

2004

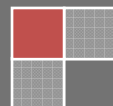
O Corpo na Teoria Antropológica

Revista de Comunicação e Linguagens, 33: 49-66

Miguel Vale de Almeida

MIGUELVALEDEALMEIDA.NET

2004



O corpo na teoria antropológica¹.

Miguel Vale de Almeida

Para o antropólogo Michael Jackson (1989) a subjectividade está localizada no corpo, contrariando assim a ideia de cultura como algo de superorgânico. Usando um conjunto de ideias fenomenológicas e terapêuticas, segundo comenta A. Strathern (1995), que em princípio são gerais e trans-culturais, Jackson vai contra a posição simbolista, afirmando que o corpo não se limita a reflectir a sociedade. Ele não é apenas inscrito, como nas teorias de Durkheim e Mary Douglas; constitui-se a si mesmo como *body subject*. O próprio conhecimento derivaria da empatia e do envolvimento prático e sensual – e não de princípios gerais. O uso mimético do corpo seria a base para alcançar o sentimento de viver em comum com os outros.

As questões epistemológicas e metodológicas que se colocam à antropologia contemporânea estão intimamente ligadas a aspectos como o acima mencionado: desde o papel do antropólogo no terreno, na escrita, na responsabilidade pública do seu trabalho e nas metodologias que permitam conhecer "por dentro", sem esquecer a política da relação de observação, até à reavaliação do que significam conceitos como sociedade, indivíduo, pessoa, *self*, sujeito e, conseqüentemente, corpo.

Um autêntico *boom* sobre o tema do corpo e da incorporação tem surgido nas ciências sociais nas duas últimas décadas. Seja no enquadramento teórico de uma Teoria da Prática ou do regresso da Fenomenologia, no campo da crítica artística ou nos Estudos de Ciência, o tema ganhou estatuto de coqueluche nos grandes centros de produção académica, especialmente no mundo Anglo-Saxónico. Duas perguntas se impõem a quem recebe as exportações dos centros académicos globais: trata-se de um movimento genuíno de reavaliação das nossas premissas epistemológicas e metodológicas através de um novo tema? Ou trata-se de uma estratégia de política académica para a conquista de "feudos"

temático-teóricos? A perplexidade sentida em torno da questão "de que falamos quando falamos de corpo?" assemelha-se em tudo à exposta por José Gil (1995):

Acontece, porém, um facto curioso: justamente enquanto esta moda revela uma cada vez maior sensibilização aos problemas do corpo com a tendência para afirmar a sua importância nos mais diversos campos, volta-se a velhos conceitos (...), idênticos àquelas ordens de signos que serviram para explorar o corpo. Este tornou-se o significante despótico capaz de resolver todos os problemas, da decadência da cultura ocidental até aos mínimos conflitos internos dos indivíduos. Semelhante concepção não seria perigosa se não elevasse o «corpo» à categoria de significante supremo que, enquanto preenche um vazio, substitui tudo aquilo de que foram privados os nossos corpos, pelo menos a partir da desagregação das culturas arcaicas. (1995:201-202)

Estaremos perante mais uma instância de "nostalgia imperialista" (R. Rosaldo 1989) face àquilo que nós próprios ajudamos a destruir? Ou, como diz a canção, *each man kills the thing he loves* ?

Para os antropólogos, a questão do corpo gera outros tantos questionamentos. Por um lado, os de tipo metodológico, propondo uma reflexão sobre o logocentrismo, a escrita, a visualidade ou a performance como instrumentos expositivos questionáveis ou potenciáveis a partir do corpo. Por outro lado, os que se prendem com a possibilidade de estabelecer pontes (ou, pelo contrário, cortes) entre modelos linguístico-textuais, simbólicos, cognitivistas, fenomenológicos, hermenêuticos, ou pragmatistas. Tendo sempre como pano de fundo a experiência da investigação antropológica que tantas vezes nos ensina que é preferível o diálogo entre teorias à luz da diversidade de objectos de análise e experiências de terreno, do que um manual monolítico para a leitura do mundo. Precisamos hoje mais de "itinerários" do que de "mapas" (Hastrup 1995). Por fim, a questão do corpo constitui um desafio no sentido de nos engajarmos no momento histórico em que vivemos, momento esse que apela a uma "política da vida", como diria Anthony Giddens (1992), em

¹ Este texto é uma versão adaptada de Vale de Almeida (1996), "Introdução" a *Corpo Presente. Treze Ensaios*

que o corpo é um terreno privilegiado das disputas em torno quer de novas identidades pessoais, quer da preservação de identidades históricas, da assunção de híbridos culturais ou das recontextualizações locais de tendências globais.

Quando se fala de corpo em antropologia é incontornável o legado de Marcel Mauss, para quem toda a expressão corporal era aprendida, uma afirmação entendível no quadro da sua preocupação em demonstrar a interdependência entre os domínios físico, psicossocial e social. Tanto Mauss como Van Gennep mostraram que as técnicas do corpo correspondem a mapeamentos socioculturais do tempo e do espaço. Mauss argumentou que o corpo é ao mesmo tempo a ferramenta original com que os humanos moldam o seu mundo e a substância original a partir da qual o mundo humano é moldado. O famoso ensaio sobre as técnicas do corpo (1980 (1936)) abordava os modos como o corpo é a matéria-prima que a cultura molda e inscreve de modo a criar diferenças sociais. Isto é, o corpo humano nunca pode ser encontrado num qualquer suposto "estado natural".

