

Capítulo V

Campos de pesquisas 2: Imaginários sociais do corpo

Outros campos de aplicação da sociologia do corpo dependem por sua vez de outra raiz epistemológica: referem-se muito mais às representações e aos valores ligados à corporeidade e transformam o corpo num inesgotável reservatório de imaginário social. Tomaremos alguns exemplos de trabalhos nesse campo.

I - "Teorias" do corpo

As representações tentam identificar o corpo, determinar as ligações com o ator que personifica (relações alma-corpo-espírito, psique-soma, etc.), distinguir as partes que o compõem e as funções recíprocas, isto é, a fisiologia simbólica que as estruturam e que tenta, por fim, dar nome aos constituintes e às suas ligações com o meio social, cultural e cósmico. Teorias do corpo, de certa forma. Sem esquecer do estudo da maneira como os atores se apropriam desses conhecimentos, muitas vezes de modo rudimentar, mas suficiente para que tenham o sentimento de saber do que são feitos e de compreender melhor a dimensão viva de sua carne. Nos detivemos longamente nesse tema no primeiro capítulo para fazer notar a ambigüidade ligada à noção de corpo e a diversidade de suas definições nas sociedades humanas.

II - Abordagens biológicas da corporeidade

Alguns discursos pretendem abranger as lógicas corporais e a condição humana sob a perspectiva biológica e até mesmo neurológica ou genética. A corporeidade é a partir daí subordinada a uma natureza. Essa é a orientação de uma sociologia que se situa nessa perspectiva, em antagonismo radical com a sociologia do corpo. Os trabalhos inscrevem-se na tradição darwiniana aberta por *The expression of the emotion in man and animals* lançado em 1872. Os usos do corpo principalmente em sua dimensão facial ou ges-

tual, a tradução física dos sentimentos experimentados pelo ator, seriam dependentes de mecanismos biológicos universais e inatos.

A obra-mestra da sociobiologia aparece em 1975 escrita pelo entomologista E. Wilson (*Sociobiology: the new synthesis*. Harvard University Press). Wilson desejava estabelecer um "estudo sistemático dos fundamentos biológicos de todos os comportamentos sociais". "À idéia segundo a qual as significações são constituídas no plano social, resume Marshall Sahlins, opõe-se a idéia que as interações humanas são determinadas no plano biológico; o que resultaria essencialmente, na perspectiva evolucionista, em uma propensão dos genótipos, tomados isoladamente, a maximizar a chance de reprodução"⁵³. A inteligibilidade da ação humana, não estando enraizada na dinâmica do liame social, deveria ser simplesmente pesquisada no cérebro do homem. "Somente quando seu mecanismo for, no nível da célula, inteiramente desmontado no papel e em seguida reconstruído, é que propriedades, tais como a emoção ou o julgamento ético, poderão ser esclarecidas". Wilson revela em sua conclusão uma fantasia política que vislumbra dar plenos poderes aos biólogos. Segundo ele, o importante é construir "um código ético geneticamente correto e, por isso mesmo, perfeitamente equitativo". Sonho de plenipotência que faz ao mesmo tempo sonhar e inquietar. Deixar a iniciativa da ética social aos genes e aos geneticistas não parece de fato nem um pouco prudente.

Os sociobiólogos e numerosos etólogos transferem para o fato social, sem correção alguma, os resultados obtidos com os estudos sobre animais (R. Ardrey, D. Morris, I. Eibl-Eibesfeld, K. Lorenz, etc.). O sistema simbólico das relações entre atores, o funcionamento coletivo das comunidades humanas estão, a seu ver, sob a estreita dependência de uma programação genética, determinada durante o desenvolvimento da filogênese, fazendo da cultura um simples artefato do biológico. A dimensão simbólica representaria somente um decalque, no plano social, de um sistema de disposições genéticas que se imporia ao homem em qualquer direção. Esse sistema representando o produto passivo dos genes herdados dos pais, eles próprios dominados pelos genes de sua espécie. Para modificar a organização social ou para transformar as características

53 • Marshall Sahlins. *Critique de la sociobiologie - Aspects anthropologiques*. Paris: Gallimard, 1976, p. 13 (trad. fr.). Cf. igualmente David Le Breton. *Les passions ordinaires - Anthropologie des émotions*. Paris: Armand Colin, 1998.

do homem, a única intervenção eficaz seria interferir no patrimônio genético para orientá-lo de um modo diferente. Sem alardes, os sociobiólogos colam um esquema animal no homem sem se questionar sobre as diferenças estabelecidas, entre os dois reinos, através da mediação cultural introduzida pelo próprio homem.

