

tos e os fervores de uma empresa que ela não cessou de estimular com sua presença.

Permanece, evidentemente, o único responsável pelas análises desenvolvidas aqui.

I O INAPREENSÍVEL DO CORPO*

1.1 O mistério do corpo

As representações sociais atribuem ao corpo uma posição determinada no seio do simbolismo geral da sociedade. Elas nomeiam as diferentes partes que o compõem e as funções que desempenham, explicitam-lhe as relações, penetram o interior invisível do corpo para aí registrar imagens precisas, elas situam seu lugar no seio do cosmos ou da ecologia da comunidade humana. Este saber aplicado ao corpo é imediatamente cultural. Mesmo se é apreendido de um modo rudimentar pelo sujeito, ele permite-lhe dar um sentido à essência de sua carne, saber do que é feito, vincular suas doenças ou seus sofrimentos a causas precisas e conformes à visão de mundo de sua sociedade, permite, enfim, conhecer sua posição perante a natureza e os outros homens, a partir de um sistema de valor.

As representações do corpo, e os saberes que as alcançam, são tributários de um estado social, de uma visão de mundo, e, no interior desta última, de uma definição da pessoa. O corpo é uma construção simbólica, não uma realidade em si. Donde a miríade de representações que procuram conferir-lhe um sentido, e seu caráter heteroclitico, insólito, contraditório, de uma sociedade a outra.

* As teses apresentadas nesta primeira parte foram propostas pela primeira vez, sob outra forma, em LE BRETON, D. "Corps et individualisme". *Diogenes*, n. 131, 1985. • "Dualisme e Renaissance: aux sources d'une représentation moderne du corps". *Diogenes*, n. 142, 1988.

O corpo parece evidente, mas, definitivamente, nada é mais inapreensível. Ele nunca é um dado indiscutível, mas o efeito de uma construção social e cultural. A concepção mais correntemente admitida nas sociedades ocidentais encontra sua formulação na anatomofisiologia, isto é, no saber biomédico. Ela repousa sobre uma concepção particular da pessoa, que faz o ator social dizer “meu corpo”, segundo o modelo da posse. Essa representação nasceu da emergência e do desenvolvimento do individualismo no seio das sociedades ocidentais a partir do Renascimento, conforme veremos nos capítulos seguintes. As questões que iremos abordar nesta obra implicam essa estrutura individualista, que faz do corpo o recinto do sujeito, o lugar de seu limite e de sua liberdade, o objeto privilegiado de uma fabricação e de uma vontade de domínio.

A explosão atual dos saberes sobre o corpo¹, que faz da anatomofisiologia uma teoria entre outras, mesmo se esta permanece dominante, denota outra etapa do individualismo, aquela de um recolhimento ainda mais forte no *ego*: a emergência de uma sociedade na qual a atomização dos atores se tornou um fato importante, seja ela suportada, desejada ou ainda indiferente?. Trata-se aí de um traço bem significativo das sociedades nas quais o individualismo é um fato de estrutura: o desenvolvimento de um caráter

1. Pesquisas desmesuradas de outras teorias do corpo, tomadas do Oriente, da astrologia, do esoterismo, recurso cada vez mais frequente às formas tradicionais de cura, que igualmente veiculam teorias do corpo diversas e sem relação com o modelo anatomofisiológico da medicina, recurso às medicinas “suaves”, desaprego pela medicina moderna e por sua visão um tanto quanto mecanicista do corpo, cf. *infra*.

2. A pesquisa atual de novas formas de sociabilidade, de troca e de tribalismo, é uma forma de resistência à atomização do social. Uma maneira de manter uma aparência de vida comunitária, mas de um modo controlado e voluntarista, como o ilustra bem o fenômeno associativo. Sobre este tema, duas visões diferentes: BAREL, Y. *La société du vide*. Paris: Seuil, 1983. • LIPOVETSKI, G. *L'ère du vide*. Paris: Gallimard, 1985.

infinitamente plural, polifônico da vida coletiva e de suas referências. Nessas sociedades, com efeito, a iniciativa pertence antes aos atores, ou aos grupos, do que à cultura, que tende a se tornar um simples quadro formal.

Assistimos hoje a uma aceleração dos processos sociais sem que o nível cultural acompanhe. Um divórcio é frequentemente detectável entre a experiência social do ator e sua capacidade de integração simbólica. Disso resulta uma carência de sentido que às vezes torna a vida difícil. Do fato da ausência de resposta cultural para guiar suas escolhas e suas ações, o homem é abandonado à sua própria iniciativa, à sua solidão, desprovido perante numerosos eventos essenciais da condição humana: a morte, a doença, a solidão, o desemprego, o envelhecimento, a adversidade... Convém na dúvida, e às vezes na angústia, inventar soluções pessoais. A tendência ao recolhimento em si, e a busca da autonomia, que mobiliza inúmeros atores, não são sem conseqüências sensíveis sobre o tecido cultural. A comunidade dos sentidos e dos valores se dispersa na trama social sem soldá-la realmente. A atomização dos atores acentua ainda o distanciamento dos elementos culturais tradicionais, que caem em desuso ou tornam-se indicações sem espessura. Eles tornaram-se pouco dignos de investimento e desapercebem, deixando um vazio que não preenche os procedimentos técnicos. Ao contrário, as soluções pessoais se proliferaram, e visam suprir as carências do simbólico por empréstimos de outros tecidos culturais ou pela criação de novas referências.