As premissas de Mauss foram contemporaneamente desenvolvidas por Mary Douglas:

The social body constrains the way the physical body is perceived. The physical experience of the body, always modified by the social categories through which it is known, sustains a particular view of society. There is a continual exchange of meanings between the two kinds of bodily experience so that each reinforces the categories of the other. As a result of this interaction the body itself is a highly restricted medium of expression. (Douglas 1973:93)

A consequência deste "durkheimianismo" foi a elaboração de uma antropologia do corpo baseada em análises dos usos metafóricos e metonímicos dos símbolos naturais na reprodução da ordem social, resultando numa literatura sobre relações homólogas, definindo assim sistemas de classificação (Lock 1993). Assim, os princípios subjacentes às teorias nativas são quase sempre vistos como exemplares dos princípios do holismo, da

Antropológicos sobre o Corpo, org. Miguel Vale de Almeida, Oeiras: Celta, 1996.

unidade e da inclusão. A isto se liga o clássico debate sobre a história e a diferença das noções de pessoa e indivíduo - patente na frase de Leenhardt *le primitif est l'homme qui n'a pas saisi le lien unissant son corps et lui, et est demeuré dès lors incapable de le singulariser* (1971 (1947): 70). Mas em perspectivas estruturais, como a de Douglas, há o reconhecimento de que os sistemas classificatórios também são usados para legitimar hierarquias, diferenças e exclusões – de que pessoa e corpo não são prisioneiros de uma determinação social absoluta. E no entanto algum determinismo social dogmático tem sido a pedra de toque das nossas análises e o que nos tem impedido de incluir o corpo e a incorporação nas nossas agendas de investigação. Como se só houvesse duas possibilidades: ou a remissão (excludente) para o domínio do biológico, ou o mapeamento da acção das categorias sociais sobre os corpos enquanto argamassa e não-pessoas.

Não se pretende aqui historiar a abordagem do corpo e noções correlativas em antropologia – o que resultaria em mais uma (necessariamente má) história da disciplina e do pensamento ocidental, bem como das sucessivas *malaises* do Ocidente e dos seus encontros e confrontos com os Outros. Cabe, sim, resumir a produção que tem sido feita sobre o corpo em antropologia, imediatamente antes e durante o surto desta "moda" ou, para evitar o juízo de valor, deste facto social académico. Comparem-se dois textos genéricos separados por 20 anos: a introdução de Blacking (1977) a *The Anthropology of the Body*, e a recensão de Lock *Cultivating the body (...)* (1993).

Blacking iniciava então a sua obra colectiva com uma citação de Merleau-Ponty:

It is through my body that I understand other people; just as it is through my body that I perceive "things". The meaning of a gesture thus "understood" is not behind it, it is intermingled with the structure of the world. (1962:186)

De seguida, porém, como que pede desculpa aos leitores, dizendo que, embora comece com esta citação – para ele demasiado "fenomenológica" – procura estudar as fundações biológicas e afectivas das nossas construções sociais da realidade, sendo a sua preocupação central os processos e produtos que são exteriorizações e extensões do corpo em vários contextos de interacção social. Referindo-se aos fundadores Mauss e Durkheim, diz que as

técnicas do corpo não se aprendem apenas com os outros, mas descobrem-se através dos outros.

As premissas que Blacking estabelece para uma antropologia do corpo são emblemáticas de algumas preocupações da época "pré-corpo". Contrastam por ausência com algumas das que, mais adiante, definirei como as nossas contemporâneas. Em primeiro lugar, baseando-se em Durkheim, entende que a sociedade não é um ser nominal criado pela razão, mas um sistema de forças activas; não é um mero organismo singular, mas sim um fenómeno biológico, um produto do processo evolutivo, sendo a linguagem uma forma de comunicação entre outras – e tardia. Em segundo lugar, todo o membro normal da espécie teria um repertório de estados somáticos e um potencial comum para alcançar estados alterados de consciência, mas também as mesmas propriedades específicas da função cognitiva. Em terceiro lugar, se a condição básica da sociedade é um estado de *fellow-feeling* que pode ser percebido pelas sensações de organismos individuais, as formas de interacção não-verbais são fundamentais. Por fim, a mente não pode ser separada do corpo. As preocupações dos textos daquele livro giram sobretudo em torno do interface entre evolução/biologia e comunicação, ou então em torno de etnografias dos sistemas de classificação simbólica elaborados a partir do corpo e dos sentidos.

Lock (1993) não começa por dizer placidamente, como Blacking, que o corpo é o laço entre a natureza e a cultura, mas sim que o corpo medeia toda a reflexão e acção sobre o mundo – uma diferença substancial. Descrevendo primeiro a influência de Durkheim e Mauss, as análises simbólicas ou o anti-universalismo de Mary Douglas (e suas críticas em relação a Freud e Lévy-Strauss), termina uma parte introdutória dizendo que a inflexão feita por Douglas constituiu uma reformulação do problema do corpo como problema de *semiosis*; ou seja, como funciona o corpo enquanto transmissor e receptor de informação – uma função do posicionamento do indivíduo na sociedade que teria a ver com a dificuldade de as pessoas simultaneamente terem e serem corpos.

A recensão de Lock aborda sete tópicos, que servem aqui de mapeamento das áreas mais focadas pela antropologia contemporânea em torno do corpo. O primeiro diz respeito à incorporação, em que acentua a redefinição feita por Bourdieu a partir de Mauss. O seu contributo é equiparado ao de De Certeau (1984) e Elias (1978), sendo colocado na

linhagem da filosofia de Husserl e do combate aos modelos cognitivistas e linguísticos. Importante é a referência ao esforço de Jackson (1981, 1989) em desenvolver uma teoria da incorporação baseada no mimetismo: as práticas corporais mediarão uma realização pessoal de valores sociais, uma afirmação com reminiscências de Victor Turner.

Em segundo lugar, o tema da construção do *self* e do Outro. Embora a psicanálise não permita, na sua opinião, uma perspectiva radical da incorporação, Lock relembra a necessidade de a antropologia do corpo incluir uma teoria da emoção, sendo emblemática a ideia de M. Rosaldo (1984) das emoções como pensamentos incorporados e marcados pela consciência do envolvimento do sujeito em certas situações de interação. Alternativamente, uma etnografia dos sentidos poderia, como lhe parece indicar o trabalho de Desjarlais (1992), conduzir a uma política da estética assente na experiência sentida.