Diante da complexidade e da plasticidade da condição humana, a sociobiologia é obrigada a privilegiar argumentos impositivos oriundos do imaginário biológico. Ela afasta a preocupação de observar o homem real que vive em dada sociedade num dado momento; de fato, prefere o estudo dos mecanismos neurológicos dos comportamentos ao estudo das relações do homem com o mundo. Prefere os mecanismos musculares às ações da corporeidade humana. Para evitar encontrar a complexidade da troca das significações sobre a qual se funda a condição social do homem, ela prefere falar de troca de "informações" com a vantagem, bem considerável na sua opinião, de assim dissolver a dimensão simbólica e de poder comparar as trocas de célula para célula com as existentes entre os homens vivos, como se fosse questão de estar tratando da mesma ordem de fatos. Além deste empreendimento de dissolução do sentido e do valor, a sociobiologia, para justificar sua perspectiva, deve também fazer vista grossa às formidáveis variações culturais (ou até mesmo pessoais) que pincelam o espaço social com suas incontáveis particularidades. "No homem, escreve M. Sahlins, as mesmas motivações intervêm em diferentes formas culturais, e as mesmas formas fazem intervir motivações diferentes. Na ausência de correspondência invariável entre o caráter da sociedade e o caráter humano, não poderia existir aí determinismo biológico" (p. 38).

A sociologia do corpo, se permanece no campo epistemológico das ciências sociais, só pode opor-se energeticamente à sociobiologia que tem a intenção de tornar o homem o produto do corpo, fundando este último como natureza. Os trabalhos de orientação sociológica demonstram que as ações do corpo ao longo da existência do homem, ao contrário de serem artefatos da organização biológica e instintiva, obedecem muito mais à simbólica social e cultural. Não há bases instintivas para a conduta humana tal como a vivenciada por qualquer família que adota uma criança vinda de outra sociedade, ou como verificado por numerosos trabalhos etnológicos que descrevem a extraordinária variação das condutas humanas em outras sociedades e em outros tempos, ou também como

ilustram os casos das crianças chamadas "selvagens" ou simplesmente as diferenças significativas de relações com o mundo das "segundas gerações" em relação a seus pais nos países de migração.

A criança que nasce na Floresta Amazônica, numa maternidade de Estrasburgo ou de Tóquio dispõe das mesmas potencialidades, das mesmas capacidades para aprender. Sua inserção em um grupo social desenvolve, sozinha, suas disposições num sentido ou outro de acordo com a educação que recebe. A única universalidade consiste na faculdade de mergulhar na ordem simbólica da sociedade, ela é esse privilégio de manifestar-se como um ator num mundo de significações e de valores que nenhuma cultura esgota. A condição do homem (e também a extensão física de sua relação com o mundo) está sob a égide do universo de sentidos que adere a ele e mantém o vínculo social.

A sociologia do corpo aponta a importância da relação com o outro na formação da corporeidade; constata de forma irrestrita a influência dos pertencimentos culturais e sociais na elaboração da relação com o corpo, mas não desconhece a adaptabilidade que, algumas vezes, permite ao ator integrar-se em outra sociedade (migração, exílio, viagem) e nela construir, com o passar do tempo, suas maneiras de ser calcadas em outro modelo. Se a corporeidade é matéria de símbolo, ela não é uma fatalidade que o homem deve assumir e cujas manifestações ocorrem sem que ele nada possa fazer. Ao contrário, o corpo é objeto de uma construção social e cultural.

III - Diferença entre os sexos

O homem possui a faculdade de fecundar a mulher enquanto esta conhece menstruações regulares, carrega em si a criança que coloca no mundo e em seguida aleita. Aí estão os traços estruturais em torno dos quais as sociedades humanas acrescentam infinitos detalhes para definir socialmente o que significa o homem e o que significa a mulher, as qualidades e o status respectivo que enraízam suas relações com o mundo e suas relações entre si.

O fato de o corpo não ser a marca fatal do pertencimento biológico está exemplificado pelos Nuer, para quem somente as mulheres que podem parir são realmente consideradas como tal. A mulher estéril é vista como se fosse um homem; pode ter uma ou várias esposas se tiver meios para pagar os dotes. Suas mû-

Importante
IMPORTANTE IMPORTANTE

lheres podem ser fecundadas por parentes ou amigos, ou até mesmo por um homem de uma tribo subordinada aos Nuer (os Dinka). Esse homem não será o genitor da criança; a mulher será considerada como pai e gozará de todas as prerrogativas sociais atribuídas a essa função⁵⁴.

