



O ATO DE MALHAR: UM RITUAL DA CULTURA DO SACRIFÍCIO CONTEMPORÂNEA QUE CONDUZ O SOCIAL

Maria Christianni Coutinho Marçal¹
Sérgio C. Benício de Mello²

Resumo (5 – 10 linhas)

A cultura da técnica que impregna o cotidiano das pessoas, e a nossa sociedade, mediando: meios de comunicação, digitalização e Homem, é a grande comunicadora do culto ao corpo “próprio” contemporâneo. Como todo culto, este não está isento da sua porção sacrificial, desta forma, nosso objetivo, neste ensaio, foi propor uma reflexão e aproximação teórica em torno do ato de malhar [ritual da malhação] - amplamente divulgado pelos meios de comunicação como sendo um ato que gera saúde perfeita e um corpo “próprio” e que aprimora os vínculos sociais proporcionando aquiescência àqueles que o praticam - com a teoria do sacrifício de Hubert e Mauss (2005)

Palavras-Chave: tecnocultura – sacrifício – corpo “próprio”

1. Introdução

A tecnocultura é a cultura do consumo da técnica e das representações, dos índices e das analogias, no lugar dos ícones e dos símbolos, já que se apresenta como sendo um sistema representacional em que a própria realidade (i.e., a experiência simbólica/material das pessoas) é inteiramente captada e imersa em uma composição de imagens virtuais do mundo do faz-de-conta, no qual as aparências não mais se encontram na tela comunicadora da experiência, mas se transformam na própria experiência (CASTELLS, 2003)³.

¹ **Maria Christianni Coutinho Marçal**. Mestre em Administração de Empresas pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Pesquisadora do grupo de pesquisa Grupo de Estudo e Pesquisa em Tecnologia, Estudos Culturais e Consumo (GTEC/UFPE), professora titular da FAFIRE, participante do Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação em Gestão de Marketing da FAFIRE.

Endereço: Av. dos economistas, s/n, DCA/CSSA/UFPE, Cidade Universitária, 50670/901, Recife-PE. Telefone: (81) 21267178. E-mail: chrismarcal@hotmail.com

² **Sérgio C. Benício de Mello**. Ph.D em Marketing pela City University (Cass Business School), Londres, Reino Unido. Pesquisador do CNPq, membro da comissão de avaliação de área da CAPES, professor adjunto 4 da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), lotado no Departamento de Ciências Administrativas (DCA) e coordenador do grupo de pesquisa Grupo de Estudo e Pesquisa em Tecnologia, Estudos Culturais e Consumo (GTEC/UFPE). Endereço: Av. dos economistas, s/n, DCA/CSSA/UFPE, Cidade Universitária, 50670/901, Recife-PE. Telefone: (81) 21267178. E-mail: sergio.benicio@pesquisador.cnpq.br

³ A indústria das imagens opera por meio de signos indiciais, daí o seu “sucesso”. Isso quer dizer que os signos veiculados nos meios apontam para o seu objeto, para o referente, sem ser, entretanto, semelhante a ele. Em oposição ao signo icônico que pode ser representado por uma fotografia ou uma escultura que alude ao próprio objeto. Sendo assim, um índice está ligado a um ícone e sem este, aquele não pode existir, deve ser como uma possibilidade prestes a se verificar ou como realidade já verificada

É a cultura onde há simulações de experiências “reais” na qual os indivíduos têm consciência do momento experienciado e a presença maciça de simulacros que são as realidades representadas e consentidas pelas imagens que ela prolifera. Pode ser compreendida também como a cultura do virtual (LÉVY, 1996; BAUDRILLARD, 1995, 2004), da virtualidade real (CASTELLS, 2003), da proliferação de imagens, de sons, da velocidade, da efemeridade, da cibercultura⁴, do ciberpunk⁵, dos videogames e da primazia do consumo de imagens (MARÇAL, 2006).