No âmbito do corpo, uma mesma dispersão de referências se produz. A concepção, um tanto quanto desencantada, da anatomofisiologia, e os avanços recentes da medicina e da biotecnologia, além de favorecerem a denegação da morte, não tornam essa representação do corpo nem um pouco atraente. Inúmeros atores entregam-se a uma busca incansável de modelos destinados

a atribuir aos seus corpos uma espécie de suplemento de alma. Assim justifica-se o recurso a concepções do corpo heteróclitas, frequentemente contraditórias, simplificadas, reduzidas por vezes a receitas. O corpo da Modernidade se torna um *melting pot* bem próximo das colagens surrealistas. Cada ator "pricolá" a representação que faz de seu próprio corpo, de maneira individual, autônoma, mesmo se retira, para tanto, no ar do tempo, o saber vulgarizado das mídias, ou a casualidade de suas leituras e de seus encontros pessoais.

É a um reconhecimento do progresso do individualismo na trama social, e de suas consequências sobre as representações do corpo, que um estudo das relações entre o corpo e a Modernidade nos impõe imediatamente. Veremos inicialmente o quanto a noção de "corpo" é problemática, indecisa. A noção moderna de corpo é um efeito da estrutura individualista do campo social, uma consequência da ruptura da solidariedade que mescla a pessoa a um coletivo e ao cosmos por meio de um tecido de correspondências no qual tudo se entrelaça.

1.2 "Vocês nos trouxeram o corpo"

Um relato espantoso, contado por Maurice Leenhardt em um de seus estudos sobre a sociedade canaque, nos permitirá melhor colocarmos este problema de mostrar igualmente o quanto os dados estudados nesta obra são necessariamente solidários com uma concepção de corpo tipicamente ocidental e moderna. Mas, antes de chegar a isso, é preciso situar as concepções melanesianas do corpo³, assim como aquelas que estruturam e dão um sentido e um valor à noção de pessoa.

3. Veremos com certeza que se trata apenas de uma maneira de falar. As concepções melanesianas do corpo jamais o autonomizam como uma realidade à parte.

Entre os canaques, o corpo recebe suas características do reino vegetal⁴. Parcela não destacada do universo, que o banha, ele entrelaça sua existência às árvores, aos frutos e às plantas. Ele obedece às pulsações do vegetal, confundido a essa *gemeinschaft alles lebendigen* (comunidade de tudo aquilo que vive), da qual Cassirer dizia outrora. *Kara* designa, ao mesmo tempo, a pele do homem e a casca da árvore. A unidade da carne e dos músculos (*pié*) remete à polpa ou ao caroço dos frutos. A parte dura do corpo, a ossatura, é nomeada com o mesmo termo que o coração da madeira. Essa palavra designa igualmente os cocos de coral lançados sobre as praias. São as conchinhas terrestres ou marinhas que servem para identificar os ossos envolventes, tais como o crânio. Os nomes das diversas vísceras vertem igualmente do seio de um vocabulário vegetal. Os rins e as outras glândulas do interior do corpo trazem o nome de um fruto cuja aparência seja próxima à sua. Os pulmões, cujo envoltório lembra a forma da árvore totêmica dos canaques, *Kuni*, são identificados sob esse nome. Quanto aos intestinos, são assimilados aos emaranhados de cipós que adensam a floresta. O corpo aparece aqui como outra forma vegetal, ou o vegetal como uma extensão natural do corpo. Não há qualquer fronteira discernível entre esses dois domínios. Apenas nossos conceitos ocidentais permitem essa divisão, sob o risco de uma confusão e de uma redução emocionais das diferenças.