Um passeio pelo espaço etnográfico multiplicaria os exemplos. Uma obra clássica de M. Mead, *Sex and temperament in three primitive societies* (1935)⁵⁵, expôs a relatividade cultural do estatuto dos sexos e das qualidades que lhes são mutuamente atribuídas. Por meio de uma investigação de três sociedades da Nova Guiné, ela procura discernir "a parte das construções do espírito em comparação com a realidade dos fatos biológicos sexuais". Nos Arapesch e nos Mundugumor, mesmo que os papéis atribuídos aos homens e às mulheres sejam diferentes, não se percebe entre eles nenhuma diferença de temperamento. "Qualquer pensamento está afastado, escreve M. Mead, restam traços... da categoria da dominação, da bravura, da agressividade, da objetividade, da maleabilidade, que possam estar associados a um sexo em oposição ao outro". "Os Chambuli, em compensação, nos deram uma imagem invertida do que se passa em nossa sociedade. A mulher é o parceiro dominante, ela tem a cabeça fria e conduz o barco; o homem, dos dois, é o menos capaz e o mais emotivo". As características físicas e morais, as qualidades atribuídas ao sexo, dependem das escolhas culturais e sociais e não de um gráfico natural que fixaria ao homem e à mulher um destino biológico. A condição do homem e da mulher não se inscreve em seu estado corporal, ela é construída socialmente. Como escrevia S. de Beauvoir, "não se nasce mulher, torna-se mulher". O mesmo ocorre ao homem.

Mesmo que as diferenças de altura, peso, longevidade, etc., possam ser observadas de acordo com os sexos, em dada sociedade, não é menos verdade que na prática da vida quotidiana dos atores não se trata de uma lei intocável, mas de tendências. Em outras sociedades há variações nem sempre desvantajosas para as mulheres. Parece que certas diferenças físicas estatisticamente encontradas entre homens e mulheres dependem muito mais do sistema de expectativas sociais que lhes atribui preferencialmente papéis aos

54 • E. E. Evans-Pritchard. *Parenté et mariage chez les Nuer*. Paris: Payot, 1973 (trad. fr.).

55 • Margaret Mead. *Mœurs et sexualité en Océanie*. Paris: Plon, 1963 (trad. fr.).

quais estão sujeitos os sistemas educativos e os modos de vida. Existe, além disso, uma interpretação social das diferenças, uma moral que as desenvolve e que confirma o homem e a mulher no estatuto para o qual estão designados. Em nossas sociedades, por exemplo, tanto a menina como o menino podem ser educados conforme uma predestinação social que, de antemão, lhes impõe um sistema de atitudes que corresponde aos estereótipos sociais. Um estudo de E.-G. Belotti lançado em Milão em 1974⁵⁶ observa o comportamento social diferenciado exercendo-se sobre a menina e o menino, pela educação oferecida pela mãe, pelo pai, retomada em seguida pela escola maternal ou pela escola primária, reforçada ainda pelos jogos e brinquedos com os quais as crianças se divertem, as parlendas, etc. A configuração distintiva dos sexos prepara, segundo Belotti, o homem e a mulher para um papel futuro dependente dos estereótipos do feminino e do masculino. Esse encorajamento para a doçura do lado feminino tem em contrapartida do lado masculino o encorajamento à virilidade. A interpretação que o social faz da diferença dos sexos orienta as maneiras de criar e educar a criança segundo o papel estereotipado que dela se espera.

Parece, no entanto, que as atitudes mudaram, mesmo que os estereótipos continuem a exercer sua fascinação, por exemplo, na publicidade. Seria necessário a esse respeito avançar os estudos com contemporâneos para verificar as incidências do movimento feminista sobre as atitudes e as representações atuais⁵⁷.

Um trabalho exemplar de E. Goffman expõe a expressão da diferença sexual tal como é exposta na publicidade. A ritualização excessiva dos estereótipos ligados à feminilidade em relação ao homem faz uma dublagem daquela que a vida quotidiana nos oferece através dos "idiomas rituais" que regem as relações entre os sexos. "A maioria das publicidades em que atuam homens e mulheres evocam de modo mais ou menos aberto a divisão e a hierarquia tradicional entre os sexos". Assim, a mulher encontra-se frequentemente em posição subalterna ou assistida enquanto que o homem, de altura mais elevada, a ampara numa atitude de proteção que

56 • E.-G. Belotti. *Du côté des petites filles*. Paris: Éd. des Femmes, 1974 (trad. fr.). G. Falconnet & N. Lefaucheur. *La fabrication des mâles*. Paris: Seuil, 1975.

