

Naturismo e identidade

Eduardo C. Oliveira

Introdução

No romance “A Insustentável Leveza do Ser”, Milan Kundera conta a estória de um casal fictício, Tereza e Tomaz, que viveu o período do pós-segunda guerra mundial de invasão soviética na então Tchecoslováquia. Quando criança Tereza sofrera maus tratos e humilhações de sua mãe que descontava nela a mágoa de ter sido abandonada pelo pai da primeira. A mãe andava pela casa nua com as janelas abertas, chocando e envergonhando Tereza que por sua vez não tinha direito à privacidade de sua própria nudez nem dentro do banheiro. Sua mãe dizia que o mundo era um vasto campo de concentração de corpos, sendo um igual ao outro, com almas invisíveis.

Mais tarde, sofrendo por conta da infidelidade do marido Tomaz, Tereza começa a ter pesadelos nos quais marchava nua ao redor de uma piscina com um grupo grande de outras mulheres também nuas. No sonho, Tomaz ficava pendurado no teto fazendo-as cantar e flexionar o joelho. Quando alguma delas falhava, atirava com uma pistola. O autor explica-nos que para Tereza o horror era ter de marchar nua com outras mulheres, pois isso remetia ao trauma sofrido quando sua mãe não lhe dava direito à vergonha; ela não tinha razão para esconder algo que existe em milhões de cópias idênticas. No mundo de sua mãe todos os corpos são o mesmo e marchando em fila. Desde criança Tereza aprendera a ver a nudez como um sinal de uniformidade de campo de concentração, de humilhação e de falta de privacidade. O horror era ainda agravado pelo fato de as outras mulheres terem de cantar e de se regozijarem com isto. Não só seus corpos eram idênticos e identicamente nulos mas a falta de diversidade era celebrada bem como a morte iminente, o que lhes conferiria a “mesmice absoluta”, apontada por Kundera.

Esta passagem tirada de um obra de ficção serve para apresentar a discussão proposta por este trabalho. O conflito vivido pela personagem em seus sonhos remete a uma série de ambivalências, imprecisões e complexidades que encontramos ao nos depararmos com a tentativa de compreender a questão da identidade na sociedade atual. A prática do naturismo/nudismo, com sua variedade de concepções e normas, serve assim de base para uma investigação dos limites das afirmações vigentes sobre o processo de estabelecimento e apreensão de identidades, processo este tão discutido e analisado como determinante na caracterização dos novos tempos.

O naturismo/nudismo desse modo pode ser entendido como um fenômeno vinculado a uma busca de definições e modelos para se agir e pensar quando certezas e verdades perderam seus valores absolutos, sujeitando-se a constantes questionamentos. Quando a concepção naturista/nudista promove um contato maior com a natureza e a nudez comunal, que traria o compartilhamento do humano em sua natureza pura, uma determinada forma de entender o que somos está sendo proclamada em detrimento daquela que pretende resguardar a modéstia e o pudor através das roupas. A revisão de valores que o naturismo/nudismo traz, no entanto, não deve ser encarada simplesmente como uma tomada de posição no mundo a partir de uma reflexão elaborada por seus agentes. Se encararmos pelo aspecto da formação de um estilo de vida, ocorre uma iniciativa de formação de um grupo “não-vestidos” num contexto social mais amplo de “vestidos”, mostrando como no nudismo ocorre a ambivalência presente em todo processo de formação de identidades onde é concomitante a tentativa de assemelhamento e de diferenciação e distinção. Todos somos nus mas há uma apropriação desta condição para provocar um deslocamento dentro da sociedade em termos de significado desta nudez.

O sonho descrito no romance de Kudera introduz alguns aspectos que a nudez pode conter em sua complexidade. A nudez e a morte, no sonho, se assemelham. Ambos são a perda da individualidade, a igualdade absoluta a que todos nós inexoravelmente nos submetemos. A ambivalência destes dois conceitos, de nudez e de morte, levam à exigência de uma maior elasticidade do conceito de identidade, que se baseia na busca de afirmação social e de reconhecimento compartilhamento de hábitos e gostos de indivíduos de determinado grupo, e de outro lado no anseio do indivíduo de ser “diferente”. O corpo nu e a morte deste corpo servem como denominador comum do humano. Mas seríamos nós capazes de aceitar a morte? Falar, discutir nos traz realmente consciência dela? E a nudez, seríamos capazes de nos vermos totalmente despidos, tanto quando nos despimos ou quando vemos alguém despido? Estas perguntas contêm em si a complexidade de conceitos que dependem de uma significação, que faz com que toda e qualquer concretude leve a uma reformulação quando se adota um outro ponto de vista. O valor e significado tanto da nudez quanto da morte dificilmente podem ser reduzidos aos seus aspectos físicos. Daí a importância de entendermos o significado(s) simbólico que o corpo - lugar e imagem da nudez e da morte - adquire em contextos diferenciados.