Ao transformar as imagens na própria experiência, há uma interferência na percepção do real (e da sua representação), deixando-a automatizada, causando uma verdadeira perturbação entre virtualidade e realidade traduzindo-se em um movimento complexo e ambíguo, já que tentamos trazer para a atualidade as imagens ideais vistas na mídia. Podemos observar que o corpo “próprio” feminino é o produto-alvo proliferado pelos *media* contemporâneos, pois, suas imagens são amplamente divulgadas nos meios de comunicação nos fazendo crer que essa espetacularização do corpo feminino as coloca em uma posição de vítima e algoz da nossa contemporaneidade. Pois, como observou Virilio (1999, p.73):

“reduzidas ao silêncio, nossas *top models* não têm mais nada de provocante. Seus corpos são despidos, mas também expostos *sem uma palavra*, aos sofrimentos de laboratório, da cirurgia plástica à testosterona... Não nos enganemos quanto a isso; se elas lançam uma moda, não se trata mais de uma moda relacionada a roupas”

E sim moda relacionada a corpos... Reproduzimos, então, um corpo virtualizado, que existe apenas em potência, mas que engendra motivações e impacta na subjetividade da mulher contemporânea, que se submete a rituais sacrificiais para a obtenção daquele corpo que está sendo proliferado pela mídia.

anteriormente. A exemplo dos formatos das novelas que parecem seguir sempre a mesma lógica estrutural que exige do receptor um conhecimento prévio, tornando-o um signo de manutenção e o ícone um signo que revela o novo, pois me dá a informação sobre o próprio objeto, bastando apenas que eu esteja apto a recebê-lo. O símbolo, terceiro tipo de signo, é arbitrário e representa seu objeto em virtude de uma convenção, de um acordo (COELHO, 1989).

⁴ Segundo Guimarães (1997), o termo abrange os fenômenos relacionados ao ciberespaço, ou seja, os fenômenos associados às formas de comunicação mediadas por computadores. Por outro lado, Escobar (1994) define o termo como pano de fundo das novíssimas tecnologias, em especial as relacionadas à comunicação digital, à realidade virtual e à biotecnologia.

⁵ Termo cunhado por Gardner Dezois para definir o movimento que acreditava que a maior parte da produção da ficção científica estava atrelada a fórmulas concebidas no passado, quando a alta tecnologia ainda não moldava diretamente o cerne da experiência humana. Os escritores que faziam parte desse movimento observaram que a disseminação da tecnologia de ponta, com o avanço da informática, ameaçava tornar a realidade mais estranha e empolgante do que a própria ficção (GIBSON, 2003).

É notório que em nossa época se privilegia o corpo belo, jovem, forte e saudável (LIPOVETSKY 2000, FEATHERSTONE, 1991, GONÇALVES, 2003, CASTRO, 2003, GOLDENBERG, 2002). O corpo que não está dentro do modelo ou que tenha deformidades evidentes que contrariem o ideal estético estabelecido converte-se em autêntico estigma e poderá ser excluído do convívio social.

Em outras palavras, cuidar da aparência do corpo gera muitos dividendos simbólicos e materiais, na medida em que um corpo bem cuidado pode garantir ao indivíduo melhor performance e aceitação social (CASTRO, 2003) e conseqüentemente um “eu” mais aceitável (FEATHERSTONE, 1991).

Em busca desse corpo “próprio” observamos em nosso cotidiano que muitas mulheres praticam o ato de malhar como sendo uma quase-religião, uma ação incontestável e dogmática, na qual ela deve confessar seus pecados, freqüentar o templo [a academia] para ser absolvido e poder viver nessa sociedade que cultua os deuses das imagens que agracia aqueles que detêm o corpo “próprio”.

Desta forma, nosso ensaio buscou refletir teoricamente uma aproximação entre o ato [consumo] de malhar e a teoria do sacrifício de Hubert e Mauss (2005) questionando: em que circunstâncias o ritual sacrificial da malhação pode ser compreendido como uma conduta moral que estimula e alimenta os vínculos sociais?

2. O ritual sacrificial, sua função social e a relação com o ato de malhar

Práticas sacrificiais surgem para que as fiéis seguidoras da religião da malhação consigam a comunhão com o divino. Práticas que subentendem apresentações de dádivas [oferendas] para alimentar os deuses que as solicitam, e que depois de ofertadas concedem ao fiel alguns direitos (HUBERT e MAUSS, 2005). Que dádivas as malhadoras oferecem aos deuses imagéticos contemporâneos ao se sacrificarem horas e horas nas academias de ginástica?