57 • Ver de maneira mais abrangente Françoise Héritier. *Masculin-feminin - La pensée de la différence*. Paris: Jacob, 1996. V. Nahoum-Grappe. *Le féminin*. Paris: Hachette, 1996.

MUITO IMPORTANTE

IMPORTANTE

engloba tanto a esfera profissional quanto a familiar e amorosa. A relação que a mulher tem com os objetos parece obedecer a um movimento de carinho, ela toca com doçura infinita o frasco de perfume ou o agasalho do marido. Mas, a mulher também pode afastar-se simbolicamente da interação, conformando-se com a conduta a tomar ditada pelo homem: abaixar os olhos, juntar as mãos ou cobrir com ternura o rosto com as mãos. Por exemplo, o Joelho levemente flexionado, a cabeça inclinada, um sorriso, etc., são algumas maneiras de marcar simbolicamente a suave submissão ao homem cuja presença é sugerida de modo alusivo. Cobrir delicadamente com a mão um rosto sorridente ou alegremente surpreso é um gesto que acrescenta sedução ao mesmo tempo em que imita a frágil proteção de si mesma quando a emoção transborda. Entre as mãos do homem a mulher pode ser ritualmente dócil e amorosa: o homem alimenta a mulher que dirige avidamente a boca para o alimento, ela é sua criança caprichosa ou seu brinquedo. Através desse estudo magistral, ilustrado com imagens precisas, E. Goffman mostra que "a fotografia publicitária consiste numa ritualização de ideais sociais, de tal forma que tudo aquilo que impede o ideal de se manifestar é extirpado, suprimido". Purificar o mundo de sua complexidade para construir o "eterno feminino" e o homem "protetor e viril", segundo os estereótipos amplamente compartilhados, essa é a tarefa dos publicitários. "Eles exploram o mesmo corpus de espetáculos, o mesmo idioma ritual, assim como nós todos que participamos de situações sociais, e com o mesmo fim: tornar visível uma ação pressentida. No mais, eles nada mais fazem que tornar convencional nossas práticas, estilizar o que já o é, fazer uso friamente de imagens descontextualizadas, breve, sua mercadoria, ousamos dizer, é a hiperritualização"⁵⁸.

As qualidades morais e físicas atribuídas ao homem ou à mulher não são inerentes a atributos corporais, mas são inerentes à significação social que lhes damos e às normas de comportamento implicadas. O feminismo através da atividade militante tornou possível a reflexão sobre certas desigualdades sociais e sobre os estereótipos de discursos e atitudes, sobre as práticas sociais que fazem da mulher, como evidencia por outro lado Goffman, um ser freqüentemente em exposição diante do homem e a ele subordinada.

⁵⁸ • Erving Goffman. La ritualisation de la féminité. Les moments et leurs hommes. Paris: Seuil-Minuit, 1988, p. 185 (trad. fr.).

do. Nos anos 1970, o debate sobre a sexualidade, a contracepção, o aborto, etc., revelou os embates políticos dos quais o corpo da mulher podia ser objeto. E paralelamente, o do homem.

IV - Corpo, suporte de valores

Num artigo sobre a preeminência da mão direita, Robert Hertz abriu um campo de estudos sobre a representação e os valores associados às partes do corpo humano ou ao próprio corpo humano. "A mão direita, escreve, são levadas as honras, as designações lisonjeiras, as prerrogativas. Ela age, ordena, pega. Ao contrário, a mão esquerda é desprezada e reduzida ao papel de simples auxiliar: nada pega por si só; dá assistência, auxilia, agüenta." R. Hertz discute a razão dessa assimetria que privilegia a mão direita em detrimento da esquerda, enquanto a educação poderia outorgar às duas mãos a mesma eficácia prática. Uma proibição social pesa sobre a utilização da mão esquerda e torna a vida dos canhotos bastante complicada. Valores e funções contrastados distinguem as duas partes do corpo. Essas atribuições contrárias, R. Hertz as faz derivar da polaridade fundadora do sagrado e do profano. Outras oposições surgem do mesmo dualismo: a luz e as trevas, o dia e a noite, o nascente e o poente, etc. "A sociedade, o universo inteiro tem um lado sagrado, nobre, precioso, e um outro, fêmea, fraco, passivo, ou, em duas palavras, um lado direito e um lado esquerdo. E seria o organismo humano o único simétrico? Refletindo sobre esse ponto, há aqui uma impossibilidade: tal exceção seria não somente uma anomalia inexplicável, mas arruinaria toda a economia do mundo espiritual... Se a assimetria orgânica não existisse teria sido necessário inventá-la"⁵⁹. À direita estão associados a força, o benéfico, o nobre; à esquerda estão associadas a fraqueza, a falsidade, a imperícia, etc. "Uma mão esquerda com muitos dons naturais e muito ágil é sinal de uma natureza contrária à ordem, de uma predisposição perversa e demoníaca: qualquer canhoto, constata Hertz, é um possível feiticeiro do qual com razão desconfiamos." A mão direita é herdeira dos atributos do sagrado e a mão esquerda daqueles do profano. Destro e canhoto não são somente designações funcionais, mas também são valores morais.