O corpo não é concebido pelos canaques como uma forma e uma matéria isoladas do mundo; ele participa em sua totalidade de uma natureza que, ao mesmo tempo, o assimila e o banha. A ligação com o vegetal não é uma metáfora, mas uma identidade de substância. Numerosos exemplos tomados da vida cotidiana dos canaques ilustram bem o jogo dessa semântica corporal. De

4. LEENHARDT, M. *Do Kamo*. Paris: Gallimard, 1947, p. 54-70.

uma criança raquítica, diz-se que ela “brota amarela”, semelhante nisso a uma raiz cuja seiva escasseia, e que fenece. Um velho se insurge contra o policial que vem procurar seu filho para cons-trangê-lo aos trabalhos difíceis exigidos pelos brancos. “Veja esse braço, diz ele, é de água.” A criança é idêntica “a um rebento de árvore, inicialmente aquoso, depois, com o tempo, lenhoso e duro” (p. 63). Numerosos exemplos podem assim suceder-se (p. 65-66); as mesmas matérias operam no seio do mundo e da carne; elas es-tabelecem uma intimidade, uma solidariedade entre os homens e seu ambiente. Na cosmogonia canaque, todo homem sabe de qual árvore da floresta provém cada um de seus ancestrais. A árvore simboliza a pertença ao grupo, enraizando o homem à terra de seus ancestrais e atribuindo-lhe, no seio da natureza, um lugar sin-gular, fundido entre as inúmeras árvores que povoam a floresta. No nascimento da criança, lá onde se encontra enterrado o cordão umbilical, planta-se um rebento que, pouco a pouco, afirma-se e cresce segundo a medida do amadurecimento da criança. A pala-vra *karo*, que designa o corpo do homem, entra na composição das expressões que batizam: o corpo da noite, o corpo do machado, o corpo da água etc.

Compreende-se imediatamente que a noção ocidental de pes-soa é sem consistência na sociedade melanesiana. Se o corpo está em ligação com o universo vegetal, entre os vivos e os mortos, não existem mais fronteiras. A morte não é concebida sob a forma do aniquilamento, ela marca o acesso a outra forma de existência, na qual o defunto pode tomar o lugar de um animal, de uma árvore ou de um espírito. Ele pode até mesmo voltar à aldeia ou à cidade e misturar-se aos vivos sob o aspecto do *bao* (p. 67ss.). Por outro lado, durante sua vida, cada sujeito só existe em suas relações com os outros. O homem é apenas um reflexo. Ele não tem sua espe-sura, sua consistência, a não ser na soma de suas ligações com seus

parceiros. Traço relativamente frequente nas sociedades tradicio-nais, e que, de resto, remete-nos aos trabalhos da sociologia alemã do começo do século XX, na oposição que ela faz, com Tonnies, por exemplo, entre o vínculo comunitário e o vínculo social. A existência do canaque é aquela de um ambiente de troca no seio de uma comunidade onde nada pode ser caracterizado como indiví-duo. O homem aí só existe pelas suas relações com outrem, ele não tira a legitimidade de sua existência de sua própria pessoa erigida em totem⁵. A noção de pessoa, no sentido ocidental, não é, por-tanto, perceptível na sociedade e na cosmogonia tradicional cana-que. *A fortiori*, o corpo não existe. Pelo menos não no sentido em que o entendemos hoje em nossas sociedades. O “corpo” (*o karo*) é aqui confundido com o mundo; ele não é o suporte ou a prova de uma individualidade, porquanto esta não está fixada, uma vez que a pessoa repousa sobre fundamentos que a tornam permeável a todos os eflúvios do meio ambiente. O “corpo” não é fronteira, áto-mo, mas elemento indiscernível de um todo simbólico. Não existe apreensão entre a carne do homem e a carne do mundo.

Eis agora o relato do qual falamos. Maurice Leenhardt, curioso por melhor delimitar a relação dos valores ocidentais sobre as men-talidades tradicionais, interroga um velho canaque e este responde, para grande surpresa de Leenhardt: “o que vocês nos trouxeram foi o corpo” (p. 263). A imposição da *weltanschauung* ocidental em certos grupos, aliada à sua evangelização⁶, conduz aqueles que ex-impolam o limite, aqueles que aceitam despojar-se de seus antigos

5. Segundo a fórmula de LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962, p. 285.

6. Sobre a importância do fato da individualização no cristianismo, cf. MAUSS, M. “La notion de personne”. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1950. • DUMONT, L. *Essai sur l'individualisme*. Paris: Seuil, 1983.

valores, a uma individualização que reproduz, sob uma forma atenuada, aquela das sociedades ocidentais. O melanesiano conquistado, ainda que de maneira rudimentar, por esses valores novos, liberta-se do tecido de sentido tradicional que integra sua presença no mundo no seio de um *continuum*; ele se torna em germe *individuum in se*. E as fronteiras delimitadas por seu corpo o distinguem doravante de seus companheiros, mesmo daqueles que perfizeram o mesmo percurso. Distanciamento da dimensão comunitária (e não desaparecimento, na medida em que a influência ocidental só pode ser parcial, citadina, antes que rural), e desenvolvimento de uma dimensão social na qual os vínculos entre os atores são mais lassos. Certo número de melanesianos acaba, portanto, por se sentir antes indíviduo em uma sociedade do que membro dificilmente discernível de uma comunidade, mesmo se, nessas sociedades um tanto quanto híbridas, a passagem não se estabelece de maneira radical. O estreitamento em direção ao eu, o *ego*, que resulta dessa transformação social e cultural, induz à verificação nos fatos de uma forte intuição de Durkheim, segundo a qual, para distinguir um sujeito de outro, “é necessário um fator de individualização, e é o corpo que desempenha esse papel”⁷.