Edgar Morin (1997) e Freud (1915) questionavam se realmente podemos saber que morremos. O homem se diferencia dos animais por ter consciência da morte e também por isso precisar negá-la. Quando pensamos no naturismo, a pergunta de se realmente podemos ficar nus e tomar plena consciência de nossa nudez vem à tona. Estaria a consciência do corpo ligada à consciência da morte a qual ele seria portador?

Na passagem bíblica de Adão e Eva, a maçã traz a vergonha pela consciência do corpo e da sua nudez. Talvez possamos relacionar este saber sobre o corpo como parte da condenação à finitude. A rejeição à nudez do corpo pode estar ligada à negação da morte, esta implícita no corpo nu pois este é nudez da carne, da matéria, o envólucro do indivíduo que envelhece e morre. É preciso vesti-lo para recheá-lo de alma e individualidade. No individualismo moderno, o corpo com suas doenças e perecimento se tornou uma ameaça à razão e ao âmbito individual da morte, daí a preocupação com sua higiene e saúde e adoração à sua juventude. Há o receio da castração contida na idéia da morte, que se torna insuportável como anulação da individualidade atrelada ao corpo. Alguns tópicos sobre estes conceitos tornam-se então necessários.

O corpo

O corpo está na moda. Não qualquer corpo, mas principalmente aquele que transmite mensagens de vitalidade. É difícil abrir uma revista em que não haja referência. A mídia dá acesso a um corpo ideal com qual se pode sonhar. Um corpo sedutor, modelo de identificação (Travaillot, 1998) e base de imposições estéticas sobre a maneira como percebemos nossos corpos. Do vestuário aos usos do corpo, um ideal social sempre serviu de modelo a ser correspondido. Assim, o corpo sempre foi modelado e construído culturalmente (Le Breton, 1990, 1991 a) . Na visão de Perrot (1984), o corpo seria um produto social, cultural , histórico, portador de signos mudando constantemente de significado e aparência. De variadas maneiras cada sociedade em determinada época marca, modela-o, regulando sua definição a partir de uma visão de mundo. O corpo feminino teve sua condição de beleza dependendo dos cânones diferentes ao longo da história. O mesmo acontece com o masculino, que pode mudar sua imagem de acordo com os grupos sociais nos quais ele se forma, mostrando que os esforços por emagrecer ou engordar obedecem a imperativos sociais.

No século XX, a partir dos anos 60, um novo imaginário corporal começa a ganhar um público cada vez maior. A generalização da preocupação com a saúde e higiene, que se juntam aos imperativos estéticos, terdem a centrar o olhar sobre o corpo, enquanto a angústia diante da doença e da morte se difundem. Novas exigências são veiculadas, tocando um número cada vez maior de indivíduos. Le Breton (1991b) fala sobre uma paixão repentina pelo corpo. Cada vez mais por seu corpo 'objeto de saúde' (Baudrillard, 1970) que o indivíduo passa a falar, a ser julgado e portanto a se auto-identificar.

Compreender as transformações sucessivas demanda a indagação sobre os atores envolvidos no processo de formação de modelos. A mídia e a publicidade têm um papel crucial. A mensagem que veiculam é portadora de representações e valores aos quais os indivíduos tendem a se conformar. Este indivíduo, que desde a metade do século passado parece ter se libertado do constrangimento e de auto-controles interiorizados, por outro lado, na visão de Travaillot (1998), participaria de um processo de civilizador semelhante ao descrito por Norbert Elias (1973). Ao invés de haver exigências sociais ditadas de maneira autoritária, o indivíduo exerceria sobre si mesmo um auto-controle e auto-constrangimento ainda maiores. Daí a importância de se compreender os significados sociais do constrangimento de se estar nu e de se estar vestido.