O terceiro bloco corresponde ao tema dos corpos dóceis e resistentes. A noção de biopoder de Foucault é fortemente castigada por não demonstrar a implementação da microfísica do poder na prática, mas a obra do filósofo francês é resgatada pela vertente da reintrodução da História. A referência à obra de Comaroff (1982, 1985) – em que se discute como o controlo político-ritual é imposto nos domínios da produção, troca, sexualidade e cuidados maternos, através de uma focagem na significação corporal da memória social – pretende realçar que as mudanças na ordem social e política têm de ser acompanhadas por mudanças no "esquema mnemónico inscrito numa forma física".

O quarto tópico aborda a doença como performance cultural: os muitos trabalhos sobre doenças de "nervos" mostram como estas são performances culturais, parte de um repertório que permite o exercício de alguma força por parte de quem está destituído de poder. Um exemplo seria o trabalho de Ong (1988) sobre possessão em operárias de mutinacionais na Malásia, que assim negociam alterações no sentido auto-identitário de género, condições de trabalho e modernização.

O quinto bloco aborda a montagem, a *mimesis*, a alteridade e a agência: trata-se de um parágrafo feito à medida do trabalho de Taussig (1993) no qual o autor apela a uma ciência das mediações, em que *self* e Outro estejam ambos explicitamente implicados no processo de juxtaposição de "dissimilares" – a "montagem" – explorando a faculdade

mimética ou a compulsão de se tornar no Outro verificada na história de colonizadores e colonizados.

O sexto tópico aborda a epistemologia e política do corpo. Nesta área têm surgido muitos trabalhos sobre os discursos biomédicos e epidemiológicos e seus sistemas classificatórios, bem como abordagens radicais do conhecimento e das práticas médicas ("como é que os médicos e os doentes sabem o que sabem?"), produzindo-se assim um corpo instável, resultado de trocas entre conhecimento local e global.

Por fim, a normalização e reconstrução de corpos, com ênfase em Rabinow (1992) (e no seu trabalho sobre o projecto do mapeamento do genoma humano, o qual, refazendo a natureza em cultura, levará a uma "biossocialidade"), e em M. Strathern (1992), cujo trabalho sobre novas tecnologias reprodutivas explora os efeitos destas nas ideias sobre parentesco e relacionamento entre seres humanos.

A fertilização mútua entre sociologia e antropologia obriga a incluir uma referência a M. Featherstone e B. Turner (1995), os quais, ao iniciarem a mais recente revista sobre o tema, *Body and Society*, fazem um balanço das investigações na área da sociologia, em que uma recensão dos temas abordados não parece ser substancialmente diferente da antropologia, exceptuando alguma ausência da perspectiva etnográfica e comparativa, e uma maior concentração nas transformações da tardo-modernidade ocidental. Quatro grandes tópicos são delineados, porém, no que respeita às prioridades de investigação actual e futura. Em primeiro lugar, procurar responder às questões sobre o que são o corpo e a incorporação. A questão da natureza do corpo levanta a questão da natureza do *self*; Autores como Shilling (1993) e Synnott (1993) dizem que o *self* na sociedade moderna é o projecto do corpo, e Giddens (1991), ao falar do *self* reflexivo associa-o à ideia de que o corpo pode ser moldado na sociedade moderna de modo a exprimir as narrativas auto-reflexivas.

Em segundo lugar, dizem ser necessário desenvolver uma noção incorporada do ser humano como agente social e das funções do corpo no espaço social. Em terceiro lugar, afirma-se ser preciso mais do que a noção do corpo cultural e representacional: é necessário compreender como a incorporação é fundamental para os processos de reciprocidade e troca – a partir de Goffman – mas enveredando pelo estudo da cultura de consumo, mostrando como o *self* moderno é representacional, mas procedendo também a uma análise dos

afectos, emoções e imagem corporal nas reciprocidades e solidariedades. Em quarto lugar, é afirmada a necessidade de mais história do corpo, à semelhança da abordagem feita por N. Elias sobre a domesticação das emoções através das maneiras e controlos corporais.

Um lugar de destaque deve ser conferido a Anthony Giddens, por vezes acusado pelos sociólogos do corpo de não ter uma visão específica da incorporação. Mas a sua tentativa de entender as relações entre agência e estrutura pode ser ideal para o pragmatismo epistemológico. Reconhecendo que na teoria social recente, o tema do corpo está associado ao nome de Foucault, a análise deste da relação entre o corpo e os mecanismos de poder concentrou-se na emergência do poder disciplinar da modernidade. O corpo ter-se-ia tornado no foco deste poder e este, em vez de marcar aquele, sujeita-o a uma disciplina interna de auto-controlo, produzindo os corpos dóceis. Giddens, todavia, acha isto incompleto, por Foucault não analisar a relação entre corpo e agência.

Giddens afirma claramente que o corpo não é apenas uma entidade física que possuímos (ainda que para a criação da auto-identidade, segundo Lacan, seja preciso o estádio do espelho, em que a criança se vê separada do seu corpo). Ele é um sistema-acção, um modo de praxis, e a sua imersão prática nas interações quotidianas é essencial para a narrativa da auto-identidade. Em termos de *self* e auto-identidade, Giddens presta atenção sobretudo à aparência, posturas, sensualidade e regimes do corpo. Se o corpo era um aspecto da natureza, com a invasão do corpo pelos sistemas abstratos (i.e., o conhecimento científico aplicado), o corpo como *self* torna-se um local de interacção, apropriação e reapropriação.