⁵⁹ • Robert Hertz. La prééminence de la main droite - Étude sur la polarité religieuse. Mélanges de sociologie religieuse et de folklore. Paris: PUF, 1928.

Importante
 A mão direita e a mão esquerda
 IMPORTANTE

Um trabalho clássico de Mary Douglas aponta que o corpo "é o modelo por excelência de qualquer sistema finito. Seus limites podem representar as fronteiras ameaçadas ou precárias. Como o corpo tem uma estrutura complexa, as funções das diferentes partes e as relações entre elas podem servir como símbolos a outras estruturas complexas. É impossível interpretar corretamente os ritos que recorrem aos excrementos, ao leite materno, à saliva, etc., se ignorarmos que o corpo é um símbolo da sociedade, que o corpo humano reproduz em escala reduzida os poderes e os perigos que se atribui à estrutura social"⁶⁰. O corpo metaforiza o social e o social metaforiza o corpo. No interior do corpo são as possibilidades sociais e culturais que se desenvolvem.

Aos órgãos e às funções do corpo humano são atribuídos representações e valores diferentes de uma sociedade para outra. Algumas vezes, no interior de uma mesma sociedade, diferem também conforme as classes sociais em presença. Para nossas sociedades, por exemplo, os pés não têm valor: órgãos situados embaixo do corpo encarnam a escala mais baixa do valor. Tocando a terra, no limite do homem e do enraizamento no mundo, eles também são lugar de contato. Assim, o ato de mancar é com frequência o símbolo da comunicação com o além; o dançarino manco ou que salta num pé só, se mantém em equilíbrio entre dois mundos, manifesta a ambigüidade de sua posição de intercessor. A história do combate de Jacó e o anjo que deixa o homem mancando, ilustra bem o fato. As simbólicas respectivas das mãos⁶¹, dos dentes⁶² ou a do sangue⁶³ foram largamente estudadas. Os órgãos nobres (coração, pulmões, etc.) opõem-se aos órgãos mais "esquerdos" (rins, barriga, sexo, etc.).

O rosto é, de todas as partes do corpo humano, aquela onde se condensam os valores mais elevados. Nele cristalizam-se os sentimentos de identidade, estabelece-se o reconhecimento do outro,

- ⁶⁰ • Mary Douglas. *De la souillure*. Paris: Maspero, 1971 (trad. fr.). Cf. igualmente Mary Douglas. *Natural symbols - Explorations in cosmology*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.
- ⁶¹ • André Carenini. *La symbolique manuelle. Histoire des maurs*, t. 2. Paris: Gallimard, "La Pléiade", 1991.
- ⁶² • Cf. Françoise Loux. *L'ogre et la dent*. Paris: Berger-Levrault, 1981.
- ⁶³ • Jean-Paul Roux. *Le sang: mythes, symboles et réalités*. Paris: Fayard, 1988. Michele Cros. *Anthropologie du sang en Afrique*. Paris: L'Harmattan, 1990.

fixam-se qualidades da sedução, identifica-se o sexo, etc. A alteração do rosto, que expõe a marca de uma lesão, é vivida como um drama aos olhos dos outros, não raro como um sinal de privação de identidade. Um machucado, mesmo que grave, no braço, na perna ou na barriga não enfeia; não modifica o sentimento de identidade. O rosto é, ao mesmo título que o sexo, o lugar mais valorizado, o mais solidário do Eu. O comprometimento pessoal é tão maior quando um ou outro é atingido. Numerosas são as tradições nas quais o rosto é associado a uma revelação da alma. O corpo encontraria aí o caminho de sua espiritualidade, suas cartas de nobreza. O valor ao mesmo tempo social e individual que distingue o rosto do resto do corpo, sua eminência na apreensão da identidade é sustentada pelo sentimento que o ser inteiro aí se encontra. A infinitésima diferença do rosto é, para o indivíduo, o objeto de uma incansável interrogação: espelho, retratos, fotografias, etc.⁶⁴.