É nessa perspectiva de [in]versão de valores ligados à religião [moral] e, ao mesmo tempo, em uma imersão nos elementos que estruturam a teoria do sacrifício proposta por Hubert e Mauss (2005), que, nesta seção, refletiremos sobre o encontro conceitual entre aquela e o ato de malhar. Relação que acreditamos se justificar, por entre outras razões, as seguintes: (1) em ambos os casos se expressarem o temor do mero consumo profano ou material, onde os rituais são elaborados para garantir que as experiências os reafirmem na conquista de metas transcendentais; (2) existir entre os

principais estágios do sacrifício e o ato de malhar características devocionais que institui e comunica sujeitos e objetos de devoção.

Neste primeiro momento vale dizer que compreendemos a religião em consonância com Durkheim (2003) que a conceitua como sendo um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas; crenças e práticas que unem numa só comunidade moral, a que se dá o nome de igreja, todos aqueles que a elas aderem. Uma instituição, criada por meio de uma doutrina que exige do seu seguidor uma vida dedicada e abnegada em nome de uma causa maior que transcende a vida profana e que os aglutina em torno de um ideal comum, exercendo, assim, uma função social. A “religião”, o fato social que faz o [re]ligare da malhadora com Deus, gira em torno da doutrina do culto ao ideal da saúde “perfeita” [pretexto ao culto do corpo “próprio], essa é a causa, a fé, daquelas fiéis que culmina na refeição da aquiescência social que os Deuses das imagens as ajudou a criar.

É na religião que o devoto encontra a salvação da sua alma [o paraíso], que devido ao [in]fortúnio do seu nascimento (no caso dos cristãos) já nasce culpado, pois é fruto de um pecado original. Seguir um ideal, uma promessa e também fazer promessas, essa é a sina do religioso, expiar-se da culpa dos pecados, e que ironicamente, quando exposto a um momento de tentação, mostra-se humano e parece sempre pecar novamente. Afinal, tem o templo (a academia de ginástica), o sacerdote (*o personal trainer*) e o ritual do sacrifício (a malhação) que o purifica e o coloca de novo em comunhão com seu Deus.

Na religião cristã, por exemplo, ser religioso é ter um corpo, mas negá-lo, abster-se, envergonhar-se dos prazeres que ele propõe, e é, também ser desprovido do seu espírito, que a Igreja se apoderou, ou seja, viver em uma eterna dicotomia “corpo-alma” e no conflito moral que o sedimenta. Mas, ao negar não estamos o enaltecendo? A decisão que a malhadora deve tomar no uso que faz do seu corpo está atrelada a uma escolha moral que o classifica como uma categoria cultural que fundamenta a dinâmica da vida e das relações sociais. Relações essas que são frequentemente negociadas entre os atores sociais por meio da formação dos seus “eus”.

Assim, uma vida religiosa é uma vida de renúncia e sofrimento porque é uma constante a sensação de débito frente às inúmeras exigências que o Deus faz [o corpo tem que está perfeito para que a aquiescência social lhe seja permitida]. Em outras palavras, ser religioso [malhadora] é nos afastar dos pecados capitais cultivando as sete virtudes capitais, para que o devoto encontre a salvação e um lugar cativo na terra

prometida: castidade, generosidade, temperança, diligência, paciência, caridade e humildade⁶ da comunidade a qual faz parte.

Entretanto, a comunhão com os deuses imagéticos contemporâneos parece não se dá por meio do cultivo dessas virtudes morais, um outro caminho está sendo apontado, principalmente quando observamos que um dos maiores dogmas é o culto ao individualismo que dita: “eu não tenho nada a ver com seus pecados”, quando você “escolhe” ter um corpo feio, desgastado, descuidado, ou não, mesmo sabendo que a sua exposição é inevitável. Exposição inevitável que automaticamente nos leva ao escrutínio desse ato de fé e de sacrifício que é o frequentar o templo que será investigado nas próximas seções deste trabalho que iniciará com uma breve reflexão teórica sobre o sacrifício exposta nas próximas linhas.

3. O que sugere o Sacrifício?

Em princípio, a palavra sacrifício sugere imediatamente a idéia de consagração, de um processo em que um objeto ou pessoa passa do domínio comum ao domínio religioso o que o faz se tornar sagrado. Hubert e Mauss (2005) definem como traço distintivo entre a consagração e o sacrifício o fato de que a coisa a ser consagrada deve servir de intermediário entre o sacrificante, ou o objeto que deve receber os efeitos úteis do sacrifício, e a divindade à qual o sacrifício é endereçado. Nessa perspectiva, o Homem e o Deus não estão em contato imediato.