Não estão atrás delineadas – nas abordagens do corpo (mas não por acaso no corpo?) – algumas das tendências e problemas que se colocam à antropologia contemporânea? No seu texto *Introduction to Culture* incluído na *Companion Encyclopaedia of Anthropology*, Tim Ingold define quatro sucessivas abordagens da cultura na história da disciplina. Primeiro, as noções de escala de progresso teriam igualado cultura a civilização. Em segundo lugar, o relativismo, que teria correspondido a uma pluralização da noção de cultura, sendo cada cultura uma tradição específica. Num terceiro momento, ter-se-ia dado uma mudança desde o enfoque nos padrões de comportamento para um enfoque nas

estruturas de significado simbólico subjacentes, opondo-se assim cultura a comportamento, do mesmo modo que língua a fala, e sendo cada cultura um sistema partilhado de representações mentais. Por último, a disciplina teria começado a procurar a fonte generativa da cultura nas práticas humanas, situadas no contexto relacional do envolvimento mútuo das pessoas no mundo social, e não nas estruturas de significação com que o mundo é representado (Ingold 1994).

É certo que não estamos perante paradigmas sucessivos e excluidores dos anteriores, sobretudo no caso dos dois últimos, que são complementares no trabalho da etnografia, da comparação e da discussão teórica. A possível complementaridade entre análises de estruturas sociais, classificações simbólicas e práticas agenciadas é mesmo uma das questões implícitas da colectânea que aqui apresento. Ingold reconhece que a questão de vulto subjacente às diferenças apontadas (sobretudo entre a terceira e a quarta abordagens) diz respeito à forma como os seres humanos percebem o mundo. Será que os dados brutos da sensação corporal são processados pelos intelectos em termos de esquemas conceptuais contrastantes? Ou será que as pessoas são treinadas, através de diferentes tarefas práticas, implicando movimentos corporais? A primeira hipótese implica que o sujeito apreende o mundo desde fora. A segunda situa o sujeito num envolvimento activo; a percepção não será, então, uma conquista da mente, mas de toda a pessoa-corpo. Trata-se, grosso modo, de uma divisão entre posturas cognitivistas e fenomenológicas.

Uma divisão que está a ser ultrapassada por antropólogos como Toren (1993) que, em antropologia cognitiva, demonstram como os processos cognitivos implicam a localização da pessoa no mundo, cujo sentido é mediado pelo seu envolvimento nas relações sociais, podendo assim a cognição ser entendida como um processo histórico. A esta questão não é alheia uma outra, de cariz metodológico, colocada por Maurice Bloch (1995) quando afirma que a antropologia tem vivido em simultâneo e em conflito com duas heranças: uma que exige a cientificidade *a la* Durkheim e outra, interpretativa, que surge do contacto pessoal do antropólogo com os informantes. Assim se teria formado uma "epistemologia bastarda" que estaria mesmo na origem dos sucessos da antropologia. Segundo ele, ela deveria prosseguir, posicionando-se tanto contra o integrismo cientifista quanto contra o integrismo anti-objectivista.

Apesar destas tentativas antropológicas para "temperar" as demarcações epistemológicas, a questão do corpo é central no debate entre cognitivismo e fenomenologia. Em primeiro lugar, o estatuto ontológico do corpo surge como instrumento passivo na primeira tendência e como activo na segunda. Em segundo lugar, a estabilidade da forma cultural é vista, na primeira, como estando assente na transmissão geracional de informação conceptual linguisticamente codificada, ao passo que na segunda está contida na corrente contínua das relações humanas. Assim, o que as gerações precedentes fornecem não são esquemas, mas sim condições específicas de desenvolvimento sob as quais os sucessores adquirem as suas capacidades e disposições incorporadas. Por fim, e no que respeita à atenção etnográfica, para sabermos o que o mundo significa para as pessoas, a primeira tendência diz-nos que prestemos atenção às representações mentais, a segunda que olhemos para a "kinética" do corpo, triunfando numa o "conceito" e na outra a "performance" (Ingold 1994).

Nos últimos vinte anos tem-se assistido, quer do lado da antropologia quer do lado da sociologia, a uma tentativa para ultrapassar a separação radical entre conhecimento e prática, descentrando a construção cognitiva do conhecimento, pelo que as novas interpretações procuram abolir as dualidades entre mente e corpo, o que advém do reconhecimento da dificuldade de as pessoas terem e serem (e fazerem) corpos. Começamos pela ponte entre as duas disciplinas, e igualmente entre cognitivismo e fenomenologia: Pierre Bourdieu.

Bourdieu toma de Mauss o conceito de *habitus*, como repetição de práticas corporais inconscientes e mundanas. Procura assim ultrapassar o dualismo Lévi-Straussiano entre estruturas mentais e o mundo dos objectos materiais. O objectivo metodológico de Bourdieu para uma teoria da prática é delinear uma terceira ordem de conhecimento para lá tanto da fenomenologia como de uma ciência das condições objectivas da possibilidade da vida social (in Csordas 1990). Ou seja, passar da análise do facto social como *opus operatum* para a sua análise como *modus operandi*. Pretende claramente acabar com a dualidade corpo-mente e signo-significado através do conceito de *habitus*.

Se bem que este tenha sido introduzido por Mauss para se referir à totalidade dos usos culturalmente padronizados do corpo numa sociedade, Mauss antecipou que o corpo era simultaneamente objecto de técnica e meio técnico, bem como identificou a natureza subjectiva da técnica. Bourdieu vai mais longe do que a ideia do habitus como colecção de práticas, definindo-o como um sistema de disposições duradouras, princípio inconsciente e colectivamente inculcado para a geração e estruturação de práticas e representações. Este princípio não é mais do que o corpo socialmente informado. É a propósito da temática do género – e não por acaso – que Bourdieu estabelece uma das suas análises mais conseguidas. Duas citações do ensaio sobre a dominação masculina são suficientemente ilustrativas:

La somatisation progressive des relations fondamentales qui sont constitutives de l'ordre social, aboutit a l'institution de deux 'natures' différentes, c'est-à-dire de deux systèmes de différences sociales naturalisées qui sont inscrites a la fois dans les hexis corporelles, sous la forme de deux classes opposées et complémentaires de postures, de démarches, de maintiens, de gestes, etc. (1990:9).E, ainda: Étant le produit de l'inscription dans le corps d'un rapport de domination, les structures structurées et structurantes de l'habitus sont le principe d'actes de connaissance et de reconnaissances pratiques de la frontière magique qui produit la différence entre les dominants et les dominés (...). Cette connaissance par corps est ce qui porte les dominés a contribuer a leur propre domination (1990:12).

