



David Le Breton

# A sociologia do corpo

Tradução de Sonia M.S. Fuhrmann

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Le Breton, David, 1953-

A sociologia do corpo / David Le Breton ; 2. ed.  
tradução de Sonia M.S. Fuhrmann. – Petrópolis,  
RJ : Vozes, 2007.

ISBN 978-85-326-3327-9

Título original : La sociologie du corps  
Bibliografia.

1. Corpo humano – Aspectos sociais I. Título.

06-2611

CDD-306.4

**Índices para catálogo sistemático:**

- |  |       |
|--|-------|
| 1. Corpo : Aspectos sociais : Sociologia | 306.4 |
| 2. Sociologia do corpo                   | 306.4 |

 EDITORA  
VOZES

Petrópolis

*Importante*

Lembre-mo-nos enfim de uma evidência: falar de sociologia do corpo é uma maneira cômoda de falar de sociologia aplicada ao corpo; esta não é uma dissidência epistemológica oferecendo a especificidade do campo de estudos e dos métodos. A reflexão sociológica sobre o corpo é tributária da epistemologia e da metodologia inerentes à disciplina. Se os conceitos exigem uma modulação particular, pois o corpo não é pensado como, por exemplo, o Estado ou a família, o mesmo campo epistemológico é solicitado com suas maneiras de fazer e de pensar e suas precauções usuais. A sociologia do corpo é um capítulo entre muitos outros que a sociologia comporta.

## Capítulo IV

### Campos de pesquisas 1: Lógicas sociais e culturais do corpo

*Importante de*

Considerando os limites de tal proposta, podemos esboçar então algumas orientações de pesquisas relacionadas à corporeidade, partindo, se possível, de textos fundadores da matéria e alargando progressivamente para uma espécie de balanço provisório dos trabalhos efetuados. Alguns campos foram assim desbravados: as técnicas do corpo, a expressão dos sentimentos, a gestualidade, as regras de etiqueta, as técnicas de tratamento, as percepções sensoriais, as marcas na pele ou na própria carne, a má conduta corporal. Sem dúvida estamos na presença de uma zona específica da sociologia do corpo. A corporeidade está no centro dessas temáticas e não serve de pretexto para a análise que ambicione outra coisa.

#### I - As técnicas do corpo

Em 1934, diante da Sociedade de Psicologia, M. Mauss adianta uma noção destinada a prosperar: as técnicas do corpo<sup>24</sup>. Gestos codificados em vista de uma eficácia prática ou simbólica. Trata-se de modalidades de ação, de seqüências de gestos, de sincronias musculares que se sucedem na busca de uma finalidade precisa. Evo-cando lembranças pessoais, Mauss lembra a variação de tipos de nado de uma geração para a outra em nossas sociedades, e mais geralmente de uma cultura para outra. Da mesma forma ocorre com a marcha, a corrida, as posições das mãos em repouso, a utilização da enxada ou os métodos de caça. Mauss observa que a tecnicidade não é monopólio único da relação do homem com a ferramenta, antes disso há, de certa forma, outro instrumento fundador: "O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem". Modelado conforme os hábitos culturais, ele produz eficácias práticas. "Cha-

*MUITO IMPORTANTE*

<sup>24</sup> • M. Mauss. Les techniques du corps. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1950, p. 363-386.

mo técnica uma ação tradicional eficaz (e vemos que nisso não difere do ato mágico, religioso, simbólico)", acrescenta Mauss.

A seguir, Mauss propõe uma classificação das técnicas do corpo segundo diferentes perspectivas:

- Conforme o sexo: de fato, as definições sociais de homem e mulher implicam frequentemente um conjunto de gestos codificados de diferentes maneiras.
- Conforme a idade: as técnicas próprias à obstetrícia e aos gestos do nascimento; as técnicas da infância, da adolescência, da idade adulta (Mauss evoca principalmente as técnicas do sono, do repouso, da atividade – caminhada, corrida, dança, salto, nado, subida, descida, movimentos de força); técnicas dos cuidados com o corpo (toalete, higiene); técnicas de consumo (comer, beber); técnicas de reprodução (Mauss introduz de fato a sexualidade nas técnicas do corpo e lembra a variabilidade de posições sexuais); os tratamentos do corpo (massagens).
- Conforme o rendimento: Mauss pensa aqui na relação com a destreza, com a habilidade.
- Conforme as formas de transmissão: através de quais modalidades e em que ritmo as novas gerações as adquirem?

Mauss conclui a exposição lembrando a existência de técnicas do corpo inseridas em religiões como o ioga ou a técnica do sopro no taoísmo<sup>25</sup>. Podemos discutir sobre a pertinência ou não dessa classificação ou salientar as omissões, mas Mauss não desejava lançar um projeto de pesquisa preciso e exaustivo. Como um farol, lançava luz sobre a validade heurística de um conceito; evocando uma série de anotações pessoais, convidava os pesquisadores a exercer a imaginação sociológica sobre o sujeito.

Na "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss"<sup>26</sup>, lançada em 1950, C. Lévi-Strauss salienta a importância desse trabalho de re-censeamento das técnicas tradicionais do corpo, numa época em que o desenvolvimento das técnicas ocidentais eliminava todo o patrimônio de gestos das profissões ou da vida quotidiana. C.

<sup>25</sup> • Cf. os trabalhos de Marcel Granet. *Études sociologiques sur la Chine*. Paris: PUF, 1953, ou de Henri Maspero. Les procédés de "nourir le souffle vital". *Le taoïsme et les religions chinoises*. Paris: Gallimard, 1971.

<sup>26</sup> • Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. *Sociologie et anthropologie*. Op. cit.

Lévi-Strauss propõe então a construção de "arquivos internacionais das técnicas corporais", que consistia no maior inventário possível dos repertórios físicos dos grupos humanos. Salienta os desafios éticos de tal empreitada "eminente apta a contrariar os preconceitos de raça, já que, face às concepções racistas que querem ver o homem como produto de seu corpo, ficaria demonstrado ao contrário que, sempre e em todo lugar, o homem soube fazer do corpo um produto de suas técnicas e representações". Para ele, esses arquivos fervilhariam de "informações de valor inimaginável sobre as migrações, os contatos culturais ou os empréstimos que se situam num passado remoto e que os gestos, aparentemente insignificantes, transmitidos de geração em geração e protegidos pela própria insignificância, seriam provas melhores que as escavações arqueológicas ou os monumentos figurativos".

Esse projeto será retomado na França no contexto da revista *Geste et Image* por Bernard Koechlin, que coloca para si a questão sobre a noção simbólica das séries gestuais<sup>27</sup>. De fato, a descrição minuciosa dos gestos não é fácil de ser apreendida na trama das palavras. A imagem, através do cinema, do vídeo, da fotografia ou do desenho apresenta paliativos a essa insuficiência como percebemos quando evocamos o trabalho de G. Bateson e M. Mead em Bali. Mas a possibilidade de comparações interculturais das técnicas do corpo exigem critérios de anotação mais precisos, a invenção de um código de transcrição como na fonética. Resta saber se tal elaboração é possível, se ela não se dissolve na dimensão simbólica do gesto.