Mas essa noção de pessoa cristalizada em torno do eu, em que consiste o indíviduo, é ela mesma uma aparição recente no seio da história do mundo ocidental. Algumas reflexões se impõem aqui para mostrar a solidariedade que vincula as concepções modernas da pessoa e aquelas que, conseqüentemente, atribuem ao corpo um sentido e um estatuto. Desde logo importa sublinhar o curso dife-

7. DURKHEIM, É. *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968, p. 386ss. De resto, Émile Durkheim encontra aí o princípio de individualização pela matéria que, na tradição cristã, remete a Santo Tomás de Aquino.

renciado do individualismo no seio de diversos grupos sociais. Já em *Le suicide*, É. Durkheim demonstra perfeitamente que a autonomia do ator nas escolhas que se lhe apresentam não é a mesma segundo o meio social e cultural no qual ele se enraíza. Em certas regiões francesas, por exemplo, a dimensão comunitária não desapareceu inteiramente; ela se verifica mesmo na sobrevivência e na vivacidade de certas concepções do corpo postas em jogo pelas tradições populares de curanderismo, onde a tutela simbólica do cosmo, da natureza, é ainda perceptível. Ela se confirma também, nessas regiões, pela desconfiança testemunhada em relação a uma medicina tributária de uma concepção individualista do corpo. Voltaremos a isso na seqüência deste texto⁸.

A noção de individualismo, que serve de base a esta argumentação, é, aos nossos olhos, mais uma tendência dominante do que uma realidade intrínseca às nossas sociedades ocidentais. Em contrapartida, é justamente essa visão de mundo que põe em seu cenário o indíviduo (o *ego cogito* cartesiano), que está na origem de nossas concepções dominantes do corpo⁹.

Uma novela de V.S. Naipaul¹⁰ ilustra, por um atalho compreensível, os propósitos do velho canaque interrogado por Maurice Leenhardt. Em alguns meses de estadia nos Estados Unidos, um

8. Vemos, p. ex., na feiticaria, que as fronteiras do sujeito transbordam os limites de seu próprio corpo, para englobar sua família, seus bens, à maneira de um emaranhamento típico da estruturação comunitária na qual o homem não é uno (*Indiviso*), mas um homem-em-relação, ou, antes, um tecido de relações.

9. Todo campo conceitual, qualquer que seja o objeto, contém certa visão do mundo e atribui ao homem (ainda que apenas no oco, em negativo) certa posição, sobretudo no âmbito das práticas que ele sustenta. É o que permite dizer que certas concepções (a medicina, p. ex.) contêm um importante coeficiente de individualismo.

10. NAIPAUL, V.S. “Um parmi d’autres”. *Dis-moi qui tuer*. Paris: Albin Michel, 1983, p. 42 [Trad. de Annie Saumont].

empregado doméstico de Bumbai vai viver o processo de sua "individualização" e descobrir-se possuidor de um rosto, e, em seguida, de um corpo. Em Bumbai, esse homem vivia à sombra de seu patrão, um funcionário do governo. À noite, ele encontra seus amigos, os outros empregados domésticos da rua. Sua mulher e seus filhos estão longe, ele raramente os vê. Seu patrão é subitamente nomeado para um posto em Washington. Após algumas dificuldades, este obtém do governo que seu criado o siga. A viagem de avião o confronta a uma primeira experiência intercultural. Suas máis vestimentas atraem sobre si a atenção, e ele se vê relegado ao fundo do avião. Prepara para si uma mistura de bétel, mas se vê obrigado a engoli-la para não ter que cuspir no carpete ou nos assentos. Serve-se dos toaletes, subindo sobre o assento, e suja a cabine etc. Ele vivia em Bumbai, em um armário da casa de seu mestre; em Washington, ele se vê destinado ao mesmo espaço.

Em um primeiro momento, nada muda da relação de submissões que ele nutre em relação ao seu patrão. A cidade inicialmente o apavora. Mas nela ele dá, angustiadamente, seus primeiros passos, e acaba por se encorajar. Com o tabaco trazido de Bumbai, que vende aos *hippies*, ele compra um terno. E pela primeira vez esconde algo de seu patrão. Descobre um dia, com espanto, seu rosto no espelho:

Eu tinha ido me olhar no espelho da sala de banho, simplesmente para estudar meu rosto no vidro. Atualmente, eu dificilmente consigo crê-lo, mas, em Bumbai, uma semana ou mesmo um mês se podia passar sem que eu me olhasse no espelho. E quando eu me olhava, não era para ver com quem eu parecia, mas para assegurar-me de que o barbeiro não me tinha cortado os cabelos curtos demais, ou para me abotoar. Aqui, pouco a pouco, eu fiz uma descoberta: eu tinha um rosto agradável, eu nunca me tinha visto assim, ao contrário, eu me via ordinário, com traços que apenas serviam para me identificar (p. 42).