Um sistema de valores divide os diferentes órgãos e as diferentes funções do corpo humano, de acordo com as sociedades. No mundo moderno, a possibilidade de retirar e implantar órgãos levanta de modo aguçado a questão dos valores ligados à vida humana e à corporeidade. O corpo é aqui visto como um outro diferente do homem que encarnara. Através de uma forma eminentemente moderna de dualismo, o corpo perde seu antigo valor moral e vê crescer seu valor técnico (e até mesmo mercante). Hoje, os feitos da medicina e da biologia (transplantes, transfusão de sangue, próteses, manipulações genéticas, inseminação artificial, etc.) abriram caminho para novas práticas para as quais é anunciado um futuro de prosperidade. Elas deram ao corpo o valor de um objeto cujo preço é inestimável diante da demanda crescente. As necessidades de substâncias humanas dizem respeito a quatro utilizações diferentes: a pesquisa médica e biológica que solicita vários materiais humanos; a fabricação de produtos farmacêuticos; os transplantes; os usos tradicionais nos cursos de medicina para a formação dos médicos. O corpo é assim decomposto em peças, submetidas à razão analítica. Os avanços da medicina, principalmente no campo dos transplantes, levantam hoje em dia questões de cunho ético e moral de muito discernimento. As conseqüências humanas desses novos procedimentos fazem do homem uma possível matéria-prima. O corpo humano (e seus componentes) tende a se tornar

⁶⁴ • Cf. David Le Breton. *Des visages - Essai d'anthropologie*. Paris: Métailié, 1992.

IMPORTANTE

Importante

IMPORTANTE

um objeto como outros, que só é distinguido pela raridade de disponibilidade (conseqüência das resistências sociais.) O corpo humano aparece então como um *alter ego* do homem: continua sendo manifestação do homem, sem ser o homem, pois as operações foram de tal forma legitimadas que suscitariam o horror caso fossem feitas no homem por inteiro e não no corpo pensado, em consequência, como independente do homem.

A unidade humana encontra-se fragmentada, a vida toma a aparência de uma potência mecânica. O corpo, dividido em componentes, cai mais facilmente sob a lei da convertibilidade e da troca generalizada à medida que é suspensa a questão antropológica de seu estatuto⁶⁵.

V - O corpo imaginoso do racismo

Ao mesmo tempo em que é lugar de valor, o corpo é lugar de imaginários, de ligações contestáveis cujas lógicas sociais é preciso compreender. O racismo repousa, entre outras coisas, sobre uma relação imaginária com o corpo. Ele finca raízes no interior dos alicerces passionais que alimentam a vida coletiva, alimentam projetos, mobilizações, mobilizam tolerâncias ou violências. O racismo é o exemplo de uma forma-pretexto, socialmente disponível, para acolher as paixões mais divergentes, as razões mais ambíguas e dar-lhes enfim ramificação. Reprimida a afetividade, as frustrações, as resignações são sugadas para essas formas vacantes que oferecem uma superfície de proteção a qualquer gradação possível de rancor. O racismo é derivado do imaginário do corpo. A "raça" é uma espécie de clone gigantesco que, na imaginação do racismo, faz de cada um dos membros fictícios que a compõem um eco incansavelmente repetido. A história individual, a cultura, a diferença são neutralizadas, apagadas, em prol do imaginado corpo coletivo, subsumido sob o nome de raça.

O processo de discriminação repousa no exercício preguiçoso da classificação: só dá atenção aos traços facilmente identificáveis (ao menos a seu ver) e impõe uma versão reificada do corpo. A diferença é transformada em estigma. O corpo estrangeiro torna-se corpo estranho. A presença do Outro se resume à presença de seu corpo: ele é seu corpo. A anatomia é seu destino. O corpo não é mais

⁶⁵ * David Le Breton. *Anthropologie du corps et modernité. Op. cit. La chair à visages médicaux et mondains du corps humain.* Paris: Métailié, 1993.

IMPORTANTE

IMPORTANTE

moldado pela história pessoal do ator numa dada sociedade, mas ao contrário, aos olhos do racista, são as condições de existência do homem que são os produtos inalteráveis de seu corpo. O ser do homem corresponde ao único desenvolvimento de sua anatomia. O homem nada mais é que um artefato da aparência física, do corpo imaginário ao qual a raça dá nome. Cartesiano na ruptura, não é mais ao espírito que o racismo dá importância, mas ao corpo. Lá onde o aspecto físico parece não existir para operar a discriminação, o racismo manifesta tesouros de imaginação. Assim, durante o período nazista, para identificar os judeus os médicos procediam a engenhosas medidas do nariz, da boca, da dentição, do crânio, etc. A estrela amarela colocada aos olhos dos passantes conduz essa lógica ao objetivo: já que os judeus não possuem sinais corporais suscetíveis de, à primeira vista, diferenciá-los da população, uma marca exterior os denunciaria de maneira inquestionável.