Gordon Hewes, por sua vez, estudou formas particulares de técnicas do corpo, como o fato de estar sentado ou se manter em pé. Ele aponta no desenvolvimento das posturas, por um lado, a interação do fisiológico e do anatômico e, por outro lado, o cultural. O conjunto das evoluções pode ser estimado a milhares de combinações. Com a ajuda de centenas de desenhos esquemáticos Hewes aponta, por exemplo, diferentes maneiras de utilizar os membros do corpo de acordo com o modo de permanecer em pé, sentado, de joelhos, de posicionar as mãos e os braços, etc., e propõe um quadro da distribuição diferenciada dessas posturas pelo mundo. Sugere

<sup>27</sup> • B. Koechlin. Techniques corporelles et leur notation symbolique. *Langages*, n. 10, 1968, p. 36-47. L'ethno-technologie: une méthode d'approche des gestes de travail des sociétés humaines. *Geste et image*, número especial, 1982, p. 13-38. Ver também J.-L. Pelosse. Contribution à l'étude des usages corporels traditionnels. *Revue Internationale d'Ethno-psychologie Normale et Pathologique*, vol. 1, n. 2, p. 3-26.

cinco níveis de análise ao pesquisador interessado por esse tema de estudo muitas vezes negligenciado: a relação das posturas com as máquinas, com os diferentes instrumentos da vida diária ou profissional; a relação das posturas com os dados do meio humano (ecológico, cultural, social, etc.), seus aspectos psicológicos ou psiquiátricos; o nível sócio-histórico dessas posturas; também constitui um amplo campo de estudos a difusão pelas áreas geográficas quando culturas diferentes entram em contato. G. Hewes propõe finalmente um quinto nível de análise que se preocupa com os aspectos filogenéticos que caracterizam as posturas<sup>28</sup>.

Um campo específico das técnicas do corpo é o privilégio dos especialistas do espetáculo, ourives na matéria, que cultivam sua virtuosidade nos circos: malabaristas, equilibristas, contorcionistas, acrobatas, etc. Da mesma forma as performances realizadas pelos artistas de rua: cuspidores de fogo, engolidores de espadas, faquires, etc. Sua habilidade preenche uma função imaginária importante para um auditório fascinado.

As atividades físicas e esportivas representam outro caminho que evidencia as técnicas do corpo. Vários pesquisadores empenharam-se na tarefa de descrevê-las numa perspectiva histórica ou comparativa: G. Bruant, A. Rauch, J. DeFrance, P. Arnaud, J. Thibault, etc. G. Vigarello, por exemplo, estuda a interação dos movimentos do corpo e dos aparelhos nos quais se apóiam diferentes práticas esportivas e aponta a transformação desses aparelhos com o repentino aparecimento de novas habilidades<sup>29</sup>. O salto em altura, o salto em distância, o lançamento de peso, as corridas a pé, etc. são disciplinas que melhoraram as performances ao mesmo tempo em que se modificaram os tecnicismos corporais.

Outro domínio das técnicas do corpo é formado pelos conhecimentos práticos do artesão, do camponês, do técnico, do artista, etc. Esse conhecimento é o resultado da competência profissional fundada num conjunto de gestos de base e num grande número de movimentos coordenados nos quais o homem de profissão cristalizou, com o passar dos anos, sua experiência peculiar. Em 1979, François Loux tornou disponível um estudo de referência

28 • Gordon Hewes. World distribution of certain postural habits. *American Anthropologist*, n. 57, 1955.

29 • G. Vigarello. *Une histoire culturelle du sport: techniques d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: Revue EPS/Laffont, 1988. *Passion Sport*. Paris: Textuel, 2000.

sobre as técnicas do corpo com base em vários estudos de campo, mas também sobre uma iconografia variada<sup>30</sup>.

A aquisição das técnicas do corpo pelos atores depende de uma educação quase sempre muito formalizada, intencionalmente produzida pelo entorno da criança (ou do adulto que procura fazer um outro uso das coisas do mundo). Nessa educação, a parte do mimetismo tem uma influência que não pode ser negligenciada. Cada aquisição aparece como o produto de um aprendizado específico ligado a diferentes dados (um período preciso da vida do ator, a idade, o sexo, o status social, a profissão, etc.). As técnicas do corpo e os estilos de sua produção não são os mesmos de uma classe social para outra, algumas vezes, até as classes de idade introduzem variações. As técnicas do corpo são inúmeras: das montagens-miniatura de gestos – cuja aparente simplicidade freqüentemente dissimula o tempo e as dificuldades que são necessárias para assimilá-las – até as disposições coordenadas de ações e de habilidades – cuja execução exige longa ascese e particular destreza. A lista é infinita: dos modos à mesa até às condutas de micção; da maneira de nadar à de dar à luz; do lançamento do martelo ao lançamento do bumerangue; dos gestos da lavagem da roupa até aos do tricotar; da destreza do malabarista à condução do automóvel; da maneira de andar à posição no sono; as técnicas da caça ou da pesca, etc. Uma técnica corporal atinge seu melhor nível quando se torna uma somatória de reflexos e se impõe imediatamente ao ator sem esforço de adaptação ou de preparação de sua parte.

Na seqüência dos trabalhos de Mauss, às técnicas do corpo será necessário integrar também a sexualidade. As posições dos amantes mudam de fato de uma sociedade para outra, algumas delas são até mesmo codificadas nas *ars amandi*. Assim também variam a duração das trocas, a possibilidade de escolha de parceiros, etc.

Da mesma forma, sem dúvida, é conveniente incluir aqui certas pesquisas sobre o transe e a possessão, mesmo sendo as técnicas corporais somente as auxiliares da dimensão cultural infinitamente mais vasta<sup>31</sup>.

30 • F. Loux. *Le corps dans la société traditionnelle*. Paris: Berger-Levrault, 1979.

31 • Cf. Os estudos de Gilbert Rouget. *La musique et la transe*. Paris: Gallimard, 1980. Roger Bastide. *Le rêve, la transe, la folie*. Paris: Flammarion, 1972. *Le candomblé de Bahia*. Paris/The Hague: Mouton, 1958. Mircea Eliade. *Le chamanisme ou les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1951. I. Rossi. *Corps et chamanisme*. Paris: Armand Colin, 1997. Michel Perrin. *Les praticiens du rêve*. Paris: PUF, 1992.

Françoise Loux notou o valor etnográfico dos desenhos ou das telas de J.-F. Millet que captava de imediato as atitudes e gestos do trabalho dos camponeses. Essas pinturas são hoje documentos para a história. As técnicas do corpo desaparecem frequentemente com as condições sociais e culturais que as viram nascer. A memória de uma comunidade humana não reside somente nas tradições orais e escritas, ela se constrói também na esfera dos gestos eficazes.

O estudo sociológico das técnicas do corpo é uma via proveitosa com a condição de esclarecer, para não cair num dualismo elementar, que mesmo sendo o corpo uma ferramenta, ele continua sendo o "fato do homem" e depende então da dimensão simbólica. O corpo não é nunca um simples objeto técnico (nem mesmo o objeto técnico). Além disso, a utilização de certos segmentos corporais como ferramenta não torna o homem um instrumento. Os gestos que executa, até os mais elaborados tecnicamente, incluem significação e valor.