O corpo nu

Categorias de vestir e nudez estão ligadas a uma fundamental ambiguidade sobre a natureza da existência humana, sendo por isso usados como índice para definir a última, bem como seus 'outros' e hierarquias. Barcan (2004) afirma que por sua suposta 'naturalidade', a nudez tem sido uma poderosa metáfora para dividir os seres humanos em categorias, e mais fundamentalmente o não-humano do humano em tipos como civilizado e selvagem. A nudez é 'natural' mas natureza é um termo ambíguo pois o estado natural é de fato não natural, se aceitarmos que nunca houve sociedade em que o corpo tenha permanecido totalmente sem roupa, decoração ou adorno. Humanos podem ser naturalmente nus, mas usamos roupas para nos diferenciarmos dos animais e uns dos outros. Dependendo se pensamos no humano como essencialmente nu (verdade 'natural') ou como se vestido (verdade 'social') (Idem, 2004), a nudez pode ser um estado nobre ou degradado pois seus significados são estruturados por tradições religiosas, simbólicas e visuais que podem ser positivos ou negativos.

Há muitas conexões obviamente entre a nudez, o sexo e o erotismo. No caso da cultura do consumo por exemplo a nudez muitas vezes opera como signo de sexo, mas se traçarmos as conexões entre nudez e sexo, vemos que o último tem muito de sua complexidade ligada a questões como a formação e regulação de identidades, tanto individual como coletiva, como a de masculino e feminino por exemplo. O corpo nu é um lugar de ambivalência e abstratamente suas regulações sobre seus sentidos dependem do igualmente ambivalente sentido do humano.

Há um sentido geral que liga a nudez à universalidade, o que se pode deduzir como uma parte advindo da literatura popular, mítica ou folclórica tais como Adão e Eva e Lady Godiva. É claro que o fato de todo ser humano ter um corpo nu leva a fantasias de universalidade. Mas o uso da nudez como signo de humanidade universal é altamente significativo culturalmente e portanto ainda aberto a debate.

Porém, a nudez não é só uma metonímia de sexo, estando muitas vezes conectada a questões morais, teológicas e filosóficas. Ainda segundo Barcan (2004), a passagem de Adão e Eva pode ser lida como uma parábola sobre o nascimento simultâneo de várias coisas que já foram imaginadas para definir identidade humana (mortalidade, pecado, auto-consciência, diferença de Deus, conhecimento) ou sociedade humana (necessidade de roupa), sempre no sentido de lamento de separação e perda. A estória sugere através de metáforas que corpo conhecimento e categorias do humano (como gênero, posição e idade) estão intrinsecamente conectadas. A nudez e o sexo são ligados, mas sexualidade é algo imerso em amplas questões sobre subjetividade, poder e identidade.

Talvez essa ambivalência tenha, como analisa Perniola (1989), duas tradições metafísicas distintas como influência no mundo moderno ocidental. Uma, a judaica, vê a divindade transcendental como vestida ou velada, e portanto a nudez como perda ou distanciamento de Deus. A outra, a grega, representada na metafísica platônica e nos esportes olímpicos e esculturas, via a nudez como o estado da figura humana ideal. Apesar da complexidade de ambas, Perniola afirma que o intercruzamento provocaria a afirmação de uma nudez ambígua e multivalente, tanto como metáfora como estado físico. Por isso, esta multivalência, especialmente sua associação com o 'grau zero' do humano, tornou a nudez uma categoria importante na busca de definições que seria próprio do humano.

Nudez e morte

Barcan (2004), ao discutir a relação entre o corpo nu e a morte, cita Bakhtin (1984) para falar da visão pré-moderna de morte, onde esta não seria encarada como fim mas como parte do ciclo nascimento-vida-morte, simbolizado pelo corpo grotesco que, como a terra, engole e renova. Esta visão ambivalente da morte, que engloba o 'fato' cristão de a morte nascer com o pecado e a vergonha de Adão e Eva e de também representar o reencontro com Deus, pode ser estendida para o nudismo e a nudez bem como para a questão da identidade. A morte não pode ser encarada como algo necessariamente ruim, pois possui apelo enquanto confere valor à vida. Nem tampouco podemos evocar uma pureza incondicional do corpo humano nu – como intencionam os nudistas – ao se tentar anular a sua conotação negativa de pecado ou crime.

Freud demonstra que o homem primitivo possuía uma posição contraditória frente à morte, de um lado levando-a a sério e de outro negando. A morte do inimigo era encarada inversamente à forma como encarava a sua própria. A morte do inimigo lhe interessava e ele a amava. Já a sua própria era tão irrepresentável e irreal como para nós hoje.