Entende-se que todo sacrifício pode ser chamado de oblação, ou seja, de um ato de fazer uma oferta a Deus em que a oferenda, ou uma parte dela, é destruída. Embora o costume pareça reservar o termo apenas à designação dos sacrifícios sangrentos, percebemos que as ocasiões de sacrificar são inúmeras e os efeitos desejados muito diferentes, onde a multiplicidade dos fins implica a dos meios.

Em 1889, Smith, inspirado na descoberta do totemismo que lhe explicou a dinâmica da família árabe e semítica, foi o primeiro a tentar uma compreensão racional

⁶ As Sete Virtudes são derivadas do épico *Psychomachia*, poema escrito por Aurelius Clemens Prudentius intitulando a batalha das boas virtudes e vícios malignos. A grande popularidade deste trabalho na Idade Média ajudou a espalhar o conceito de Virtudes Cardinais pela Europa. É alegado que através a prática dessas virtudes protege a pessoa contra tentações dos Sete Pecados Capitais, com cada um tendo sua respectiva contra-parte. Existem duas variações distintas das virtudes, reconhecidas por diferentes grupos. Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Sete_Virtudes

sobre o sacrifício que ele investigou na raiz das práticas do culto totêmico. Neste culto, o totem ou o Deus é parente de seus adoradores; são da mesma carne e do mesmo sangue; o rito tem por objeto manter e garantir essa vida comum que os anima e os associa, se necessário restabelecendo a unidade.

Uma das tentativas mais interessantes e recentes em formular uma teoria que utilize evidências do sacrifício inicia-se com a premissa que, aquilo que melhor equivale ao sacrifício em uma sociedade pode ser algo que, em outra sociedade, se parece superficialmente com uma prática ritual bastante diferente (BLOCH, 1992). Pois, é fato que há diferenças consideráveis entre o conteúdo e o significado cosmológico do que acontecia durante o sacrifício bíblico se comparado com o que acontece naqueles da África Ocidental contemporânea (DE HEUSH, 1985) ou entre a cuidadosa descrição do sacrifício no Havaí, feita por Valeri, em 1985, comparada com as reflexões sobre a violência na Grécia antiga (BURKERT, 1983; GIRARD, 1977; HAMERTON-KELLY, 1987).

Podemos dizer que, contemporaneamente, um tema comum nos estudos sobre o sacrifício é o relativo à criação original do mundo e, em particular, à classificação da humanidade dentro dele. Esse é um aspecto importante do antigo sacrifício védico e de alguns sacrifícios africanos contemporâneos, cuja ênfase está na renovação das ordens social e individual (DE HEUSCH, 1985).

Interesse na refeição comunitária que ocorre depois do sacrifício foi foco de estudo em Detienne e Vernant (1989), que examinaram diferentes aspectos dessa refeição, que considerados em conjunto, demonstram a importância crucial da distribuição subsequente das partes do animal como meio de objetificar as relações sociais da comunidade. Já nos estudos de Dumont (1970) e Marriot (1968) há a ênfase sobre a importância do compartilhamento da mesa tanto no ato de comer quanto nas operações com alimentos, como sendo fundamental à objetificação e à confirmação das diferenças sociais e especialmente da hierarquia de castas existente na sociedade hindu.

Hubert e Mauss (2005) teorizam o sacrifício na tentativa de encontrar uma unidade dentro da complexidade aparente nas diferentes formas de sacrifício e a encontram ao compreender que em toda forma de sacrifício, existe uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano que se dá por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída durante a cerimônia.

Deteremos a nossa atenção investigativa na definição e unidade apresentada pelo sistema sacrificial pelos supracitados autores que estudaram textos sânscritos e bíblicos, escolha feita por eles devido ao fato de acreditarem que não teriam documentos de

mesmo valor para poderem teorizar sobre os sacrifícios gregos e romanos. Os autores argumentam, que nos supracitados textos, estão contidos: “corpos de doutrinas que pertenceram a uma determinada época, redigidos pelos próprios atores, em sua própria língua e no mesmo espírito que cumpriam os ritos, ou então com uma consciência sempre muito clara da origem e da motivação (HUBERT E MAUSS, 2005 p.14)”.