## II - A gestualidade

A gestualidade refere-se às ações do corpo quando os atores se encontram: ritual de saudação ou de despedida (sinal de mão, aceno de cabeça, aperto de mão, abraços, beijos no rosto, na boca, mímicas, etc.), maneiras de consentir ou de negar, movimentos da face e do corpo que acompanham a emissão da palavra, direcionamento do olhar, variação da distância que separa os atores, maneiras de tocar ou de evitar o contato, etc. Um trabalho de Davis Efron, lançado em 1941 nos Estados Unidos<sup>32</sup>, marcou a abordagem sociológica ou antropológica da gestualidade. Para opor-se às teses nazistas que naturalizavam a noção de raça com o intuito de demonstrar a superioridade ariana, até mesmo no campo elementar dos gestos (sobriedade, rigor, etc.), e estigmatizar as populações judias e mediterrâneas (afetação, infantilismo, gesticulação, etc.), D. Efron pensou colocar-se no campo científico e estudar comparativamente os gestos utilizados entre os imigrantes judeus originários da Europa do Leste e os imigrantes originários do sul da Itália. A determinação das diferenças culturais pela maneira de usar o corpo é estabelecida segundo três coordenadas: a dimensão espaço-temporal (amplitude dos gestos, forma, plano de desenvolvi-

mento, membros utilizados, ritmo), a dimensão interativa (tipo de interação com o interlocutor, com o espaço ou com os objetos que fazem parte dele) e a dimensão lingüística (gestos cuja significação é independente dos propósitos tidos ou ao contrário que os desdobra). A metodologia é rica e implica simultaneamente a observação direta dos atores, o recurso a inúmeros croquis apreendidos no momento que ocorrem, a análise detalhada de vários gestos, sua freqüência, etc. D. Efron utiliza igualmente uma câmera que, em seguida, permite que observadores estranhos a seu trabalho possam analisar as tomadas.

A pesquisa refere-se a uma população bastante grande de judeus "tradicionais" (850 sujeitos) e de italianos "tradicionais" (700 sujeitos). D. Efron não tem dificuldades para demonstrar as diferenças que marcam a gestualidade dessas duas populações, testemunhos da primeira geração de imigrantes. Astuciosamente utilizando a mesma metodologia, observa em seguida uma população "americanizada" de imigrantes de origem judia (600 sujeitos) e italiana (400 sujeitos) de segunda geração. D. Efron constata então que a gestualidade característica dos Judeus "tradicionais" e dos judeus "americanizados" diferem entre si, o mesmo ocorre para os italianos "tradicionais" e os italianos "americanizados". Inversamente, a gestualidade das duas populações "assimiladas" de segunda geração teve uma forte tendência a assemelhar-se à dos americanos. Condições diferentes de socialização modificaram profundamente, passado o tempo de uma geração, as culturas gestuais originais desses grupos sociais. O trabalho de D. Efron demonstra a ficção representada pela noção de raça utilizada pelos nazistas cujo caráter metafísico e arbitrário facilmente é desmentido. Em contraposição às teses genéticas ou raciais, demonstra que a gestualidade humana é um fato de sociedade e de cultura e não de natureza congênita ou biológica destinada a se impor aos atores. O nazismo ofereceu ao imaginário racista um terrível poder material que D. Efron, em 1941, sequer imagina a amplitude, não obstante a necessidade que sente de desarmar as pretensões dessas idéias. Os nazistas desejam fazer dos comportamentos humanos o mais puro produto dos genes, quando a sociologia mostra de maneira evidente que o homem é socialmente criador dos movimentos do corpo. O trabalho de D. Efron continua atual para as nossas sociedades nas quais o imaginário da hereditariedade e da raça continua a manter forte presença.

32 • D. Efron. *Gesture, race and culture*. The Hague/Paris: Mouton, 1972.

Em trabalho posterior, R. Birdwhistell mantendo um rigor bem menor devido, sem dúvida, à convicção de afiliar as seqüências gestuais a um modelo lingüístico, voltou a atenção para a gestualidade humana fazendo-se o promotor da cinésica (estudo dos movimentos do corpo quando ocorre a interação). Na mesma linha traçada por D. Efron, R. Birdwhistell demonstra que cada língua induz uma gestualidade própria. Observa assim, nos índios Kutenai do Canadá, as modificações gestuais que, num mesmo indivíduo, acompanham a passagem da língua materna para o inglês. Ao elaborar a cinésica, Birdwhistell partiu da hipótese que gestos recorrentes que participam da interação distribuem-se de maneira sistemática. O estudo deles podendo assim depender, segundo ele, de uma subdivisão da lingüística estrutural. Escreve: "Quando nossa pesquisa coletiva aborda o estudo das cenas de interação, torna-se evidente que uma série de movimentos, antes associados a artifícios do esforço de locução, apresentam características de ordem, de regularidade, de previsibilidade. Foi possível então isolar, do fluxo de gestos e movimentos corporais no qual estavam inseridos, movimentos de cabeça, verticais e laterais, piscadas de olho, leves movimentos do queixo e dos lábios, variações da posição dos ombros e do tórax, certa atividade das mãos, dos braços e dos dedos, enfim, movimentos verticais das pernas e dos pés"<sup>32</sup>. O uso da língua no ato da fala e o uso do corpo na interação revelariam os mesmos princípios de funcionamento.

Apoiando-se na lingüística, Birdwhistell distingue, no fluxo incessante de gestos, os kinemas (análogos aos fonemas, isto é, as menores unidades de movimento, ainda não associadas a um significado) e os kinemorfemas (menores unidades de significação)<sup>34</sup>. Recentemente, Birdwhistell admitirá as dificuldades de fundar a gramática gestual que sonhara<sup>35</sup>. Ele também trabalhou com os "mar-

32 • R. Birdwhistell. L'analyse kinésique. *Langages*, n. 10, 1968, p. 103 (trad. fr.). Para uma apresentação do itinerário intelectual de Birdwhistell ver: Yves Winkin. *La nouvelle communication*. Paris: Seuil, 1981. Esse trabalho introduz com a mesma pertinência os trabalhos de E. Goffman; G. Bateson; E.T. Hall; D. Jackson; A. Scheffler; S. Sigman; P. Watzlawick relativos ao mesmo sujeito.

34 • R. Birdwhistell. *Introduction to kinesics*. Louisville: University of Louisville Press, 1952.