Simultaneamente à descoberta de si como indivíduo, o homem descobre seu rosto, sinal de sua singularidade, e seu corpo, objeto de uma posse. O nascimento do individualismo ocidental coincidiu com a promoção do rosto.

Em outras palavras, ele compreende, cada vez melhor, os "trunques" da sociedade americana. Um dia, símbolo de sua emancipação crescente da *einsteilung* de sua sociedade, ele tem uma aventura amorosa com uma faxineira do edifício onde vive. Envergonhado de seu ato, ainda sobre a linha de transição, ele passa horas se purificando e orando. Logo em seguida ele deixa seu patrão, sem avisá-lo, e vai trabalhar em um restaurante. Meses se passam, no curso dos quais ele perfaz o processo de individualização, o qual percorre a despeito de si mesmo. Desposa então a faxineira e, por consequente, torna-se um cidadão americano cada vez mais integrado a um modo de vida que lhe pareceu insólito nos primeiros tempos de sua estadia. Significativas são as últimas linhas do texto, que voltam a fechar a história desse homem, a descoberta da posse de um corpo e o retraimento em si, que corta com o sentimento experimentado antes de sua partida para os Estados Unidos, de ser confundido no mundo, formado das mesmas matérias. "No passado, escreve o homem, eu estava dissolvido na água do grande rio, eu jamais estive separado, com uma vida minha, mas eu me contemplei em um espelho e decidi ser livre. A única vantagem dessa liberdade foi a de me fazer descobrir que eu tinha um corpo, e que eu devia, durante certo número de anos, alimentar e vestir esse corpo. E depois tudo estará terminado" (p. 68). Se a existência se reduz a possuir um corpo à maneira de um atributo, então, com efeito, a própria morte não tem mais sentido: ela não é senão o desaparecimento de um ter, isto é, pouca coisa.

1.3 Polissemia do corpo

De uma sociedade a outra, as imagens que tentam reduzir culturalmente o mistério do corpo se sucedem. Uma miríade de imagens insólitas delineia a presença em pontilhado de um objeto fugaz, inapreensível e, no entanto, aparentemente incontestável¹¹. A formulação da palavra corpo como fragmento de certa maneira autônomo em relação ao homem, cujo rosto ele porta, pressupõe uma distinção estrangeira a numerosas comunidades humanas. Nas sociedades tradicionais, de composição holista, comunitária, nas quais o indivíduo é indiscernível, o corpo não é o objeto de uma cisão, e o homem está misturado ao cosmos, à natureza, à comunidade. Nessas sociedades, as representações do corpo são, de fato, representações do homem, da pessoa. A imagem do corpo é uma imagem de si, alimentada das matérias-primas que compõem a natureza, o cosmos, em uma espécie de indistinação. Essas concepções impõem o sentimento de um parentesco, de uma participação ativa do homem na totalidade do vivente, e, ademais, encontramos ainda traços ativos dessas representações nas tradições populares de curanderismo (capítulo 4: "Hoje, o corpo..."). Por vezes uma língua continua a guardar raízes precisas unindo o microcosmo do corpo aos elementos da natureza, enquanto as tradições populares ainda vivas não mais retêm em suas crenças senão uma parte dessas correspondências. O *Euskara*, a língua basca, uma das mais antigas das línguas indo-europeias, com cinco mil anos de idade, sem dúvida o testemunha. Cinco categorias, que correspondem aos elementos naturais dos antigos bascos, cinco divindades igualmente atestadas pela antropologia e pela história do

povo basco, ordenam os componentes da pessoa humana: a terra, a água, o ar, a madeira e o fogo. Os cinco princípios da cosmogonia fornecem as cinco raízes lexicais que engendram todo um vocabulário anatómico que inscreve nas veias da língua a correspondência entre o corpo humano e o cosmo¹².

