memnon, 1997. p. 137-41.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- FREUD, Sigmund. Psicologia de grupo e análise do eu. In: _____. *Obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 18. Edição standard brasileira.
- _____. O eu e o id. In: In: _____. *Obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 19. Edição standard brasileira.
- HERBERT, Georges. *Le code de la force*. Paris: Vuibert, 1911.
- INKELES, Alex. *Tornando-se moderno: as transformações individuais ocorridas em seis países em desenvolvimento*. Tradução Regina Heloísa Ribeiro Perez e Vera Maria Moyna. Brasília: Editora da UNB, 1981.
- KURI, Lorelai; HARGREAVES, Lourdes; VALENÇA, Máslova Teixeira. *Ritos do corpo*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2000.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1996.

- MARQUES, Luciana Pacheco. **O professor de alunos com deficiência mental: concepções e prática pedagógica.** Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2001.
- MARTINS, Oliveira. **Elementos de antropologia.** Lisboa: Guimarães & Cia, 1954.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia.** Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MONDIN, Battista. **O homem: quem ele é? elementos de antropologia filosófica.** São Paulo: Paulus, 2003.
- SÉRGIO, Manuel. **Alguns olhares sobre o corpo.** Lisboa: Instituto Piaget, 2003. (Coleção: Epistemologia e sociedade)
- _____. **Um corte epistemológico: da educação física à motricidade humana.** Lisboa – Portugal: Instituto Piaget, 1999. (Coleção: Epistemologia e sociedade)
- SILVA, Renato Izidoro da. **Psicanálise e educação: vias para subversão do sujeito. Inter-Ação.** Revista da Faculdade de Educação, Goiania, v. 32, n.1, jan./jun. 2007.
- SOARES, Carmem Lúcia. **Georges Hébert e o método natural: nova sensibilidade, nova educação do corpo. Revista Brasileira de Ciências do Esportes,** v. 25, n. 1, p. 21-39, set. 2003.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro.** Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.