35 • *Ibid.* *Kinesics and context*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970. Sobre a gestualidade encarada como "ecossistêmica e antropológica": Bernard Koechlin. *La réalité gestuelle des sociétés humaines. Histoire des mœurs*, t. 2. Paris: La Pléiade, 1991. P. Feyereisen & J.-D. de Lannoy. *Psychologie du geste*. Bruxelles: Mardaga, 1985. Os artigos de A.J. Greimas,

cadores cinésicos" que acentuam a interação social. Para Birdwhistell não é possível imaginar o significado de um gesto independentemente do contexto da troca dentro de um sistema de equivalências, semelhante a um "dicionário de gestos", que associa de maneira ingênua um significado a uma mímica ou a um gesto. O sentido é construído conforme a interação avança. Por outro lado, ele leva em consideração a integridade do conjunto de gestos evitando assim o obstáculo, corolário do precedente, que consiste em isolar fragmentos corporais (a face, a mão, etc.) e estudá-los de modo autônomo e fora de contexto, presumindo a universalidade de sua expressão e de seu significado. Nisso reside o limite dos trabalhos de P. Ekman cuja abordagem é marcada pelo pressuposto biológico que invalida o alcance e leva a uma espécie de botânica das emoções. Finalmente, para Birdwhistell, não existe "comunicação não-verbal". Os movimentos da palavra e do gesto estão mesclados num sistema e não podem ser estudados isoladamente.

### III - A etiqueta corporal

Isolamos a etiqueta corporal da gestualidade ou da expressão das emoções por simples razão de clareza na demonstração dos campos de estudo.

Interações implicam em códigos, em sistemas de espera e de reciprocidade aos quais os atores se sujeitam, Não importam quais sejam as circunstâncias da vida social, uma etiqueta corporal é usada e o ator a adota espontaneamente em função das normas implícitas que o guiam. Conforme os interlocutores, seu status e o contexto da troca, ele sabe de antemão que tipo de expressão pode adotar e, algumas vezes de modo desajeitado, o que está autorizado a falar da própria experiência corporal. Cada ator empenha-se em controlar a imagem que dá ao outro, esforça-se para evitar as gafes que poderiam colocá-lo em dificuldades ou induzi-lo a confusão. Mas várias são as emboscadas que espreitam o desenvolvimento ordenado da etiqueta: "Para começar, escreve Goffman, um ator pode acidentalmente dar a impressão de incompetência, de inconveniência ou de falta de respeito, perdendo momentaneamente o

Julia Kristeva, R. Cresswell e B. Koechlin. In: *Langages*, n. 10, 1968. Sobre a antropologia do gesto e o estatuto do corpo na comunicação, cf. David Le Breton. *Les passions ordinaires - Anthropologie des émotions*. Paris: Armand Colin, 1998.

controle muscular. Pode tropeçar, cambalear, cair, arrotar, bocejar, cometer um lapso, se coçar, peidar ou empurrar outra pessoa por inadvertência. Depois, o ator pode agir de tal modo que dá a impressão de interessar-se muito ou muito pouco à interação. Pode gaguejar, esquecer o que acaba de dizer, demonstrar nervosismo, ficar com ar de culpa ou de embaraço; pode dar livre curso a intempestivos acessos de riso ou de raiva, ou outras manifestações de emoção que o impedem momentaneamente de participar da interação”<sup>36</sup>.

Diante das rupturas de convenções, “trocas restauradoras” podem vir a minimizar a gravidade da infração às regras de interação: desculpas, reações de humor, súplicas, ações evasivas, etc. É importante manter a linha e restabelecer uma acomodação provisória na situação. Os trabalhos de Goffman marcam esse campo de estudo pela fineza da análise<sup>37</sup>. Da mesma forma que inconscientemente o ator sabe acioná-las, sabe também decifrar, até certo ponto, os elementos quase imperceptíveis que vêem minimizar uma proposição, acentuá-la ou mesmo contradizê-la à revelia do locutor. Dessa forma, os movimentos do corpo marcam a inclusão da ambigüidade no campo da comunicação.

As pesquisas de Hall sobre a proxemia, isto é, a utilização do espaço pelos atores quando ocorre interação, são ao mesmo tempo estimulantes e marcadas de limites. Na trilha de sensibilidade dos trabalhos de Sapir e de Whorf, essas pesquisas chamam a atenção para o fato de que uma língua nunca é um simples decalque do pensamento e que, inversamente, ela condiciona a formação e a expressão do pensamento. Hall amplia, com muita razão, essa constatação ao conjunto dos dados culturais. A experiência não é uma relação bruta com o mundo, podendo ser dividida sem dificuldades pelos atores de diferentes culturas. A manutenção de uma comunicação está sob a égide de uma determinação cultural que pode induzir todos os equívocos, independentemente das boas in-

tenções dos interlocutores. Hall estuda as proxemias de diferentes culturas (por exemplo: alemã, inglesa, francesa, japonesa, americana e árabe), mas considerando-as como formas de espécies culturais, como se a homogeneidade reinasse sem problemas (defeitos). Hall, que, no entanto, deixou marcas nas pesquisas sobre a interculturalidade (mais talvez pelas reflexões que surgem dos seus livros que pela seqüência sem correções do seu método ou de suas análises), curiosamente não reconhece a divisão de classes, de grupos, de etnias, as culturas regionais ou religiosas, até mesmo as diferenças de geração. Ele postula, apoiando-se implicitamente na idéia de “nação”, uma unidade cultural entre fronteiras, amplamente desmentida pelos fatos, evidentemente até mesmo nos Estados Unidos, o que por outro lado observa em outros momentos. A fraqueza de Hall consiste em trabalhar sobre uma espécie de média nacional dos comportamentos proxêmicos. Pode-se também notar a ruptura dos níveis de análise, o recurso a uma série de fatos pitorescos que adquirem valor de demonstração, uma certa condescendência para com a biologia e etologia animal. Entretanto, Hall teve papel importante nesse tipo de pesquisa apontando um dado de interação que até então havia passado despercebido<sup>38</sup>.

Outros trabalhos colocaram em evidência o apagamento ritualizado sofrido pelo corpo no decorrer das interações ou ainda na vida social. A existência do corpo parece estar sujeita a um peso assustador que os rituais devem conjurar, tornar imperceptível sob a familiaridade das ações. Prova disso é a discrição normal nos elevadores, nos transportes em comum ou nas salas de espera, quando os atores, face a face, esforçam-se para, mutuamente e com um certo desconforto, tornar-se transparentes uns para os outros. Da mesma forma acontece com o tocar ou o ser tocado por um desconhecido, numa rua ou num corredor, o que provoca inevitáveis desculpas. O mesmo ocorre quando um ator é surpreendido pelo outro numa atitude incongruente ou íntima ou quando escapa um arrote, uma flatulência, um ronco do estômago. A dificuldade aparece também no encontro com um estrangeiro que não participa dos mesmos rituais da sociedade que o acolhe, principalmente das proxemias. Nessas condições, a simbólica corporal perde momentaneamente o poder de conjuração. O corpo torna-se um incô-

<sup>36</sup> • E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 1. Paris: Minuit, 1973, p. 56 (trad. fr.).

<sup>37</sup> • Por exemplo: *Les rites d'interaction*. Paris: Minuit, 1974 (trad. fr.). *La mise en scène de la vie quotidienne*: 1) *La présentation de soi* (Paris: Minuit, 1973 [trad. fr.]); 2) *Les relations en public* (Paris: Minuit, 1973 [trad. fr.]). *Les moments et leurs hommes*. Paris: Seuil, 1988 (trad. fr.). *Frame analysis: an essay on the social organisation of experience*. New York: Harper & Row, 1974. Collectif: *Le parler frais d'Erving Goffman*. Paris: Minuit, 1989.