Um outro exercício teórico será efetuado por meio do diálogo com a obra: “Teoria das compras” de Daniel Miller (2002), que investigou o ato de comprar como sendo um ato de sacrifício e um ato de amor. Assim, examinaremos o ato do sacrifício dividindo-o em três momentos (a visão do excesso; a fumaça que ascende até a divindade e a refeição sacrificial) que serão discutidas nas seções subseqüentes, onde o primeiro ponto a ser discutido será a visão do excesso presente no sacrifício e também no ato de malhar.

3.1 A visão do excesso

No esquema apresentado por Hubert e Mauss (2005) o momento inicial do sacrifício se dá na necessidade de conferir o caráter religioso aos elementos participantes do sacrifício, pois nem o sacrificante [*o personal trainer*], nem o sacrificado [a malhadora], nem o lugar [a academia de ginástica], nem os instrumentos, nem a vítima [o corpo] estão ainda prontos para a cerimônia. Para tanto, são necessários ritos que os introduzam no mundo sagrado e ali os comprometam mais ou menos profundamente, conforme a importância do papel que desempenharão.

Desta forma, se exerce um ritual que purifica os elementos do sacrifício para que haja uma aproximação com a divindade, pois a aproximação com a divindade é perigosa para quem não é puro. É neste momento que começamos a perceber a visão do excesso, que começa com a preparação dos utensílios que deverão ser consumidos na purificação, pois eles (o sacrificante e o sacrificador) devem vestir roupas limpas ou mesmo roupas especiais que lhe confirmam um início de santidade e comprar ou construir seus objetos de devoção, levar objetos de devoção, entre outros. Assim purificações, lustrações e consagrações preparam o profano para o ato sagrado, eliminando de seu corpo os vícios da laicidade, retirando-o da vida comum e introduzindo-o passo a passo no mundo sagrado dos deuses.

Podemos dizer que a visão do excesso contida nos atos sacrificiais e de consumo foi preocupação presente nos estudos de Bataille (1988, 1990) que utilizou a influência que sofreu dos escritos de Hegel e Marx para argumentar que, na sociedade capitalista,

estamos reduzidos à mera utilidade e à problemática das mercadorias tomadas como coisas. Para o autor o mundo foi reduzido ao interesse e ao pragmatismo, desta forma, a oferenda, no sacrifício, aparece como sendo uma negação da lógica-mercadoria.

Preparação e excesso que encontramos com o ato análogo que as malhadoras praticam ao se prepararem comprando [consumindo] as roupas certas, os tênis, o alimento, os suplementos nutricionais, a dieta balanceada, entre outros. Vale ressaltar, que o Deus quer ser alimentado pelo sacrifício da vítima perfeita, por isso os fiéis se preocupam em torná-las produtos perfeitos e imaculados que, por sua própria perfeição, dão testemunho do auxílio dos deuses e espíritos como sendo essenciais nesse momento de labor. Assim, na absoluta perfeição da vítima sacrificial, podemos encontrar um eco do sacrifício como um ato de devolução à divindade daquilo que só pode existir por meio de suas bênçãos (MILLER, 2002).

O sacrifício não pode ser exercido por qualquer pessoa, nesta cerimônia deve haver um mediador que conheça o mundo dos Deuses e que se situe no limiar do mundo sagrado e do profano, apresentamos então a figura do sacrificador. Este é o conhecedor do mundo e das regras de conduta para se comunicar com os Deuses. O ritual pontifício pelo qual ele passa tem um só fim: imbuí-lo de uma santificação extraordinária, que lhe permita abordar o Deus sem ser devorado por ele.

Naquele mesmo sentido, vale ressaltar que nem todos os momentos do dia ou do ano ou locais, são propícios à cerimônia sacrificial, e há mesmo alguns que os excluem. Como nos lembram Hubert e Mauss (2005) o próprio local da cena deve ser sagrado, pois fora de um local santo a imolação não é mais que um assassinato.

Assassinato que nos lembra à questão da violência que está intrinsecamente ligada à morte no sentido de consumo total e destrutivo. Como acontece no sacrifício asteca, freqüentemente se considera a dor e a violência como necessárias para se conseguir essa visão religiosa. É fato que também, a malhadora, em seu culto à saúde “perfeita” se abstém de certos prazeres em busca da terra prometida e do corpo “próprio”.