Bourdieu é uma das fontes de inspiração, juntamente com Merleau-Ponty, da proposta de Csordas (1990) da incorporação (*embodiment*) como possível novo paradigma para a antropologia. Se a fenomenologia de Husserl pode ser sintetizada – escolarmente – como uma vontade de retorno às coisas elas próprias, como atenção à intencionalidade da consciência (contra o idealismo das consciências encerradas nas representações), como uma atenção ao vivido, e como reconhecendo a importância do papel da subjectividade, já no caso de Merleau-Ponty, é necessário esmiuçar alguns postulados.

Segundo Crossley (1995), Merleau-Ponty leva-nos para lá de um entendimento estreitamente Cartesiano do corpo como objecto. Permite-nos compreender que os agentes-sujeitos humanos são corpos e que os corpos são seres *sensible-sentient*, comunicativos, práticos e inteligentes. Merleau-Ponty define a subjectividade como um fenómeno social e intersubjectivo, um engajamento sensível *sentient* com o mundo e uma abertura ao mundo, assumindo uma forma incorporada e cultural, que assenta num habitus social comum e que está disponível publicamente. Assim, o social não pode ser pensado como um objecto, por cima dos sujeitos sociais, ou como objecto de pensamento. É antes, sim, uma estrutura intersubjectiva concreta, reproduzida através da acção incorporada. Consiste em locais de significado partilhado e em interacção mútua (mesmo que conflitual), em que os corpos agem e são passivos de acção sobre eles. São agentes e alvos de poder. Em termos de postulados, um resumo possível da interpretação e utilização que Crossley faz de Merleau-Ponty seria o seguinte: 1) toda a subjectividade é intersubjectiva; 2) toda a intersubjectividade é intersubjectividade concreta; 3) a intersubjectividade concreta constitui o social; 4) o social é um campo de luta e poder; 5) o sujeito-corpo está no âmago desta interligação; 6) não como origem transcendental mas como princípio de acção.

O desafio de Merleau-Ponty é contra a visão mecanicista de Descartes. O corpo é um agente e é a base da subjectividade humana. Tanto em *Fenomenologia da Percepção* como em *O Visível e o Invisível*, o tema chave é a percepção, a qual é vista como uma experiência incorporada. A percepção não é uma representação interna de um mundo exterior. A percepção ocorre no mundo e não na mente. A percepção visual de um objecto dá-se entre este e o corpo do percepcionador, não havendo "dois" objectos. Por outro lado, Merleau-Ponty rejeita a ideia de que a mente seja uma substância separada do corpo. O corpo vê e é visto, ouve e é ouvido, etc. Por outro lado, ainda, nunca se percebe de " nenhures", sempre se percebe de algum lado e é a presença visível, tangível, etc, de cada um, que fornece esse algures. Em terceiro lugar, a percepção baseia-se no comportamento, em ver, ouvir, tocar, por exemplo, enquanto formas de conduta baseadas em hábitos culturais adquiridos. Assim, o relato de Merleau-Ponty não é um relato da nossa experiência "da" incorporação. A incorporação não é experienciada, é a base mesma da experiência. Experienciamos através da nossa incorporação sensível e sensorial. O nosso corpo é o nosso

modo de ser(estar)-no-mundo, como exemplificado quando dizemos que "nos" dói o pé: o corpo é o terreno da experiência e não objecto dela.

Csordas (1990) parte do postulado de que o corpo não é um objecto para ser estudado em relação à cultura, mas deve ser antes considerado como sujeito de cultura. Ele afirma que uma teoria da prática necessita de assentar no corpo socialmente informado, sendo que o paradigma da incorporação levará à destruição das dualidades mente/corpo e sujeito/objecto. Assim, para Merleau-Ponty, a principal dualidade, no domínio da percepção, é entre sujeito e objecto, e para Bourdieu, no domínio da prática, é entre estrutura e prática. Ambos invocam a incorporação como o princípio metodológico para abolir estas dualidades. Csordas afirma que os antropólogos têm considerado a percepção como uma função da cognição, e raras vezes a têm colocado em relação com o *self* e as emoções. Têm isolado os sentidos, focando sobretudo na percepção visual, e raras vezes examinaram a síntese e interrelação dos sentidos na vida perceptual. Têm focado a investigação em tarefas experimentais abstractas, em vez de ligarem o estudo da percepção ao da prática social.

A perspectiva de Csordas não contempla – assimilando-a ou criticando-a – a influência teórica de Foucault; e, por outro lado, parece possuir um pendor universalista, que não contempla os casos etnográficos de elaboração de claras distinções entre corpo e pessoa. O efeito sedutor do seu texto de 1990 parece desvanecer-se perante uma avaliação mais sensata - porque questionadora da história das ideias e ancorada na experiência do terreno – de Terence Turner (1994), o qual situa o interesse moderno pelo corpo em algo de semelhante à "política da vida" e da identidade pessoal de Giddens (1991), devido ao facto de a apropriação da corporalidade ser a matriz fundamental da produção da noção de pessoa e da identidade social no Ocidente.