<sup>38</sup> • Ver, por exemplo, Édouard T. Hall. *La dimension cachée*. Paris: Seuil, 1971 (trad. fr.).

modo, um peso. As esperas respectivas dos atores não são mais simétricas e deixam, ao contrário, transparecer falhas. Os corpos deixam de corresponder-se na imagem fiel do outro, nessa espécie de bloco mágico onde os atores apagam sua corporeidade na familiaridade dos sinais e símbolos, ao mesmo tempo em que a colocam adequadamente em cena. Um desconforto emerge a cada ruptura das convenções de apagamento. A esse respeito, pode-se chamar a atenção para as dificuldades relacionadas com as pessoas que possuem alguma deficiência física ou sensorial, ou catalogadas como trissômicas, "débeis" ou doentes mentais. Nesses atores o corpo não passa despercebido como manda a norma de discrição; e quando esses limites de identificação somáticos com o outro não mais ocorrem, o desconforto se instala. O corpo estranho se torna corpo estrangeiro e o estigma social funciona então com maior ou menor evidência conforme o grau de visibilidade da deficiência. O corpo deve ser apagado, diluído na familiaridade dos sinais funcionais. Mas, com a simples presença física, o "deficiente" físico ou o "louco" perturbam a regularidade fluida da comunicação. Proibindo o próprio corpo, eles suscitam o afastamento bastante revelador da atitude de nossas sociedades para com a corporeidade<sup>39</sup>.

Raymond Firth estudou em detalhes as posturas e os gestos de respeito, assim como os significados a eles associados, de uma população melanésia, os Tikopia<sup>40</sup>. Observou os diferentes órgãos colocados em evidência, por exemplo, nos rituais de saudação nos quais o aperto de mão dos europeus é somente uma modalidade entre outras de entrar em contato. Nos Tikopia uma leve pressão no nariz do interlocutor, associada a uma breve inalação, é o gesto inicial do encontro. Os rituais corporais de respeito envolvem a vida diária dos atores; diferem de uma sociedade para outra, mas também representam o objeto de variações significativas no interior dos grupos e das classes sociais de cada sociedade. As maneiras de saudar, a distância observada em relação ao outro conforme o grau hierárquico, a posição social, o grau de parentesco, a possibilidade ou não de tocar-se (em que lugar? de que maneira?), as

<sup>39</sup> • A respeito do apagamento ritualizado do corpo, ver David Le Breton. *Anthropologie du corps et modernité. Op. cit.*

<sup>40</sup> • Raymond Firth. *Postures and gestures of respect. Echanges et communications: mélanges offertes à Claude Lévi-Strauss.* The Hague/Paris: Mouton, 1972.

manifestações corporais associadas à interação, diferentes segundo os grupos sociais, as classes de idade, o sexo do ator, segundo seu pertencimento a grupos que desenvolvem maneiras de ser específicas (dependentes de drogas, prisioneiros, etc.).

Como para as técnicas do corpo, o aprendizado da etiqueta corporal, em amplitude e variações, depende muito pouco da educação formal. O mimetismo do ator e as identificações feitas em relação ao entorno imediato têm aqui papel preponderante. A extensão corporal da interação está impregnada de um simbolismo específico para cada grupo social e depende sobremaneira da educação informal, tênue demais para ser percebida e cuja eficácia pode, sobretudo, ser determinada.

#### IV- A expressão dos sentimentos

Em 1921, no *Journal de Psychologie*, M. Mauss publica "A expressão obrigatória dos sentimentos". No seu entender, os sentimentos não dependem nem da psicologia individual nem de uma psicologia indiferente. Tal como transparecem na extensão do corpo e se colocam em ação nos comportamentos, os sentimentos são emanações sociais que se impõem por seu conteúdo e sua forma aos membros da coletividade, colocados numa dada situação moral. Contra os preconceitos contraditórios que desejam fazer da emoção um dado ou íntimo ou natural, M. Mauss sustenta a dimensão social e cultural dos sentimentos e de sua formalização no comportamento do ator. Assim, longe de estarem ligados unicamente à dor, os prantos podem estar associados a um momento preciso no rito de saudação. "Não são somente os prantos, escreve Mauss, mas qualquer espécie de expressão oral dos sentimentos, não os fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos, mas os fenômenos sociais, que são essencialmente marcados com o sinal da não espontaneidade e da mais perfeita obrigação"<sup>41</sup>.

Para ilustrar seu pensamento, Mauss toma como exemplo uma cerimônia funerária típica da sociedade aborígine australiana, evidenciando que as manifestações dos sentimentos respondem a uma certa temporalidade. Não são abandonadas à vontade dos

<sup>41</sup> • Marcel Mauss. *L'expression obligatoire des sentiments. Essais de sociologie.* Paris: Minuit, 1968-1969, p. 81. Ver também Marcel Granet. *Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique. Études sociologiques sur la Chine.* Paris: PUF, 1953.

atores, ao arbítrio, mas inscrevem-se num código preestabelecido do qual o homem não pode se desviar. A conclusão de Mauss abre muitos caminhos: "Fazemos então muito mais que manifestar os sentimentos: manifestamos aos outros, já que é necessário que lhes sejam manifestados. Manifestamos a nós mesmos quando exprimimos aos outros e à intenção dos outros. É essencialmente uma simbologia".

Os sentimentos que vivenciamos, a maneira como repercutem e são expressos fisicamente em nós, estão enraizados em normas coletivas implícitas. Não são espontâneos, mas ritualmente organizados e significados visando os outros. Eles inscrevem-se no rosto, no corpo, nos gestos, nas posturas, etc. O amor, a amizade, o sofrimento, a humilhação, a alegria, a raiva, etc. não são realidades em si, indiferentemente transponíveis de um grupo social a outro. As condições de seu surgimento e a maneira como são simbolizados aos outros implica uma mediação significativa. Entretanto, na tradição aberta pela obra de Darwin, *Expression of the emotions in man and animals* (1873), vários pesquisadores vindos, na grande maioria, da etologia ou das ciências biológicas, trabalham assiduamente nesse campo empenhando-se principalmente em provar a universalidade da expressão das emoções. Paradoxo prazeroso, esses pesquisadores não conseguem chegar a um acordo comum sobre o número e a natureza dessas emoções. Segundo eles, os vestígios de animalidade transparecem ainda no homem, principalmente nos movimentos expressivos que seriam somente emanções do instinto. Essas afirmações persistem a despeito do desmentido de numerosos trabalhos originários da sociologia e da antropologia. Mas para que o sentimento seja experimentado e expresso pelo ator, deve pertencer de qualquer maneira ao repertório cultural de seu grupo. A sociologia pode dedicar-se à descoberta desse conhecimento difuso que atravessa as manifestações afetivas dos atores e contribui para a evidência do vínculo social, graças à partilha de uma simbologia que cada ator traduz com seu estilo próprio, mas numa área de reconhecimento mútuo<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> • Norbert Elias. Human beings and their emotions. In: M. Featherstone et al. *The body: social process and cultural theory*. London: Sage, 1991. C. Lutz. *Unnatural emotions*. Chicago: University of Chicago Press, 1988. R. Harré (ed.). *The social construction of emotion*. Oxford: Blackwell, 1968. M. Lewis & C. Saarni. *The socialization of emotions*. New York: Plenum, 1985. D.D. Franks & G.D.M. McCarthy. *The sociology of emotions*. Greenwich, Con.: Jay Press, 1989. David Le Breton. *Les passions ordinaires - Anthropologie des émotions*. Paris: Armand Colin, 1998.