O corpo como elemento isolável do homem, ao qual empresta seu rosto, não é pensável senão nas estruturas sociais de tipo individualista, nas quais os homens estão separados uns dos outros, relativamente autônomos em suas iniciativas, em seus valores. O corpo funciona à maneira de um marco de fronteira para delimitar perante os outros a presença do sujeito. Ele é fator de individualização. O vocabulário anatómico estritamente independente de qualquer outra referência marca bem igualmente a ruptura de solidariedade com o cosmo. Nas sociedades de tipo comunitário, em que o sentido da existência do homem marca uma submissão fiel ao grupo, ao cosmo e à natureza, o corpo não existe como elemento de individualização, uma vez que o próprio indivíduo não se distingue do grupo, sendo, no máximo, uma singularidade na harmonia diferencial do grupo. Ao contrário, o isolamento do corpo no seio das sociedades ocidentais (cf. infra) testemunha uma trama social na qual o homem é separado do cosmo, separado dos outros e separado de si mesmo. Fator de individualização no plano social, no plano das representações, o corpo é dissociado do sujeito e percebido com um de seus atributos. As sociedades ocidentais fizeram do corpo um ter, mais do que uma estirpe identificadora. A distinção do corpo e da presença humana é a herança histórica do retraimento na

11. Cf. LE BRETON, D. *La sociologie du corps*. Paris: PUF, 1992 [Col. Que sais-je? - 3. éd. cor., 1996].

12. Sobre esse ponto, cf. PEILLEN, D. "Symbolique de la dénomination des parties du corps humain en langue basque". *Le corps humain, nature, culture et surnature!* [110^e Congrès National des Sociétés Savantes. Montpellier, 1985]. Um exemplo da mesma ordem: THERRIEN, M. *Le corps inuit* (Quebec Arctique). Paris: Seiaf/PUB, 1987. Cf. tb. as tradições budistas, hinduístas etc.

concepção da pessoa, do componente comunitário e cósmico, e o efeito da divisão operada no seio mesmo do homem. O corpo da Modernidade, aquele que resulta do recuo das tradições populares e do advento do individualismo ocidental, marca a fronteira entre um indivíduo e outro, o encerramento do sujeito em si mesmo.

A especificidade do vocabulário anatômico e fisiológico, que não encontra qualquer referência, qualquer raiz, fora de sua esfera, ao contrário de alguns exemplos citados anteriormente, traduz igualmente a ruptura ontológica entre o cosmo e o corpo humano. Um e outro são postos em uma exterioridade radical. Os entres epistemológicos alçados pelo corpo perante as tentativas de elucidação das ciências sociais são múltiplos; estes pressupõem frequentemente um objeto que existe apenas no imaginário do pesquisador. Herança de um dualismo que dissocia o homem de seu corpo. A ambiguidade em torno da noção de corpo é uma consequência da ambiguidade que cerca a encarnação do homem: o fato de ser e de ter um corpo.

A antropologia bíblica também ignora a noção de um corpo isolado do homem. Muito afastada do pensamento platônico ou órfico, ela não considera a condição humana sob a forma de uma queda no corpo, de uma ensomatose. O dualismo típico da *epistémè* ocidental não se deixa aí perceber... “O hebraico, diz Claude Tresmontant, é uma língua concreta, que só nomeia aquilo que existe. Portanto, ela não tem palavra para significar a ‘matéria’, e tampouco o ‘corpo’, uma vez que esses conceitos não visam realidades empíricas, contrariamente ao que nossos velhos hábitos dualistas e cartesianos nos levam a crer. Ninguém nunca viu a ‘matéria’, nem um ‘corpo’, no sentido em que o compreende o dualismo substancial”¹³. No universo bíblico o homem é um corpo, e seu corpo não é outra coisa

13. TRESMONTANT, C. *Essai sur la pensée hébraïque*. Paris: Cerf, 1953, p. 53.

menão ele mesmo. O próprio ato de conhecer não é o ato de uma inteligência separada do corpo¹⁴. Para essa antropologia, o homem é uma criatura de Deus, ao mesmo título que o conjunto do mundo; a divisão entre o homem e seu corpo, tal como existe na tradição platônica ou órfica¹⁵, é para ela um não sentido. O mundo foi criado pela palavra, “pela boca de *Yhwh* os céus foram feitos, e pelo sopro de sua boca, todo o seu exercício [...] pois ele disse e tudo foi feito; ele ordenou e tudo existiu” (p. 33). A matéria é uma emanação da palavra, ela não é estática, morta, fragmentada, não solidária com as outras formas de vida. Ela não é indigna como no dualismo. A encarnação é o ato do homem não sem artefato.

Eu não percebo um “corpo”, o qual conteria uma “alma”; eu percebo imediatamente uma alma viva, com toda a riqueza da sua inteligibilidade que eu decifro no sensível que me é dado. Essa alma é para mim visível e sensível porque está no mundo, porque assimilou elementos dos quais se alimenta, os quais ela integrou e que fazem com que ela seja carne. A essência dessa carne, que é o homem, é a alma. Se se retira a alma não sobra nada, não sobra um “corpo”. Nada resta senão a poesia do mundo. Também o hebraico emprega indiferentemente, para designar o homem vivo, os termos “alma” ou “carne”, que visam uma única e mesma realidade, o homem vivo no mundo (p. 95-96).