Todavia, T. Turner – em cuja abordagem me basearei profusa e abusivamente no que segue – chama a atenção para dois defeitos das abordagens comuns do corpo: a ignorância ou não reconhecimento da natureza social do corpo e das formas várias como é constituído nas relações com outros corpos, a favor de uma concepção reificada do corpo como sujeito com fronteiras marcadas; e a propensão para ignorar o carácter primário do

corpo como actividade material a favor de um ênfase no corpo como objecto conceptual do discurso.

O discurso contemporâneo sobre o corpo teria emergido de uma das maiores manifestações de uma crise na epistemologia e política do pensamento Ocidental, que levou ao questionamento de muitas premissas sobre a interdependência entre indivíduo e sociedade. A rejeição da subjectividade, a negação do acesso a uma realidade social e histórica objectiva, a rejeição de uma teoria social sistemática ou mesmo de uma noção de sociedade, e a abolição do sujeito como entidade metafísica, teriam contribuído para a substituição do sujeito pelo corpo. A elevação do corpo ao lugar ocupado pelo sujeito, agente e indivíduo social, tem implicado uma focagem em representações conceptuais ou linguísticas do corpo, explicado por vagas forças transhistóricas, como o "poder" ou a "disciplina". Num ataque ao pós-estruturalismo, enquanto cripto-estruturalismo pós-moderno, T. Turner diz:

In this context of political defeat and disillusion with the possibilities of subjective action, structuralism, with its discovery of a Platonic world of mental phenomena conceived on the model of Saussurean langue, immune from material determination, historical forces, or the effects of social activity, and equally insulated from the illusions of subjectivity, transmuted the political alienation of a generation into the appearance of an apolitical, scientific approach capable of penetrating levels of human psychological and cultural reality inaccessible to either traditional Marxism or Sartrean phenomenology (1994:32-33).

Maio de 68 teria sido o golpe final no estruturalismo *a la* Lévi-Strauss e *a la* primeiro Foucault, bem como no Marxismo e na fenomenologia Sartriana. As exigências egoístas e de libertação individual deram azo à "libertação do corpo e do Eros" (veja-se Marcuse), às ideias do corpo como subjectivo, erótico, emocional, antítese das estruturas austeras e intelectuais de Lévi-Strauss, Althusser ou Sartre.

Segundo T. Turner, a nova síntese de Foucault pode ser entendida como uma tentativa de reestabelecer a hegemonia intelectual perdida com o terremoto de '68: retendo o idealismo linguístico do estruturalismo no seu essencial, mas transferindo a focagem da *langue* para a *parole*, i.e. "discursos", manifestações transcendentais do demiurgo extra-histórico chamo "poder" (T.Turner 1994: 35). Como o corpo de Foucault não tem "carne", a "resistência" do corpo é vista como sua emanção natural, tal como o poder é visto como emanção natural da sociedade.

Esta crítica à inspiração Foucaultiana para muitos dos recentes estudos sobre o corpo (crítica que poderia encontrar eco na de Giddens), não impede o reconhecimento das contribuições positivas, começando pela realidade do corpo e seus desejos como historicamente determinados, sendo que esta determinação é essencialmente política, consistindo nas operações de poder e resistência que estas operações suscitam. Se o corpo é o objecto e local privilegiado destas operações políticas e, portanto, a principal matéria de determinação política e histórica, a análise de discursos de poder sobre o corpo e sobre disciplina pode ser uma forma de acção política.

No entanto, para o pós-estruturalismo, o corpo é "o corpo": um indivíduo abstrato, singular, intrinsecamente auto-existente e socialmente desconexo. Para os novos movimentos políticos de resistência pessoal, social, cultural e ambiental, "o corpo" consiste essencialmente em processos de actividade auto-produtiva, ao mesmo tempo subjectiva e objectiva, significativa e material, pessoal e social, um agente que produz discursos bem como os recebe

Noutro texto, T. Turner (1995) afirma que a proeminência teórica do corpo é em parte efeito e em parte causa de uma tendência reducionista geral para rejeitar categorias abstractas e construções teóricas totalizantes que não sejam directamente acessíveis à percepção, consciência e participação individuais. O corpo preencheu o vácuo criado pela evacuação do conteúdo social, cultural e político da teorização da condição humana na era moderna / pós-moderna (ou, como prefiro, tardo-moderna, segundo Giddens).

Mas a corporalidade tem, de facto, importância como categoria unificadora da existência humana. Assim, a apropriação social da corporalidade é o protótipo de toda a produção social; a pessoa constituída por uma subjectividade socializada e incorporada é o

protótipo de todos os produtos. O "corpo socialmente informado" (Bourdieu 1977) age como produtor e produto neste processo de apropriação. T. Turner defende que a antropologia pode oferecer documentação etnográfica comparativa e uma análise da variação social e cultural nas concepções e tratamentos dos corpos e da corporalidade. Em segundo lugar, pode levar para a arena da discussão teórica ocidental os conceitos e teorias implícitas ou explícitas dos povos não-Ocidentais.

Partindo de uma análise da etnografia Kayapo (Amazónia), T. Turner diz que as representações da corporalidade dos Kayapo, tal como no pensamento pragmatista ocidental, começam com o imbricamento do corpo na praxis social, através da qual os indivíduos se produzem e definem como agentes e pessoas, sujeitos e objectos, reproduzindo, nesse processo, os seus corpos e o seu mundo social. Não se trata nem de um conceito de um sujeito unitário e transcendental, nem da noção de um "corpo" unitário e abstractamente homogéneo com o qual teóricos do corpo como Foucault tentaram substituí-lo (T. Turner 1995:164).

Assim, o corpo social não é redutível nem a um corpo biológico considerado como um dado a priori ao seu envolvimento nas actividades socialmente padronizadas, nem às formas de consciência social ou discurso através das quais essas actividades são mediadas como formas culturalmente partilhadas de significado. O corpo individual não é tomado como um todo. Os Kayapo concentram a sua atenção em subsistemas ou aspectos da corporalidade, como sejam a sexualidade, as faculdades sensoriais, a saúde e a doença etc. Esta classificação, por sua vez, assenta nas propriedades e capacidades distintivas de corpos de diferentes idades e géneros (T. Turner 1995:164).