Várias condutas aparentemente comandadas por dados fisiológicos, e dessa forma fugindo do controle da vontade ou da consciência, também são bastante influenciadas ou até mesmo diretamente orientadas por dados sociais, culturais ou psicológicos. A dor é um exemplo significativo. A atitude do ator diante da dor e inclusive o limite da dor ao qual reage estão ligados ao tecido social e cultural no qual ele está inserido, com a visão do mundo, as crenças religiosas que lhe são próprias, isto é, a maneira como se situa diante da comunidade de pertencimento. "A dor, escreve René Leriche, não é só o fato do influxo nervoso percorrendo o nervo com uma determinada velocidade; é também o resultado de um conflito entre o excitante e o indivíduo por inteiro". É o homem quem faz a dor conforme o que ele é. A definição de Leriche permite avaliar a parte pessoal do ator na capacidade de percepção da dor. Ela evidencia os crivos sociais, culturais e psicológicos do influxo doloroso. Entre o excitante e a percepção da dor, há a extensão do indivíduo enquanto singularidade e ator de uma dada sociedade. As normas implícitas, escapando ao julgamento do indivíduo, determinam sua relação com o estímulo doloroso. Essa relação não responde a nenhuma essência pura, ela traduz uma relação infinitamente mais complexa entre as modificações do equilíbrio interno do corpo e os ressentidos por um ator que "aprendeu" a reconhecer essa sensação e a relacioná-la a um sistema de sentido e valor. Como a fome e a sede, a dor é um dado biológico, mas da mesma forma que não encontram em seus pratos sensações idênticas, experimentam a comida de modo diferente, dando-lhe significação própria, os homens não sofrem da mesma maneira e nem a partir da mesma intensidade da agressão. Eles atribuem valor e significados diferentes à dor conforme sua história e pertencimento social.

Mark Zborowski estudou num hospital americano as atitudes em relação à dor de diferentes grupos sociais: italianos, judeus e americanos de família tradicional. Os doentes italianos e judeus revelam grande sensibilidade à dor e atitudes muito características. São descritos pelos meios médicos como apresentando tendência a "exagerar" e emotividade "excessiva". No entanto, os doentes italianos parecem mais interessados pela dor em si que pelo problema do qual é o sintoma. A partir do momento que ela desaparece, eles param de reclamar e voltam a ficar bem-humorados. Os doentes judeus, ao contrário, recusam com frequência os analgésicos. Na

dor, o que lhes preocupa, sobretudo, é o mal do qual ela é o indício. Mesmo com o término da dor, a agonia continua. M. Zborowski atenta para o fato de que as duas culturas dão livre curso ao sentimento, tanto pela palavra quanto pelo gesto. Os italianos e os judeus "sentem-se livres para falar da dor, para reclamar dela e para manifestar seu sofrimento, gemendo, se lamentando, chorando, etc. Eles não têm vergonha de se expressar". Ao contrário, os doentes de família tradicional americana ressentem "estoicamente" a dor; não se lamuriam e abandonam-se passivamente aos tratamentos das equipes médicas às quais devotam total confiança. Segundo Zborowski, "eles não param de repetir que de nada adianta reclamar, gemer ou se lamentar". Agindo dessa forma, eles têm consciência de reproduzir um modelo de comportamento reconhecido como "americano". M. Zborowski termina seu estudo explicando que as diferenças de reações à dor encontram a razão de ser nas modalidades distintas das relações mãe-criança que distinguem esses grupos sociais<sup>43</sup>.

Além dos estímulos implícitos recebidos do grupo de pertencimento, cada ator reage à dor com seu próprio estilo. Num grupo, além de uma maneira adequada de reagir, alguns têm fama de serem mais "duros" que outros ou mais "delicados" e "sensíveis". Frequentemente essas diferenças apontam para a educação recebida e o tipo de relação afetiva mantida com a mãe. Em nossas sociedades, o menino recebe uma educação com relação à dor ligada à imagem da virilidade, de força do caráter. Em princípio, os pais esforçam-se para impedir as tendências para a emotividade ou para a negligência. O mais depressa possível, ele deve assimilar as qualidades que imaginamos serem as do homem; ao contrário, toleramos facilmente, e até mesmo encorajamos, as manifestações de sensibilidade da menina: as lágrimas e os lamentos são menos admitidos no menino que na menina, supostamente mais delicada. A educação transforma assim as crianças em atores conformes à imagem da mulher e do homem em vigor na sociedade.

<sup>43</sup> • Mark Zborowski. *People in pain*. San Francisco: Jossey-Bass, 1969. Cf. igualmente E. Scarry. *The body in pain - The making and unmaking of the world*. Oxford: Oxford University Press, 1985. D. B. Morris. *The culture of pain*. Berkeley: University of California Press, 1984. D. Le Breton. *Anthropologie de la douleur*. Paris: Métailié, 1995.

## V - As percepções sensoriais

A pesquisa sociológica aplicada ao corpo não pode limitar-se somente às ações do corpo, é preciso também considerar as corporificações do funcionamento regular do mundo. Entramos então por um domínio ambicioso e original que permanece quase intocado. George Simmel no *Ensaio sobre a sociologia dos sentidos*<sup>44</sup> abriu um campo de estudo que apontava para a importância da mediação sensorial nas interpretações sociais. "Uma consideração mais rigorosa, enfatiza o autor, evidencia que essas trocas de sensação não são somente a base e a condição comum nas relações sociais, mas que cada sentido fornece, de acordo com sua característica própria, informações específicas para a construção da existência coletiva e que para cada diferença sutil de suas impressões correspondem particularidades, relações sociais". Essa é a dimensão mais enraizada na intimidade do sujeito, a mais intocável; é aquela do claro-escuro, uma vez que drena o imenso campo sensorio. De uma área cultural para outra, e mais frequentemente de uma classe social para outra, os atores decifram sensorialmente o mundo de maneira diferenciada.

A configuração dos sentidos, a tonalidade e contorno de seu desenvolvimento são de natureza não somente fisiológica, mas também social. A cada instante decodificamos sensorialmente o mundo transformando-o em informações visuais, auditivas, olfativas, táteis ou gustativas. Assim, certos sinais corporais escapam totalmente ao controle da vontade ou da consciência do ator, mas nem por isso perdem sua dimensão social e cultural. As percepções sensoriais do homem do campo não são as do homem urbano, as de um Tuaregue não são as de um Guayaquí, etc. Cada comunidade humana elabora seu próprio repertório sensorial como universo de sentido. Cada ator apropria-se do uso desse repertório de acordo com a sensibilidade e os acontecimentos que marcaram sua história pessoal.