O homem primevo assumia uma atitude notável em relação à morte. Longe de ser coerente, era, na realidade, altamente contraditória. Por um lado, encarava a morte seriamente, reconhecia-a como término da vida, utilizando-a nesse sentido; por outro, também negava a morte e a reduzia a nada. Essa contradição surgia do fato de que ele assumia atitudes radicalmente diferentes para com a morte de outras pessoas, de

estranhos, de inimigos, e para com sua própria morte. Não fazia qualquer objeção à morte de outrem; ela significava o aniquilamento de alguém que ele odiava, e o homem primitivo não tinha quaisquer escrúpulos em ocasioná-lo. (Freud, 1915, p.302).

A questão do reconhecimento e negação da morte também vamos encontrar em Morin (1997). Ao descrever a passagem do estado de natureza para o de homem, Morin levanta a afirmação de que a sepultura, ou seja, a preocupação com a morte é tão denotativa da caracterização do humano como as ferramentas de sílex. A sepultura é uma revolta contra a morte, em que o homem demonstra uma *"universalidade da crença na imortalidade"*.

Morin com isso reconhece o conflito apontado por Freud, dizendo que:

existe, portanto, uma consciência realista da morte incluída na noção pré-histórica e etnológica de imortalidade: não a consciência da "essência" da morte, esta jamais foi conhecida e jamais o será, pois a morte não tem "ser" ; e sim da realidade da morte ; se a morte não tem "ser", no entanto é real, acontece ; depois esta realidade vai encontrar seu nome exato : ao mesmo tempo em que se pretende imortal, o homem se chamará de mortal. (Morin, 1997, p.26).

Se Freud acredita que não teríamos nada contra a morte se ela não pusesse fim à vida, o que possuímos de forma singular, Morin demonstra que o reconhecimento da morte e a crença na imortalidade implicam mesmo assim num "horror" da morte. Este horror, como pensa Freud, só surge relativo à morte de pessoas próximas mas não à do inimigo, sendo portanto um horror à perda da singularidade. Então :

O caráter categórico, universal da afirmação da imortalidade está em relação com caráter categórico, universal da afirmação da individualidade. Portanto, é a afirmação da individualidade que comanda de modo ao mesmo tempo global e dialético a consciência da morte, o traumatismo da morte, a crença na imortalidade. (Ibidem, p.35).

A dor que a morte de outra pessoa provoca só existe se a individualidade do morto estiver presente e reconhecida. Portanto, quanto maior a proximidade que singulariza-o maior é a dor. A morte anônima nem tanto. A morte de um chefe de estado ou de um artista famoso pode provocar mais dor que a de milhares de pessoas num terremoto distante.

Assim, o terror da decomposição também pode ser entendido como o medo da perda da individualidade (Morin, 1997) . Nesse ponto faz-se necessário explicar o que Morin chama de *triplo dado antropológico* baseado no traumatismo da morte, na consciência da morte e na crença na imortalidade.

O traumatismo da morte é a chave da questão. Ele demonstra o conflito entre o reconhecimento da morte real e a aspiração à imortalidade. A consciência da morte, por ser realista, apresenta-se como um fato perturbador, capaz de provocar o trauma da perda da individualidade. Traumatismo e realismo se combinam.

...quanto mais o homem descobre a perda da individualidade por trás da realidade putrefatória de um cadáver em decomposição, mais ele fica "traumatizado"; e quanto

mais ele é afetado pela morte, mais descobre que ela é perda irreparável da individualidade. (Ibidem, p.35).

A consciência da morte física, então, depende da existência de uma singularidade do cadáver e do traumatismo correlacionado. Quanto maior a afirmação da individualidade, maior será o traumatismo. “A individualidade que se afirma contra a morte”(Ibidem, p.35). Como produto, temos uma crença na imortalidade que projeta vida para além da podridão cadavérica.

Morin atrela em termos de universalidade as afirmações da imortalidade e da individualidade. A *consciência humana da morte* teria um caráter global, pois o traumatismo da morte, a consciência da morte e a crença na imortalidade estariam associadas desde as consciências mais arcaicas, sendo a afirmação incondicional do indivíduo uma realidade humana.

No entanto, Morin explica que o traumatismo da morte encontra-se relacionado à afirmação do grupo social. Quando este se afirma no íntimo do indivíduo, anula a presença traumática da morte. Da mesma forma, a projeção do indivíduo sobre a sociedade faz brotar novamente as angústias da morte. Nas sociedades arcaicas, o medo da morte é muito menos evidente do que nas sociedades mais evoluídas pois quando a sociedade envolve o indivíduo, e este reconhece-a em detrimento de sua individualidade, o terror da morte torna-se mais fraco.