T. Turner usa o termo "sujeito" para se referir a uma consciência incorporada com propósito, vontade e capacidade de agência. Isto não tem de corresponder necessariamente ao "indivíduo" ocidental. A subjectividade e a agência podem ser representadas, como entre os Kayapo, como "dividuais" (uma noção desenvolvida por M. Strathern (1988), acentuado o carácter relacional, processual e contextual da identidade pessoal) e como incorporadas em processos corporais e modos de actividade distintos. Não como atributos de um ego Cartesiano desincorporado e íntegro.

Esta perspectiva parece aproximar-se mais de uma teoria da prática do que o excessivo pendor fenomenológico de Csordas. Todavia, mais duas áreas de reflexão são de importância central para uma abordagem do corpo: a antropologia da experiência e a memória social incorporada. O movimento de Victor Turner contra a ortodoxia estrutural-funcionalista, inspirado na noção Diltheyana de *Erlebnis* (experiência vivida), viria a ser sistematizado como "antropologia da experiência". Bruner (1986) confessa que o epíteto seria igualmente traduzível como "antropologia processual", "pós-estrutural", "hermenêutica ou interpretativa", "simbólica" (no sentido Norte-Americano), ou "hermenêutica comportamental" *a la* Clifford Geertz. Suficientemente eclético, o campo tem por expressões chave "experiência", "pragmática", "prática" e "performance".

Para Dilthey, a experiência tem carácter primordial, pelo que a realidade só existe em factos da consciência dados pela experiência interna. A experiência, assim, não é só cognição, mas também sentimentos e expectativas, e não "chega" só verbalmente, mas também através de imagens. A experiência reporta-se sempre a um *self* activo, em situações de intersubjetividade. A noção de experiência é complementada pela de "expressões" (representações, performances, objectificações, textos), fechando-se o círculo hermenêutico no facto de a experiência estruturar as expressões e estas aquela.

Segundo Bruner, os *selves*, as organizações sociais e as culturas estão em constante produção. A mudança cultural, a continuidade, a transmissão, ocorrem simultaneamente nas experiências e nas expressões da vida social. São todos processos interpretativos e são todas experiências nas quais o sujeito se descobre a si próprio. Por isso, a comparação de culturas far-se-ia supostamente melhor através dos seus rituais, teatros, contos, baladas, etc - mais do que através dos seus hábitos.

Mas será só assim? Paul Connerton (1993 (1989)), que aborda igualmente o ritual como forma de memória social (insistindo mais no seu carácter incorporado do que textual ou para-textual) refere dois tipos de prática social que garantem a memória social: a incorporação e as práticas de inscrição. As primeiras referem-se, por exemplo, à memorização de posturas culturalmente específicas (o poder e a posição exprimem-se em posturas). É através da natureza corporizada da existência social e das práticas incorporadas baseadas nessas corporizações que os termos opostos nos fornecem as metáforas pelas quais

pensamos e vivemos (1993: 90). O alfabeto, por contraste, é uma prática de inscrição. As práticas corporais envolvem uma combinação de memória cognitiva e de memória-hábito. Mas é necessário ver como as práticas são incorporadas, compreender a sua qualidade de hábito. Assim, os hábitos são mais do que uma competência técnica, pois eles impelem-nos, são disposições afectivas. Um hábito é mais do que uma disposição, pois o termo transmite o sentido de operatividade de uma actividade continuamente praticada, a realidade do exercício. Por fim, o hábito não é apenas um símbolo. A experiência corporizada não pode ser entendida só pelo cognitivismo e pelo modelo de significação linguística, reduzindo o corpo ao estatuto de símbolo. O significado não pode ser reduzido a um símbolo que existe num nível separado, exterior às acções do corpo. O hábito é um conhecimento e uma memória existente nas mãos e no corpo, e ao cultivarmos o hábito é o nosso corpo que "compreende" (1993: 114).

A hermenêutica nasceu, de facto, da filologia e a actividade de interpretação tomou a inscrição como objecto privilegiado. Privilegiou-se a inscrição, negligenciou-se a incorporação. Assim, o corpo só tem sido "legível" como texto ou código, mas sempre olhado como contentor arbitrário de significados. O império da linguagem, tanto nas escolas Wittgensteiniana, como estruturalista ou pós-estruturalista, postulou a linguagem como conjunto de normas sociais, sistema de símbolos ou discurso de poder, pelo que o corpo humano só é incluído de forma sublimada. Do lado da análise da estrutura social, é preciso ver que as práticas corporais têm um grau de segurança contra os questionamentos que todas as práticas discursivas acarretam. Por isso persistem tanto como sistemas mnemónicos. Existe assim uma inércia nas estruturas sociais que não pode ser explicada adequadamente pelas ortodoxias correntes sobre estrutura social. Os antropólogos que reconheceram a importância da performance perceberam como elas "explicitam" a estrutura existente, mais do que sublinham, marcam ou definem uma continuidade com o passado (Connerton 1993 (1989)).

Mas a abordagem da performance ganha um sentido novo e actualizado quando cruzada com uma análise de género e sexualidade que, baseada na influência do que se designa algo vagamente como Teoria Queer – na sequência da teoria social feminista e do

desconstrucionismo, desconstroí as identidades, propondo identificações ancoradas em performances da corporalidade. Talvez a autora mais influente nesta área tenha vindo a ser, nos últimos anos, Judith Butler (1990, 1993).