As atividades perceptivas utilizadas pelo ator durante a vida são fruto do condicionamento social. Assim, Howard Becker estudou de que maneira um grupo pode modelar o aprendizado de novas formas sensoriais no contexto do consumo de maconha.

<sup>44</sup> • Georg Simmel. *Essai sur la sociologie des sens. Sociologie et épistémologie*. Paris: PUF, 1981 (trad. fr.).

Um jovem americano que fuma pela primeira vez, via de regra não sente nada, a não ser um ligeiro desconforto, um gosto meio desagradável. Mas, lentamente, graças à solicitude do grupo no qual está envolvido, aos conselhos que lhe são dados, aprendendo de maneira informal por uma espécie de bricolagem entre o que percebe da experiência dos outros e o que dela imagina, acaba modulando as percepções sensoriais sentidas de acordo com um sistema de referência novo para ele. Pouco a pouco sua experiência com a maconha submete-se ao modelo de percepção oferecido pelos companheiros. Ele está apto a reproduzir as sensações necessárias e, a partir daí, decodificá-las como sendo agradáveis. "As sensações produzidas pela maconha não são automaticamente, nem mesmo necessariamente, agradáveis. Como para as ostras ou o Martini *dry*, o gosto para essas sensações é socialmente adquirido. O fumante sente coceiras no couro cabeludo, tem sede, perde o sentido do tempo e das distâncias. Tudo isso é agradável? Ele não tem certeza. Para continuar a usar maconha é preciso que opte pela assertiva"<sup>45</sup>. Qualquer aquisição de uma nova técnica é também aprendizado sensorial: aprender a cozinhar (olfação, gosto, visão), a escalar rochedos (tocar, etc.), aprender a tocar um instrumento (audição, etc.), etc. Ao mesmo tempo em que se manifesta, a experiência corporal modela as percepções sensoriais pela integração de novas informações.

Percepções de cores, gostos, sons, grau de afinamento do toque, limite da dor, etc. A percepção dos inúmeros estímulos que o corpo consegue recolher a cada instante é função do pertencimento social do ator e de seu modo particular de inserção no sistema cultural. Outros trabalhos colocaram em evidência as estruturas sensoriais da vida cotidiana<sup>46</sup>, ou então se dedicaram ao estudo de regimes sensoriais específicos<sup>47</sup>.

45 • Howard Becker. Comment on devient fumeur de marijuana. *Out-siders - Études de sociologie de la déviance*. Paris: Métailié, 1985, p. 75 (trad. fr.). History, culture and subjective experience: an exploration of social bases of drug-induced experiences. *Journal of Health and Social Behavior*, n. 2, 1967.

46 • D. Le Breton. *Anthropologie du corps et modernité*. Op. cit.

47 • Por exemplo, R. Winter. *Le livre des odeurs*. Paris: Seuil, 1978 (trad. fr.). A. Montagu. *La peau et le toucher*. Paris: Seuil, 1979 (trad. fr.). C. Classen. *Worlds of sense*. London: Routledge. D. Howes. *The varieties of sensory experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto: University of Toronto Press, 1991. A. Le Guerier. *Le pouvoir des odeurs*. Paris: Jacob, 1993. C. Classen; D. Howes & A. Synnott. *Aroma - The cultural history of smell*. Lon-

## VI - As técnicas de tratamento

Referindo-se à etnia específica dos Nacirema, Horace Miner escreve que "a crença fundamental que sustenta todo o sistema consiste no sentimento de que o corpo humano é feio e que sofre de uma tendência natural ao enfraquecimento e à doença. Aprisionado em tal corpo, o Nacirema só pode esperar escapar à ameaça graças aos ritos e cerimônias apropriados. Para esse fim, cada casa tem à disposição um ou vários relicários. Em suas casas, os indivíduos mais poderosos da sociedade possuem vários deles". É provável até que o *status* social mantenha uma correspondência direta com o número de relicários. Quanto aos mais desfavorecidos, tentam imitar os privilegiados se virando como podem, mas tudo indica que cada família possua pelo menos um. O paradoxo consiste no fato de que, mesmo ocorrendo no interior da família, os ritos associados à conservação obsessiva do corpo não deixam de ser muito íntimos e secretos. "O ponto focal do relicário é uma caixa construída na parede onde são colocados todos os encantamentos e poções mágicas sem os quais nenhum dos indígenas poderia sobreviver". H. Miner descreve também os curiosos estratagemas empregados para fazer escoar do centro do relicário a "água sagrada" para que cada um possa entregar-se às purificações salvadoras. Um corpo de sacerdotes é especialmente designado para cuidar da proteção da água para que se mantenha livre de qualquer sujeira. Há também o horror patológico e a fascinação que os indígenas dedicam à boca. As emanações desta têm fama de exercer a pior influência possível sobre relações sociais. Sem os rituais da boca que cerceiam as ameaças, eles temem que os dentes caiam, que as mandíbulas se contraíam, que os amigos os abandonem, e os amantes se afastem. Teríamos rapidamente reconhecido a etnia Nacirema com mores tão próximos dos nossos"<sup>48</sup>.

Outro capítulo da sociologia do corpo consiste nos tratamentos dispensados ao corpo. Sabe-se que as condutas de higiene e as relações imaginárias de limpeza ou de sujeira são profundamente heterogêneas quando passamos de uma sociedade e de uma cultura para outra, de uma classe social para outra. Frequentemente as

don: Routledge, 1994. C. Méchin et al. *Anthropologie du sensorial - Les sens dans tous les sens*. Paris: L'Harmattan, 1998.

48 • Horace Miner. Body ritual among the Nacirema. *American Anthropologist*, n. 58, 1956.

Importante NACIREMA

condutas de higiene incentivadas nas sociedades ocidentais são marcadas pelo domínio do modelo médico. Uma visão do mundo que mais ou menos corresponde às condutas quotidianas das populações de classes médias de nossas sociedades, e corresponde menos àquelas das camadas populares que freqüentemente funcionam, não na ausência da higiene, mas em outra relação com higiene e a prevenção. Problemáticos em nossas próprias sociedades, os critérios de limpeza e de sujeira e as condutas coletivas de higiene são ainda mais insólitas no contexto das sociedades não ocidentais. Nessas condições e, por exemplo, nas campanhas de ação sanitária promovidas em populações culturalmente muito diferentes, é conveniente temer as projeções, os pressupostos prontos para uso que desconhecem as representações sociais locais, os sistemas de prevenção autóctones baseados em outros dados, como as tradições locais de curandeirismo. As atitudes ocidentais negligenciam freqüentemente os sistemas simbólicos que dão o contorno e o sentido à vida coletiva de comunidades humanas afastadas de nosso modo de existência. Mas, os comportamentos de higiene particulares às nossas sociedades também repousam sobre uma simbólica do limpo e do sujo, do propício e do nefasto; elas também são culturalmente condicionadas.