VI - O corpo "deficiente"

A relação social estabelecida com o homem que tem uma "deficiência" é um profícuo analisador da maneira pela qual um grupo social vive a relação com o corpo e com a diferença. Ora, uma forte ambivalência caracteriza as relações entre as sociedades ocidentais e o homem que tem uma deficiência; ambivalência que vive no dia-a-dia, já que o discurso social afirma que ele é um homem normal, membro da comunidade, cuja dignidade e valor pessoal não são enfraquecidos por causa de sua forma física ou suas disposições sensoriais, mas ao mesmo tempo ele é objetivamente marginalizado, mantido mais ou menos fora do mundo do trabalho, assistido pela seguridade social, mantido afastado da vida coletiva por causa das dificuldades de locomoção e de infra-estruturas urbanas frequentemente mal-adaptadas. E, quando ousa fazer qualquer passeio, é acompanhado por uma multidão de olhares, freqüentemente insistente; olhares de curiosidade, de incômodo, de angústia, de compaixão, de reprovação. Como se o homem que tem uma deficiência tivesse que suscitar de cada passante um comentário.

Nossas sociedades ocidentais fazem da "deficiência"⁶⁶ um estigma, quer dizer, um motivo sutil de avaliação negativa da pessoa. Fala-se então de "deficiente" como se em sua essência o ho-

⁶⁶ * Sobre a história do tratamento social da deficiência: Henri-Jacques Sticker. *Corps infirmes et sociétés.* Paris: Aubier, 1982.

Importante

mem fosse um ser "deficiente" ao invés de "ter" uma deficiência. Na relação com o deficiente, o inválido, se interpõe um anteparo de angústia ou de compaixão que o ator válido se esforça para não revelar. "Pedimos ao indivíduo estigmatizado, diz Goffman, de negar o peso de seu fardo e de nunca fazer com que acredite que, ao carregá-lo, torna-se diferente de nós; ao mesmo tempo, exigimos que se mantenha a distância para que possamos manter a imagem que dele fazemos. Em outras palavras, sugerimos que aceite sua condição e que nos aceite, como forma de agradecimento pela tolerância natural que nunca realmente lhe concedemos. Assim, a aceitação imaginária está na origem da normalidade imaginária"⁶⁷. O contrato tácito que preside o encontro do homem que tem uma deficiência e do homem "válido" se sustenta pelo fato do fingir que a alteração orgânica ou sensorial não cria nenhuma diferença, nenhum obstáculo, mesmo que a interação possa ser incomodada por esse fato que comumente adquire uma dimensão considerável.

Em condições comuns da vida social, as etiquetas de uso do corpo regem as interações: circunscrevem as ameaças suscetíveis de surgir do que não se conhece, dão origem a referências que asseguram o desenvolvimento da troca. Diluído assim no ritual, o corpo deve passar desapercibido, fundir-se nos códigos e cada ator deve poder encontrar no outro, como num espelho, as próprias atitudes e a imagem que não o surpreende nem o atemoriza. Como vimos, o apagamento ritualizado do corpo é socialmente costumeiro. Aquele que transgride os ritos que pontuam as interações, de modo deliberado ou para defender seu corpo, suscita o desconforto e a angústia. A regulação fluida da comunicação é rompida pelo homem que tem uma deficiência observável de imediato. É difícil a ritualização da parte do desconhecido: como abordar esse homem na cadeira de rodas ou com o rosto desfigurado? Como reagirá o cego à eventual ajuda para atravessar a rua, ou o tetraplégico que tem dificuldades para descer da calçada com sua cadeira? Diante desses atores, o sistema de expectativa não é mais aceito, o corpo se apresenta de repente com uma evidência inevitável, ele se torna incômodo, não está mais atenuado para o bom funcionamento do ritual. Torna-se difícil negociar uma definição mútua de inserção

67 * Erving Goffman. *Stigmate - Les usages sociaux des handicaps*. Paris: Minuit, 1975, p. 145 (trad. fr.). Ver também Fred Davis. *Deviance disavowed: the management of strained interaction by the visibly handicapped*. *Social Problems*, n. 9, 1961, p. 121-132.

fora das referências costumeiras. Um "jogo" sutil se imiscui no relacionamento gerando a angústia ou o mal-estar. Essa incerteza não poupa mais o homem com deficiência que se questiona, a cada novo encontro, como será aceito e respeitado em sua dignidade. O ator que dispõe da integridade física tem então tendência a evitar se infligir um mal-estar desagradável.