Sobre a origem animal que o homem, com todas as suas tentativas de escapatórias sobrenaturais, Morin esclarece que o indivíduo :

Ele é homem, quer dizer inadaptado à natureza que carrega consigo, dominando-a e sendo dominado por ela. Esta natureza é a espécie humana, que, como todas as espécies evoluídas, vive da morte de seus indivíduos : o que nos deixa entrever não apenas uma inadaptação exterior, geral, do homem à natureza, mas uma inadaptação íntima do indivíduo humano a sua própria espécie.(Ibidem, 1997,p.55)

Assim, a consciência humana da morte constituiria uma ruptura, uma emancipação em relação à espécie. Colocando a consciência como um fenômeno da individualidade, Morin explica que o animal é ‘cego’ para a morte porque está adaptado a ela por estar adaptado à espécie. Esta cegueira no animal deve-se à sua imersão na espécie. A morte só existe enquanto perda da individualidade. Na ausência desta, a primeira se apaga.

Logo, se a lucidez diante da morte, que traumatiza e produz uma crença na imortalidade, é fruto da individualidade, e esta por sua vez é a superação da espécie, então o conhecimento da morte é algo aprendido, inato. A morte causa sempre surpresa e é vista como acidente, uma fatalidade e não uma necessidade. Se apresenta como ‘incrível’.

A irrealidade da morte rende uma discussão de princípios entre as posturas de Freud e Morin, posto que o primeiro afirma que o homem não crê na própria morte (Freud,1915) e crê na sua imortalidade, e o outro que o homem crê na imortalidade por se saber mortal. No entanto, Morin reconhece que a imortalidade no inconsciente seria uma ‘amortalidade’ (Morin, 1997), sendo anterior ao indivíduo e às crenças de sobrevivência. Se reconcilia com Freud

mostrando que a cegueira animal ainda sobrevive no indivíduo, que vive como se nem ele nem seus amados fossem morrer.

O conflito que a nudez e a morte provocam permeiam a formação de identidades, onde a ambivalência se expressa no binômio 'ser diferente' e 'ser igual'. Esta ambivalência, de buscar igualdade e diferenciação, estaria na base da modernidade que para Giddens traria a perda das tradições levando a uma auto-identidade calcada não mais na posição social mas na escolha individual, o que causaria uma ansiedade como uma das características dessa modernidade. Para Roberts (1999) também há o enfraquecimento das antigas estruturas e a falta de definição das antigas divisões. A globalização das relações econômicas e fluxos culturais e a difusão da tecnologia da informação (Featherstone, 1988) – cenário anterior fixado no local e no nacional – tornaram-se vulneráveis. Argumenta-se que a base econômica da vida contemporânea não se encontra mais na produção de bens materiais por negócios consolidados em indústrias e sítios específicos, mas sim concebidos em termos de fluxos de bens e serviços de valor simbólico (Lash and Urry, 1994). Nestas circunstâncias, sítios de companhias e ocupações e carreiras perdem sua solidez e o trabalho deixa de ser algo feito em tempos e lugares específicos. Outra consequência seria que nem sexo, idade ou ocupação, mesmo combinados, seriam capazes de produzir identidades, tornando o cotidiano da vida social frágil (Giddens, 1991).

No entanto, mais que nunca, a oferta industrial de bens e serviços com valor simbólico permite que as pessoas criem identidades com o que, onde, quando e como consomem (Featherstone, 1991). Segundo Bocoock (1993), o consumo agora afeta a maneira como se constrói e se mantém a noção do que se é e do se quer ser. Ao mudar seu estilo de consumo, o indivíduo poderia então esquecer sua antiga identidade e adquirir uma nova. Esta interpretação do consumo pode oferecer uma noção diferente daquelas que retratam os consumidores como passivos e manipulados. Ver a identidade como construída dota as pessoas de capacidade de escolher e criar por elas mesmas identidades modeladas através de bens e serviços disponíveis, gerados voluntaria, comercial ou publicamente.

De qualquer maneira, uma característica constante da sociologia que estuda o consumo é a idéia de que os indivíduos se identificam cada vez mais através do consumo. Quem elas pensam que são depende pelo menos em parte, do que elas são capazes e escolhem para consumir. A questão aqui então se refere a saber como pensar o naturismo como construção de identidade a partir da aceitação do consumo como fator crucial. Uma possível análise das bases desta construção não só precisa perceber a mudança qualitativa na condição do trabalho e sua força formadora de um sentimento de pertencimento. Como visto antes, a ocupação não daria mais conta da auto-percepção dos indivíduos, o que amplia a margem de influência não só do que se consome mas também das atividades realizadas e desejadas nos horários livres, fora do âmbito do trabalho, ou seja, de lazer. Na sociedade ocidental o lazer se tornou uma indústria forte e uma parte cada vez mais significativa da vida de seus membros mesmo que não se possa dizer que tenha erradicado ou nem mesmo

minimizado diferenças de classe, gênero ou idade, o lazer transformou a maneira como estas diferenças são expressas.