Um outro tema que perpassa a visão do excesso no sacrifício que também pode ser atrelado ao ato de malhar é a característica erótica que o mesmo desperta. Muitos dos escritos anteriores a Bataille se concentram nessa visão do sacrifício como tentativa de informar as possibilidades dadas ao nosso corpo de nos liberar através do consumo excessivo. O erotismo nesse sentido é a alegria de consumir sem retorno.

Nesta perspectiva, o propósito do consumidor é o aniquilar, destruindo, mas também incorporando seus objetos de desejo. Bataille (1990) dá uma explicação profunda e lógica do sacrifício como a nossa própria extinção vicária. Pois, uma vez que não podemos, por definição, aprender com a experiência de nossa própria morte, identificamo-nos com a vítima do sacrifício e, desse modo, adquirimos aquela experiência da morte que Hegel argumenta ser essencial para o desenvolvimento da nossa humanidade. Tanto para aquele autor quanto para Hegel e para Virilio, somente por meio da consciência da morte é que conseguimos ter uma apreciação da vida (MILLER, 2002).

Ou seja, em busca de uma maior apreciação à vida, um sacrifício destrutivo e mortal é executado pela malhadora que o oferece à divindade, que no final a agracia retornando com o objeto de devoção. Um processo que envolve troca, relação. Investigaremos na próxima seção como essa etapa fundamental da cerimônia sacrificial se processa.

3.2 A fumaça ascende até a divindade

A essência do ritual sacrificial é a separação do objeto do sacrifício em dois elementos, um dos quais é renunciado em favor do transcendental e o outro que retorna ao mundo profano. No caso do sacrifício pode ser o doce perfume, a liberação do sangue, o corpo, ou qualquer outro elemento que vá diretamente aos Deuses, uma oferenda que se transforma em fumaça, por meio da incineração ou apresentação do objeto perante o altar.

Em síntese podemos afirmar que esse estágio deve funcionar como a negação da visão do excesso que a primeira etapa nos mostrou. Para que o ato de malhar se torne análogo ao sacrifício, é necessário que passe pelo mesmo estágio de cisão entre a preocupação com as conseqüências profanas ou sociais do ato que serão constituídos [corpo “próprio” e a saúde “perfeita”], e a constituição de uma meta transcendental [aquiescência social] à qual se dedica o ato de malhar e que deve ser equivalente ao receptor divino do sacrifício.

A fumaça ou a essência do ato de malhar como um ritual [aquiescência social], deve ser separada dos elementos mundanos e das conseqüências do ato malhar [corpo “próprio” e a saúde “perfeita”]. Por que é tão importante, para a malhadora, que a experiência do ato de malhar seja primeiramente uma experiência que busca a saúde “perfeita” no lugar da construção do corpo “próprio”?

Em situação extrema, podemos afirmar que a saúde “perfeita” é meramente uma desculpa para o ato de malhar e da construção do corpo “próprio” enquanto mecanismo de constituição de uma meta transcendental para a vida, que é a aquiescência social. Evidentemente, para o não-crente, é exatamente isso que acontece com o sacrifício. Enquanto para o crente o sacrifício é um meio para chegar a Deus, para o não-crente Deus é meramente a criação do processo, que portanto, deve ser considerado um fim em si (MILLER, 2002). Ou seja, a saúde “perfeita” é um instrumento na criação do sentido geral de que há uma meta mais importante do que o corpo “próprio”, de que há alguma força transcendental que justifica o ato de malhar.

O que a saúde “perfeita” consegue fica mais evidente ao retornarmos a seu ponto de partida que era o que as malhadoras falam [discurso] sobre o ato de malhar. Esse era entendido como a autoconsciência do potencial negativo do ato de malhar como mera dissipação de recursos sem que estes tivessem sido usados anteriormente para estabelecer um objetivo ou propósito transcendental para a vida. Uma consciência centrada no divino.

Assim, do mesmo modo que o sacrifício é, na prática, a negação do excesso que ele carrega, também a academia de ginástica, em relação à saúde “perfeita”, um meio eficaz de negar uma aceção extremamente semelhante a do excesso de consumo. Neste sentido, o terceiro estágio do sacrifício, que investigaremos na próxima seção, nega o segundo, ao fazer com que a aceção retorne aos objetos específicos da devoção.