As práticas de higiene são freqüentemente incluídas na idéia de prevenção. Em sociedades que ainda escapam à modernidade, ou nas camadas populares de nossas sociedades, os modos de prevenção dependem da cultura comum e suas exigências são lembradas pelos mais velhos. Orientadas pela perspectiva médica, ao contrário, a prevenção e a higiene são impostas do exterior às populações que não compreendem absolutamente sua razão. Só dar banhos em crianças nos finais de semana, por exemplo, pode parecer estranho para o indivíduo que possui uma visão médica da higiene. Françoise Loux lembra que no final do século XIX, em famílias populares no meio rural, as mães tinham o hábito de não lavar a cabeça das crianças. Os agentes sanitários da época revoltavam-se contra aquilo que consideravam ser uma negligência condenável e até mesmo uma indignidade das mães. De fato, para essas mulheres era questão de uma ação preventiva: a cabeça da criança, e o restante do corpo evidentemente, mas, sobretudo a cabeça, não era lavada porque lá estava, a seu ver, a zona vulnerável da criança. Era preciso protegê-la com uma espécie de segunda pele. A moleira era

considerada frágil, correndo o risco de abrir sob o efeito da ensaboação muito forte. Por outro lado, acreditava-se que esse espaço era poroso, podendo ser facilmente penetrado pelo "verme da cabeça": a meningite. A camada de sujeira era reputada para proteger a criança dessas formas virulentas de adversidade. Também é preciso lembrar que a sociedade rural da época não era hostil às emanações do corpo como somos hoje em dia. Um sistema simbólico envolve a atitude dessas mães tornando-a compreensível<sup>49</sup>.

A pesquisa sociológica pode assim abraçar o conjunto das técnicas de tratamento da corporeidade: os tratamentos corporais nas diversas formas que se fazem ou de maneira privada (banho, toalete, etc.) ou pública (cabeleireiro, manicura, tratamento facial, etc.) e os diversos valores que lhes são associados conforme os grupos e as classes sociais.

## VII - As inscrições corporais

A marcação social e cultural do corpo pode se completar pela escrita direta do coletivo na pele do ator. Pode ser feita em forma de remoção, de deformação ou de acréscimo. Essa modelagem simbólica é relativamente freqüente nas sociedades humanas: ablação ritual de um fragmento do corpo (prepúcio, clitóris, dentes, dedos, tonsura, etc.) marcação na epiderme (escarificação, incisão, cicatriz aparente, infibulação, modelagem dos dentes, etc.); inscrições tegumentares na forma de tatuagens definitivas ou provisórias, maquiagem, etc.; modificações da forma do corpo (alongamento do crânio ou do pescoço pelo procedimento de contenção, deformação dos pés, constrição do ventre por bandagem apertada, "engorda" ou emagrecimento, alongamento do lóbulos das orelhas, etc.); uso de jóias ou de objetos rituais que deformam o corpo: anéis de junco e pérolas que provocam, com o crescimento do indivíduo, um alongamento do pescoço, inserção de discos nos lábios superiores ou inferiores. O tratamento dos cabelos, ou mais geralmente do sistema piloso, é um outro tipo de marcação corporal sobre o qual o coletivo tende a exercer um controle rigoroso.

Essas marcas corporais preenchem funções diferentes em cada sociedade. Instrumentos de sedução, elas são ainda com maior fre-

<sup>49</sup> • Françoise Loux. *Anthropologie et soins aux enfants. Anthropologia medica*, n. 3, 1987. *Le jeune enfant et son corps dans la société traditionnelle*. Paris: Flammarion, 1978.

IMPORTANTE

qüência um modo ritual de afiliação ou de separação. Elas integram simbolicamente o homem no interior da comunidade, do clã, separando-o dos homens de outras comunidades ou de outros clãs e ao mesmo tempo da natureza que o cerca. Elas humanizam o homem colocando-o socialmente no mundo, como ocorre com os Bafia da África Ocidental que afirmam não poder distinguir-se dos animais da selva sem suas escarificações. Elas reproduzem o status social, ou mais especificamente matrimonial, num mundo legível por todos. Podem também recordar, como uma memória orgânica, o lugar da pessoa na linhagem dos ancestrais. Chamam a atenção para os valores da sociedade e o lugar de cada um na estrutura social<sup>50</sup>. Nossas sociedades ocidentais só conhecem as versões atenuadas da marcação corporal: tatuagem, maquilagem, por exemplo; ao contrário das sociedades tradicionais, eles propõem em contrapartida grande variedade de tratamentos para cabelos (eventualmente o tingimento) ou para sistema piloso. O rosto do homem pode, assim, estar com bigode, barba ou barbeado.

### VIII - A má conduta corporal

As variadas traduções físicas (comportamentos ou sintomas) da doença, da loucura ou do desespero, por exemplo, podem ser aqui analisadas. Embora tenham um estatuto paradoxal, aparecem como emanações do último flange da simbólica social. Os modelos de má conduta colocados em evidência por Linton ou Devereux levam em consideração, de maneira bastante aprofundada, as modalidades de expressão corporal de origem cultural. Aqui também um trabalho apaixonante pode ser posto em prática, num campo ainda amplamente em construção<sup>51</sup>.

Muita coisa se falou sobre a psicossomática e foi colocada em evidência a ambigüidade que pesava sobre o termo. Numa perspectiva bem diferente, nós propusemos a noção de fisio-semântica<sup>52</sup>. É conveniente dizer que é o homem que está doente e que assim o social, o cultural e o relacional podem estar comprometidos

com o aparecimento da doença. Banal nas pesquisas etnográficas nas quais essa constatação deu origem à noção de eficácia simbólica, parece que numerosos pesquisadores detêm-se no limite de nossas sociedades, não percebendo nelas o exercício da eficácia simbólica e só percebendo a "objetividade" da eficácia médica. Como se a cultura não mais existisse em se tratando de sociedades ocidentais, a racionalidade tendo tornado obsoleta a sua presença. Sem dúvida estamos diante de um problema. Tanto a etnologia como a antropologia trazem a comprovação de outros procedimentos terapêuticos, também eficazes no contexto em que estão inscritos. O conhecimento biomédico é, por outro lado, objeto de debates contraditórios nos meios da psicologia ou da medicina. E grande número de pessoas escolhe outras vias terapêuticas, ligadas, por exemplo, ao ramo das medicinas ditas paralelas.



<sup>50</sup> • Victoria Elbin. *Corps décorés*. Paris: Chêne, 1979 (trad. fr.). Pierre Clastres. *De la torture dans les sociétés primitives. La société contre l'État*. Paris: Minuit, 1974. Robert Brain. *The decorated body*. New York: Harper & Row, 1979.

<sup>51</sup> • Ver, por exemplo, Alain Ehrenberg. *La fatigue d'être soi*. Odile Jacob, 1998. Ou ainda Arthur Kleinmann. *Souffrir, soigner, vivre*. Paris: PUF, 1990.

<sup>52</sup> • David Le Breton. *Anthropologie du corps et modernité*. Op. cit.