O naturismo se encaixa, entre outras, na categoria lazer, e se aceitarmos as perspectivas da recente discussão da sociologia do lazer de que este se tornou profundamente comercial e invadido por valores de consumo propagandeados e que servem a interesses comerciais, o naturismo escapa aos imperativos do consumo mas talvez por ser uma atividade de lazer, e por isso influenciado indiretamente pelo consumo, contenha elementos do processo de distinção social. A busca da afirmação da natureza humana na imagem do corpo nu praticada pelos naturistas remete primeiramente a uma tentativa de consolidação de um conceito do que é o humano, e portanto como devemos nos identificar, calcada na construção de um passado “natural” contendo um caráter positivo e supostamente inquestionável nos moldes de um dogma religioso.

Segundo, a apropriação de uma verdade que se vê e se mostra remete à uma estetização da vida cotidiana (Lash and Urry, 1994). O colapso das estruturas modernas teria levado a uma preocupação geral com beleza, aparência e prazeres que ultrapassariam os momentos de lazer e influenciaram na vida profissional, familiar e etc. Isto é um padrão que estimularia os conceitos de experimentação do lazer. As pessoas tornaram-se sensíveis ao design da mobília em casa e no trabalho bem como das embalagens dos produtos que compram ao construir posições sociais baseadas em seus estilos de vida e identidades, conseguindo assim não se confinar aos bens e serviços de lazer convencionalmente classificados. David Chaney (1996) argumenta que como os estilos de vida modelam nossa sensibilidade, e como a vida está estetizada, nos preocupamos constantemente com nossa aparência e com o significado das aparências das outras pessoas. Esta preocupação leva à sensação de que nossa identidade está constantemente em risco, o que torna possível experiências como o naturismo onde uma verdade estética sobre o corpo serviria de proteção a este risco.

Bibliografia

BAKHTIN, M. *Rabelais and His World*. Trans. Hélène Iswolski. Bloomington, IN : Indiana University Press, 1984.

BARCAN, R. *Nudity : A Cultural anatomy*. Oxford International Publishers, 2004.

BAUDRILLARD, J. *La Société de Consommation, ses Mithes, ses Structures*. Paris, Denoël, 1970.

BOCOCK, R. *Consumption*. London, Routledge, 1993.

CHANEY, D. *Lifestyles*. London, Routledge, 1996.

ELIAS, N. *La Civilization des Moeurs*. Paris, Calman-Lévy, 1973.

- FEATHERSTONE, M. *Post-modernism : Theory, Culture and Society*, vol.5, nos 2-3. London, Sage, 1988.
- FEATHERSTONE, M. *Consumer Culture and Post-modernism*. London, Sage, 1991.
- FREUD, S. *Nous et la Mort*. IN : *La Psychanalyse en Europe*, 1915.
- KUNDERA, M. *The Unbearable Lightness of Being*. New York, Harper & Row , 1984.
- LASH, S. and URRY, J. *Economies of Signs and Space*. London, Sage, 1994.
- LE BRETON, D. *Anthropologie du Corps et Modernité*. Paris, PUF, 1990.
- LE BRETON, D. *Representations du Corps, Espaces et Pratiques Sportives*. Sociologie de Pratiques d'Exercice corporel, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Laboratoire APS et Sciences Sociales, UFRSTAPS, 1991a.
- LE BRETON, D. *L'Homme en Miroir : Le Corps Alter Ego*. Sociologie de Pratiques d'Exercice corporel, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Laboratoire APS et Sciences Sociales, UFRSTAPS, 1991b.
- MORIN, E. *O Homem e a Morte*. Rio de Janeiro, Imago, 1997.
- PERNIOLA, M. "Between Clothing and Nudity". Trans. Roger Friedman. In *Fragments for a History of the Human Body. Part Two*. Ed. Michael Feher, with Ramona Nadaff and Nadia Tazi. New York, Zone, 1989.
- TRAVAILLOT, Y. *Sociologie des Pratiques d'Entretien du corps*. Paris, PUF, 1998.