Alguns, a palavra corpo pode existir assim em numerosas sociedades africanas, mas recobrir, de um lugar a outro, noções mu-

14. *Ibid.*

15. Da mesma forma entre os canaques, o conhecer é uma modalidade física de apropriação e não um ato puramente intelectual. Assim, Maurice Léonhardt observa que o costume melanesiano de consultar alguém passa pela questão “qual é teu ventre?” Um canaque, conhecendo alguma migalha de francês, que se interroga sobre a opinião de alguém de sua cidade, responde: “Eu, não conheço o ventre para ela”. O conhecer melanesiano é corporal, não é feito de um espírito, de um eu ontologicamente distinto, mais exatamente o conhecer canaque é existencial.

to diferentes. Nas sociedades rurais africanas, a pessoa não está limitada pelos contornos de seu corpo, fechada em si. Sua pele, e a espessura de sua carne, não delinham a fronteira de sua individualidade. O que entendemos por pessoa é concebido nas sociedades africanas sob uma forma complexa, plural. A oposição essencial reside na estrutura holista dessas sociedades, nas quais o homem não é um indivíduo (i. é, indivisível e distinto), mas nó de relações. O homem é fundido em uma comunidade de destino, em que o seu relevo pessoal não é o índice de uma individualidade, mas uma diferença favorável às complementariedades necessárias à vida coletiva, um motivo singular na harmonia diferencial do grupo. A identidade pessoal do africano não se encerra em seu corpo, este não o separa do grupo, mas, ao contrário, o inclui.

Não que os etnólogos neguem a diversidade dos indivíduos, afogando-os todos em uma comunidade que seria primeira, que seria a única realidade verdadeira, nota Roger Bastide. Ele reconhece que há gente tímida e gente audaciosa, gente cruel e pessoas amáveis, mas essas características se organizam em um mesmo universo, constituindo a unidade última das coisas, qual seja a unidade de uma ordem. Uma ordem na qual a pessoa se apaga por detrás do personagem, porquanto é aquele que se estabelece entre *status* diferenciados e não aquele da complementaridade contingente de temperamentos múltiplos¹⁶.

O homem africano tradicional está imerso no seio do cosmos, de sua comunidade, ele participa da linhagem de seus ancestrais, de seu universo ecológico, e isso nos fundamentos mesmos do seu ser¹⁷. Ele permanece uma espécie de intensidade, conectada a di-

16. BASTIDE, R. "Le principe d'individuation". *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS, 1973, p. 36.

17. Cf., p. ex., THOMAS, L.-V. "Le pluralisme cohérent de la notion de personne em Afrique Noire traditionnelle". In: BASTIDE, R. *La notion de personne en Afrique Noire*. Op. cit., p. 387.

ferentes níveis de relações. É deste tecido de trocas que ele tira o princípio de sua existência.

Nas sociedades ocidentais de tipo individualista, o corpo funciona como interruptor da energia social; nas sociedades tradicionais ele é, ao contrário, a conexão da energia comunitária. Pelo seu corpo, o ser humano está em comunicação com os diferentes campos simbólicos que dão sentido à existência coletiva. Mas o "corpo" não é a pessoa, porque outros princípios concorrem para a fundação desta última. Assim, é entre os dogons¹⁸, onde a pessoa é constituída da articulação de diferentes planos, incluindo, de maneira muito singular, aquilo que o ocidental tem o costume de denominar o corpo. Entre os dogons, a pessoa é composta:

a) De um corpo: a parte material do homem e "o polo de atração de seus princípios espirituais", um "grão de universo", sua substância mescla os quatro elementos, como todas as coisas que existem: a água (o sangue e os líquidos do corpo), a terra (o esqueleto), o ar (o sopro vital) e o fogo (o calor animal). O corpo e o cosmos estão indistintamente mesclados, constituidos dos mesmos materiais, segundo as diversas escalas de grandeza. O corpo não encontra, portanto, seu princípio nele mesmo, como na anatomia e na fisiologia ocidentais; os elementos que lhe dão um sentido devem ser buscados alhures, na participação do homem no jogo do mundo e de sua comunidade. O homem existe por ser parcela do cosmos, não por si mesmo, como na tradição tomista ou ocidental, na qual a imanência do corpo, porquanto ele é matéria, funda a existência do sujeito. A anatomia e a fisiologia dogons arti-

18. Nós nos apoiamos aqui no livro clássico de CALAME-GRIAULE, G. *Ethnologie et langue* - La parole chez les Dogon. Paris: Gallimard, 1965, p. 32s. • DIETERLEN, G. "Image du corps et les composantes de la persone chez les Dogon". In: BASTIDE, R. *La notion de personne en Afrique Noire*. Op. cit., p. 205s.

culam igualmente o homem ao cosmo por todo um tecido de correspondências.