3.3 A refeição sacrificial

O terceiro estágio do sacrifício é marcado pelo distanciamento do relacionamento com o divino, e por um retorno às relações sociais com a sociedade profana e às conseqüências sociais do sacrifício (MILLER, 2002). Como Hubert e Mauss (2002) afirmaram, esse retorno à sociedade fica saturado com as conseqüências do processo pelo qual passou. De fato, muitos dos ritos finais podem incluir rituais de dessacralização para se precaver contra os perigos de elementos demasiadamente poderosos ou às vezes malignos do sagrado, que permanecem após o rompimento do relacionamento com o divino.

Uma das principais conseqüências do sacrifício é a santificação da ordem social. Depois de a malhadora freqüentar o templo durante algum tempo e santificar o seu próprio corpo tornando-o um corpo “próprio” ela adquire a possibilidade de inclusão na sociedade das imagens e é submetida a um processo de classificação que a situa em uma

ordem social. Daí o fato das práticas de consumo serem condenadas, porque agem como força conservadora que reifica determinadas assimetrias da ordem social. As possibilidades de inserção no mercado de trabalho, de ter sucesso e fazer amigos em nossa sociedade se ampliam quando se tem a aparência desejada.

No segundo estágio dos ritos pelo qual a malhadora passa, a saúde “perfeita” tem sido usada para construir um domicílio imaginário e ideal criado como a objetificação dos valores e metas mais amplas da malhadora que, por isso, se posiciona em relação à malhação como um Deus em relação ao sacrifício. Esse papel contínuo de traços imaginados e idealizados transporta para o terceiro estágio aquela santidade (corpo “próprio”) que foi criada no segundo estágio do rito devocional.

No terceiro estágio do ato de malhar como sacrifício, o elemento transcendental que permaneceu como devoção generalizada sob a forma de saúde “perfeita” é transformada na expressão específica do corpo “próprio” como instrumento contínuo que a levará à conquista da aquiescência social na sociedade para qual ela devolveu as sobras do sacrifício sob a forma de corpo próprio”. Tendo se tornado santificado por sua atuação no auto-sacrifício da malhação ela retorna à sociedade com a bênção da aquiescência.

É essa objetificação da aquiescência social em geral que destaca a habilidade da malhadora de transferir o sentido do transcendental – a meta da vida que ultrapassa o mero viver – e trazê-lo para a prática diária do ato de malhar, onde é reconhecido como “devoção”. Esse entendimento da malhadora como “devota” é realçado pela utilização do ato de malhar para negar uma outra acepção, a malhadora como uma pessoa que só quer construir o corpo “próprio” e que renega qualquer senso de reflexividade.

O ato de malhar enquanto cosmologia torna-se por isso uma preservação conservadora das ordens de desigualdade na sociedade de consumo de imagens.

Desta forma, a analogia com o sacrifício deve considerar o malhar como uma prática que tem uma estrutura ritual que pode estar envolvida na criação de valor de relacionamentos e manifestar elementos de cosmologia. A questão-chave é a que haja a evidência de qualquer transmissão de certo senso de devoção, como parte da noção religiosa do sacrifício e do desenvolvimento do ato de malhar, como ubíqua legitimação da devoção dentro da sociedade contemporânea, o que já evidenciamos haver.

4. Retornando à questão de origem

Argumentamos até aqui que o ato de malhar tem muitíssimo a ver com as relações sociais. O que nos faz crer, ao utilizarmos o olhar antropológico, que a experiência da malhação pode ser agraciada com um *status* maior de autenticidade, ou seja, que aquela pode ser um meio para criar relacionamentos entre sujeitos e não apenas um ato reificador. A própria natureza transitória do ato de malhar nos ajuda a compreendê-lo como um modo de objetificação no sentido dialético de criação que não pode ser reduzido nem ao sujeito nem ao objeto.

Chegamos a ponto de dizer que o propósito primordial do sacrifício, quando visto através da perspectiva do não-crente, é uma atividade que serve para construir o divino como um sujeito que deseja, pois a finalidade da fumaça que sobe até a divindade é confirmar que ali existe uma divindade que quer ser alimentada dessa maneira (MILLER, 2002).