A impossibilidade de identificação com o outro está na origem de qualquer prejuízo que pode encontrar um ator social pelo caminho: porque é velho ou moribundo, enfermo, desfigurado, de pertencimento religioso ou cultural diferente, etc. A modificação desfavorável é socialmente transformada em estigma, a diferença gera a contestação. O espelho do outro é incapaz de explicar o próprio espelho. Por outro lado, a aparência intolerável coloca em dúvida um momento peculiar de identidade chamando a atenção para a fragilidade da condição humana, a precariedade inerente à vida. O homem portador de deficiência lembra, unicamente pelo poder da presença, o imaginário do corpo desmantelado que assombra muitos pesadelos. Ele cria uma desordem na segurança ontológica que garante a ordem simbólica. As reações que provoca tecem uma sutil hierarquia do terror; classificadas conforme o índice de derrogação às normas de aparência física. Quanto mais a deficiência é visível e surpreendente (um corpo deformado, um tetraplégico, um rosto desfigurado, por exemplo), mais suscita a atenção social indiscreta que vai do horror ao espanto e mais o afastamento é declarado nas relações sociais. A deficiência, quando é visível, é um poderoso atrativo de olhares e de comentários, um operador de discursos e de emoções. Nessas circunstâncias, a tranquilidade que qualquer ator pode gozar nos deslocamentos e no desenrolar de sua vida cotidiana surge como uma honra, uma garantia de situação conforme. O homem que sofre de uma deficiência visível, quanto a ele, não mais pode sair de casa sem provocar os olhares de todos. Essa curiosidade incessante é uma violência tão mais sutil que ela não se reconhece como tal e se renova a cada passante que é cruzado.

O homem deficiente é um homem com estatuto intermediário, um homem do meio-termo. O mal-estar que suscita vem igualmente da falta de clareza que cerca sua definição social. Ele nem

Important

IMPORANTE

importante

é doente nem é saudável, nem morto, nem completamente vivo, nem fora da sociedade, nem dentro dela, etc.⁶⁸ Sua humanidade não é posta em questão e, no entanto, ele transgride a idéia habitual de humano. A ambivalência que a sociedade mantém a seu respeito é uma espécie de réplica à ambigüidade da situação, a seu caráter durável e intocável.



Capítulo VI

Campos de pesquisas 3: O corpo no espelho do social

O corpo também é, preso no espelho do social, objeto concreto de investimento coletivo, suporte de ações e de significações, motivo de reunião e de distinção pelas práticas e discursos que suscita. Nesse contexto o corpo é só um analisador privilegiado para evidenciar os traços sociais cuja elucidação é prioridade aos olhos do sociólogo, por exemplo, quando se trata de compreender os fenômenos sociais contemporâneos.

I - As aparências

A aparência corporal responde a uma ação do ator relacionada com o modo de se apresentar e de se representar. Engloba a maneira de se vestir, a maneira de se pentear e ajeitar o rosto, de cuidar do corpo, etc., quer dizer, a maneira quotidiana de se apresentar socialmente, conforme as circunstâncias, através da maneira de se colocar e do estilo de presença. O primeiro constituinte da aparência tem relação com as modalidades simbólicas de organização sob a égide do pertencimento social e cultural do ator. Elas são provisórias, amplamente dependentes dos efeitos de moda. Por outro lado, o segundo constituinte diz respeito ao aspecto físico do ator sobre o qual dispõe de pequena margem de manobra: altura, peso, qualidades estéticas, etc. São esses os traços dispersos da aparência, que podem facilmente se metamorfosear em vários indícios, dispostos com o propósito de orientar o olhar do outro ou para ser classificado, à revelia, numa categoria moral ou social particular. Essa prática da aparência, na medida em que se expõe à avaliação de testemunhas, se transforma em engajamento social, em meio deliberado de difusão de informação sobre si, como atualmente ilustra a importância tomada pelo look no aliciamento, na publicidade ou no exercício meticoloso do controle sobre si que as agências de comunicação tentam promover para uso dos homens públicos, principalmente os políticos. Assim, M. Pagès-Delon faz das aparências corporais uma espécie de "capital" para os atores so-

IMPORTANTE

68 • Robert Murphy. *Vivre à corps perdu*. Paris: Plon, 1987 (trad. fr.).