b) "Oito grãos simbólicos estão localizados nas clavículas. Esses grãos simbólicos, principais cereais da região, constituem a base da alimentação dos dogons, que são essencialmente agricultores; esse símbolo exprime a "constancialidade" do homem e do grão, sem a qual ele não poderia viver" (Germaine Calamé-Griaule, p. 34). As crianças recebem em seu nascimento os mesmos grãos que seus pais. A bissexualidade inerente ao ser humano é aqui marcada pelo fato de que geralmente o dogon recebe em sua clavícula direita quatro grãos "masculinos" de seu pai e de seus ascendentes ignáticos, e em sua clavícula esquerda, quatro grãos "femininos" de sua mãe e de seus descendentes uterinos. Por esses grãos, a pessoa é marcada na filiação do grupo, e também se enraíza no princípio ecológico que funda a vida dos dogons. Os grãos compõem uma espécie de pêndulo vital, a existência do homem está ligada à sua germinação.

c) A força vital (*nâma*), cujo princípio reside no sangue. Marcel Griaule a definiu como "uma energia potencial, impessoal, inconsciente, repartida entre todos os animais, vegetais, nos seres sobrenaturais, nas coisas da natureza, e que tende a fazer perseverar em seu ser, suporte ao qual ela está afetada temporariamente (ser mortal), eternamente (ser imortal)"¹⁹. O *nâma* resulta da soma dos *nâmas* dados por seu pai, sua mãe e o ancestral que renasce nele.

d) Os oito *kikinu*, princípios espirituais da pessoa, divididos em dois grupos de quatro (eles são machos ou fêmeas, intelligen-

tes ou bestas), gêmeos dois a dois. Eles contribuem, segundo sua determinação, para delinear a psicologia da pessoa, seu humor. Estão organizados em diversos órgãos do corpo, e pode-se ainda tê-los reservados em diversos lugares (um poço, um altar, um animal...), segundo os momentos psicológicos vividos por aqueles que os trazem.

Outras representações da pessoa em terra africana podem ser evocadas. Mas já se presente o número de percepções do "corpo" que podemos encontrar. A definição de corpo é sempre dada no vazio da definição de pessoa. Não é absolutamente uma realidade evidente, uma matéria incontestável: o "corpo" existe apenas construído culturalmente pelo homem. É um olhar lançado sobre a pessoa pelas sociedades humanas, que lhe balizam os contornos sem o distinguir, na maior parte do tempo, do homem que ele encarna. Onde o paradoxo de sociedades para as quais o "corpo" não existe. Ou sociedades para as quais o "corpo" é uma realidade tão complexa, que desafia o entendimento do ocidental. Da mesma forma, a floresta é evidente à primeira vista, mas há a floresta do índio e aquela de quem procura ouro, aquela do militar e aquela do turista, aquela do herbolário e aquela do ornitólogo, aquela da criança e aquela do adulto, aquela do fugitivo e aquela do viajante... Da mesma maneira, o corpo só adquire sentido com o olhar cultural do homem.

A compreensão das relações entre o corpo e a Modernidade impõe uma genealogia, uma espécie de "história do presente" (M. Foucault), um regresso à construção da noção de corpo na *eins-tellung* ocidental. Uma reflexão também sobre a noção de pessoa, sem a qual não seria possível apreender os riscos dessa relação. Veremos pouco a pouco, ao longo do tempo, instaurar-se uma concepção do corpo paradoxal. Por um lado, o corpo como suporte

19. GRIAULE, M. *Masques dogons*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1938, p. 160.

do indivíduo, fronteira de sua relação com o mundo; e, em outro nível, o corpo dissociado do homem ao qual confere a sua presença, e isso por meio do modelo privilegiado da máquina. Veremos os vínculos estreitos que se estabeleceram entre o individualismo e o corpo moderno.

2 AS FONTES DE UMA REPRESENTAÇÃO MODERNA DO CORPO

O HOMEM ANATOMIZADO

2.1 O corpo popular

A civilização medieval, e mesmo a renascentista, é uma mistura confusa de tradições populares locais e de referências cristãs. É um "cristianismo folclorizado", segundo a feliz expressão de Jean Delumeau, que alimenta as relações do homem com seu meio social e natural. Uma antropologia cósmica estrutura os quadros sociais e culturais. O homem não está distinguindo da trama comunitária e cósmica na qual está inserido, mas, ao contrário, está misturado à multidão de seus semelhantes, sem que sua singularidade faça dele um indivíduo no sentido moderno do termo. Ele toma consciência de sua identidade e de seu enraizamento físico no interior de uma estreita rede de correspondências.

Para que "a individualização pela matéria", isto é, pelo corpo, seja admitida, no plano social, é preciso esperar o desenvolvimento do individualismo. Então, efetivamente, o corpo será a propriedade do homem, e não mais sua essência. No plano das representações, uma teoria do corpo como objeto independente do homem, conquanto estando ligado a ele, e encontrando nele seus próprios recursos (especificidade do vocabulário anatómico e fisiológico), adquirirá então uma importância social crescente. Mas nas coleti-