Vemos agora que o propósito central do ato de malhar é exatamente o mesmo, é o de interpretar o que o outro, como sujeito deseja, pois o propósito do malhar não é tanto obter uma saúde “perfeita” e nem um corpo “próprio” propriamente, mas lutar para continuar se relacionando com os sujeitos imersos na cultura da técnica e das imagens que querem essas coisas. Tanto no sacrifício quanto no ato de malhar, o crente prefere conceitualizar o relacionamento partindo da direção oposta, isto é, estar meramente abastecendo dadas necessidades dos sujeitos com os quais se relaciona.

Essa conclusão subentende como premissa, que deve existir uma parcela dentro da população para a qual este processo de construção do outro como sujeito que deseja é central à sua cosmologia, isto é, para o seu entendimento do propósito deste mundo e do lugar que nele ocupa (MILLER, 2002). Descobrimos que a saúde “perfeita” era o fundamento de legitimação (o único terreno aceitável) para aquilo que, na prática, é uma tecnologia da devoção que inclui abnegação, sofrimento, dor, ambivalência, morte e muitos outros atributos, tanto negativos quanto positivos, que circundam a prática cotidiana de uma malhadora.

Assim, o termo saúde “perfeita” é usado devido à sua posição central no auto-entendimento daqueles que malham, mas em nosso trabalho declaramos que esse não exprime o conceito de saúde como a compreendemos no senso comum, no sentido de ausência de doença, reconhecemos que saúde “perfeita” enquanto prática, incorpora ações que cultuam também doença, como o uso de anabolizantes ou proteínas fabricadas.

Finalmente, o ato de malhar que se fundamenta na lógica sacrificial tem como propósito constituir sujeitos que desejam, pois o sacrifício é baseado em um rito similar que transforma o consumo em devoção. O ato de malhar se inicia com um rito similar, que anula o mero dispêndio de recursos (i.e., tempo, dinheiro, conforto, saúde, corpo, entre outros) para obedecer aos propósitos mais elevados da saúde “perfeita” que culmina na interferência das relações sociais da malhadora.

5. Referências

- BATAILLE, G. **The accursed share**. Nova York: Zone Books, 1988.
- _____. Hegel, death and sacrifice. **Yale French Studies**, n.78, p. 9-28, 1990.
- BAUDRILLARD, J. **The Transparency of Evil: essays on extreme phenomena**. Nova York: Verso. 1995.
- BLOCH, M. **Prey into hunter**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- BURKERT, W. **Homo Necans**. Berkeley: University of California Press, 1983.
- CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- _____. **A galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.
- CASTRO, A. L. **Culto ao corpo e sociedade: mídia, estilos de vida e cultura de consumo**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2003.
- DETIENNE, M; VERNANT J. **The Cuisine of sacrifice among greeks**. Chicago: University of Chicago Press, 1989
- DUMONT, L. **Homo hiarchichus**. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1970.
- DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003
- FEATHERSTONE, M. The Body in Consumer Culture. In: FEATHERSTONE, M. (ed) **The Body: Social Process and Cultural Theory**. Londres: Sage, 1991.
- GIRARD, R. **Violence and the sacred**. Baltimore: John Hopkins Press, 1977.
- GOLDENBERG, M. **Nu e vestido: 10 antropólogos revelam a cultura do corpo carioca**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

- GONÇALVES, S. **O corpo tornado alma**. In: XII Encontro da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em comunicação, 2003, Recife. Anais da Compós, 2003.
- HAMERTON-KELLY, R. (ed). **Violent origins**. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- HUBERT, H.; MAUSS, M. **Sobre o Sacrifício**. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.
- JOY, A. Framing Art: The Role of Galleries in the Circulation of Art. In: SHERRY JR, J. F. (ed.)
- LÉVY, P. **O que é o virtual**. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- LIPOVETSKY, G. **A terceira mulher: permanência e revolução do feminino**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MARÇAL, M. C. C.; FONSÊCA, F.R.B.; GUERRA, J.R.F. Cultura do Consumo na Era da Informação: A Lan House e seus "Players". **Anais do 30 EnANPAD**, Salvador, 2006.
- MILLER, D. **Teoria das Compras**.
- VIRILIO, P. **A Bomba Informática**. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.