O género é, para Butler, uma ficção cultural, o efeito performativo de actos reiterativos. A razão porque não há identidade de género por detrás das expressões do género é que a identidade é performativamente constituída pelas próprias expressões que são vistas como sendo o seu resultado. Butler advoga a contestação dessa naturalização através da repetição deslocada da sua performatividade, chamando assim atenção para os processos que consolidam as identidades sexuais. Uma das estratégias recomendadas é a repetição paródica das normas de género. Foca, pois, no *drag* (o qual seria, a meu ver, a expressão icónica da própria atitude “queer”). O género é, então, performativo, não porque seja algo que o sujeito assume deliberadamente, mas porque, através da reiteração, consolida o sujeito. Não se trata, todavia, do mesmo que simplesmente “vestir roupa”: o constrangimento é o requisito da performatividade. Embora esta ressalva tente ultrapassar o carácter difuso da localização do poder “a la” Foucault, não indica, a meu ver, com a clareza suficiente, quais as instituições e lugares de poder onde o género e a sexualidade são formados e reproduzidos. Todavia, a influência de Butler nalguma produção antropológica recente, sobretudo entre as gerações mais novas, parece auspiciar a possibilidade de etnografias sofisticadas, em que a observação da vida corpórea tal como experienciada pelos informantes possa ser vista como algo mais do que a repetição de dispositivos habituais e inconscientes.

BIBLIOGRAFIA

BLACKING, J., org., 1977, *The Anthropology of the Body*. Londres: ASA Monograph 15, Academic Press.

BLOCH, Maurice, 1995, "Le Cognitif et l'Etnographique", *Gradhiva* 17: 45-54.

BOURDIEU, P., 1977 (1972), *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOURDIEU, P., 1990, "La Domination Masculine", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 84: 2-31

BRUNER, E., 1986, "Experience and its expressions" in TURNER, V. e BRUNER, E., orgs., *The Anthropology of Experience*. Chicago: Univeristy of Illinois Press

BUTLER, J., 1990, "*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*". Nova Iorque: Routledge.

BUTLER, J., 1993, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Nova Iorque: Routledge.

COMAROFF, J., 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.

COMAROFF, J., 1982, "Medicine, symbol and ideology", in WRIGHT, P. & TREACHER, A., orgs, *The Problem of Medical Knowledge: Examining the Social Construction of Medicine*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

CONNERTON, P., 1993 (1989), *Como As Sociedades Recordam*. Oeiras: Celta.

CROSSLEY, N., 1995, "Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology", *Body and Society* 1 (1): 43-63.

CSORDAS, T., 1990, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos*, 18 (1): 5-47.

De CERTEAU, M., 1984, *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.

DESJARLAIS, R., 1992, "Yolmo aesthetics of Body, health and 'soul loss' ", *Social Sciences and Medicine* 34: 1105-17.

DOUGLAS, M., 1973, *Natural Symbols*. Nova Iorque: Vintage.

ELIAS, N., 1978, *The History of Manners, Vol I: The Civilising Process*. Nova Iorque: Pantheon.

FEATHERSTONE, M. & TURNER, Bryan S., "Body and Society: An Introduction", *Body and Society* 1 (1): 1-12.

GIDDENS, A., 1994 (1991), *Modernidade e Identidade Pessoal*. Oeiras: Celta.

GIDDENS, A., 1992, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity.

GIL, J., 1995, "Corpo", *Enciclopédia Einaudi, vol 32: Soma/Psique - Corpo*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda

HASTRUP, K., 1995, *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*. Londres: Routledge.

INGOLD, Tim, 1994, "Introduction to Culture", in INGOLD, T., org., *Companion Encyclopaedia of Anthropology*, Londres: Routledge

JACKSON, M., 1981, "Knowledge of the Body", *Man (N.S.)* 18: 327-45.

JACKSON, M., 1989, *Paths Toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.

JAGOSE, A., 1996, *Queer Theory – An Introduction*, New York: New York University Press.

LEENHARDT, M., 1971 (1947), *Do Kamo. La Personne et le Mythe dans le Monde Mélanésien*. Paris: Gallimard.

LOCK, M., 1993, "Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge", *Annual Review of Anthropology* 22: 133-155.

MAUSS, M., 1980 (1936), "Les Techniques du Corps", *Sociologie et Anthropologie*, pp 365-388. Paris: PUF

MERLEAU-PONTY, M., 1962, *Phenomenology of Perception*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

ONG, A., 1988, "The production of possession: spirits and the multinational corporation in Malaysia", *American Ethnologist* 15: 28-42.

OTS, T., 1994, "The Silenced Body - The Expressive Leib: On the Dialectic of Mind and Life in Chinese Cathartic Healing", in CSORDAS, T., org., *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press

RABINOW, P., 1992, "Artificiality and enlightenment: from sociobiology to biosociality", in CRARY, J. & KWINTER, S., orgs., *Incorporations*. Nova Iorque: Urzone.

ROSALDO, Renato, 1989, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Berkeley: University of California Press.

ROSALDO, Michelle, 1984, "Toward an Anthropology of Self and Feeling", in SHWEDER, R. & LeVINE, R., orgs., *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press

SHILLING, C., 1993, *The Body and Social Theory*. Londres: Sage.

STRATHERN, Andrew, 1995, "Universals and Particulars: Some Current Contests in Anthropology", *Ethos* 23 (2): 173-186.

STRATHERN, Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.

STRATHERN, Marilyn, 1992, *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. Nova Iorque: Routledge.

SYNNOTT, A., 1993, *The Body Social. Symbolism, Self and Society*. Londres: Routledge.

TAUSSIG, M., 1993, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

TOREN, C., 1993, "Making History: The Significance of Childhood Cognition for a Comparative Anthropology of Mind", *Man (N.S.)*, 28: 461-478.

TURNER, Terence, 1994, "Bodies and Anti-Bodies: Flesh and fetish in Contemporary Social Theory", in CSORDAS, T., org, *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Self and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

TURNER, Terence, 1995, "Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo", *Cultural Anthropology* 10 (2): 143-170.

VALE DE ALMEIDA, M., 1995, *Senhores de Si. Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*. Lisboa: Fim de Século.