

## Parte II

5 - Proximidade e distância

José Carlos Rodrigues

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

RODRIGUES, JC. Proximidade e distância. In: *O corpo na história* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999. Antropologia e saúde collection, pp. 83-96. ISBN: 978-85-7541-555-9. Available from: doi: [10.7476/9788575415559](https://doi.org/10.7476/9788575415559). Also available in ePUB from: <http://books.scielo.org/id/p9949/epub/rodrigues-9788575415559.epub>

---



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## Parte II

# 5

## Proximidade e Distância

---

No princípio, eram fezes, urina, lama... Depois, vieram paetês, lantejoulas, serpentinas e confetes. Finalmente, quase nenhum contato físico. Nessas poucas palavras está contida uma síntese em três episódios esquemáticos das mudanças de sensibilidade que a história do carnaval europeu revela dramaticamente. Essas transformações têm a ver com modos distintos de vivenciar o corpo e de sentir sua inserção no mundo. É necessário enveredar um pouco por este caminho: assim fazendo, poderemos clarificar o contraste entre a sensibilidade contemporânea e a medieval.

Antes de tudo, precisamos ter em mente que o corpo medieval não era absolutamente o corpo-ferramenta que o capitalismo inventaria séculos mais tarde. Não era esse corpo definido pelos músculos, pela força, pela resistência, pela disciplina e pela rentabilidade. Muito ao contrário, era comparativamente preguiçoso, sem grandes preocupações com o tempo ou com o trabalho, mais voltado para as festas e para a espera que para os empreendimentos e investimentos. O corpo medieval também não era o corpo-propriedade-privada. Não se tinha transformado ainda neste primeiro e mais fundamental 'bem de produção', do qual o burguês, antes de qualquer outra coisa, deveria tornar-se o proprietário exclusivo. O corpo não representava ainda esta ferramenta essencial e paradigmática de que o capitalista teria que tomar posse para, valendo-se dela, fazer-se proprietário das demais ferramentas e dos corpos-ferramentas alheios. Tal apropriação será ao mesmo tempo garantia e materialização de sua hegemonia no sistema que se instaura. Com mais razão ainda, o medieval não constituía o corpo-consumidor da sociedade industrial avançada, este que abriga o fundamental de nossa sensibilidade contemporânea.

Há, com importância crescente quando declina a força da Idade Média genuína, um corpo das cortes, dos mosteiros, dos castelos. Um corpo cortês, governado pela formalidade, que ficou mais ou menos cristalizado no imaginário da literatura referente aos tempos medievais. Tal corpo está associado em geral à cavalaria, com seus gestos e vestuários estudados, contidos, precavidos, treinados, disciplinados ritual e quase militarmente. Os mínimos detalhes deste corpo estão formalizados: usar a espada, fazer genuflexão, cumprimentar. Este corpo e sua gramática normativa estão fadados, como veremos, a um poderoso futuro na gênese do corpo individual.

Entretanto, isso a que chamamos corpo individual era quase totalmente ausente na cultura popular medieval. Para a grande maioria das pessoas, o individual se diluía no corpo social, no cósmico e no universal (Bakhtin, 1987). Em seu magnífico *O Processo Civilizador*, Norbert Elias, ainda que se referindo a este corpo *courtois*, talvez nos tenha oferecido a fórmula mais simples, feliz e definitiva para expressar a sensibilidade corporal da maioria dos homens da Idade Média: “o que faltava (...) ou no mínimo não havia sido desenvolvido no mesmo grau, era a parede invisível de emoções que parece hoje se erguer entre um corpo humano e outro, repelindo e separando” (1990:82). Em outros termos, nos tempos medievais nada se conhecia desta censura à informação e à comunicação entre os corpos. Tudo era público, ou publicável: o comer, o excretar, o copular, o dormir, o parir, o vestir, o banhar, o morrer...

Na Idade Média, o ambiente de relacionamento corporal era bastante peculiar, fundamentalmente antagônico àquele que os tempos capitalistas viriam a conhecer. Tal se deve a que o corpo medieval constituía algo perfeitamente coerente com as condições culturais – objeto das considerações de algumas páginas anteriores. Isto significa que o contexto corporal, especialmente em segmentos populares, caracterizava-se, nos tempos medievais, por abraços freqüentes, por contatos próximos, por gestos destemidos. Coexistência e troca de secreções, de cheiros, de tatos, de olhares faziam o corpo inteiramente aberto aos sentidos próprios e alheios. O medievo era tempo de toques corporais na barriga e nas costas, de liberdade verbal, de descontração, de segurar o interlocutor pelo braço e de estar à-vontade nos encontros epidérmicos. Tempo de um corpo expansivo, indisciplinado, transbordante. Promíscuo – se quisermos –, pois sempre misturado com outros corpos e matérias.

O corpo medieval era totalmente diferente daquele que surgirá no ambiente aristocrático-capitalista. Era um corpo de orifícios dotados de liberdade de expressão, de aberturas que falam, que podem usar de sinceridade. Nos corpos medievais, os orifícios não estavam absolutamente condenados ao silêncio semiótico. Era o corpo da boca que cospe, que vomita, que arrota, que exala hálito. Era corpo do ânus que expele gases, do nariz que escorre... Não era um corpo contido pela musculatura. Nada dessa couraça muscular que oprime os orifícios para que não se manifestem em público, para que se retenham, para que se escondam. Nada de uma rigidez que separa o interior corporal do exterior, que desenha os limites do corpo, restringindo-os à sua corporalidade individual.

Como Mikhail Bakhtin (1987:17) destacou,

*o cósmico, o social e o corporal estão ligados indissolivelmente em uma totalidade viva e indivisível (...) o elemento material e corporal é um princípio profundamente positivo, que nem aparece sob uma forma egoísta, nem separado dos demais aspectos da vida (...) o corpo e a vida corporal adquirem simultaneamente um caráter cósmico e univer-*

*sal; não se trata do corpo e da fisiologia no sentido restrito e determinado que têm em nossa época; ainda não estão completamente singularizados nem separados do resto do mundo.*

O corpo medieval nada tinha a ver com aquele que pensamos conhecer e que abriga a nossa sensibilidade. Não se tratava do corpo singularizado e individualizado do burguês. Não era um corpo circunscrito em si. Não era um corpo contido. Não era um corpo fechado, pronto, acabado. Não transmitia a idéia de ser completo em si ou por si mesmo. Não era um território rigorosamente delimitado. Não era um corpo visível apenas do exterior e que mostrasse somente uma superfície, uma fachada lisa e quase sem fendas. Ao contrário do nosso, em que quase todos os orifícios estão escrupulosamente vedados, não era, o medieval, um corpo do qual se eliminassem as manifestações de vida íntima (Bakhtin, 1987). Ele tinha a boca escancarada, o apetite glutão de devorar imensas quantidades – o que o opõe à cupidez do individualismo. Tratava-se de um corpo em movimento, que jamais estava inteiramente encerrado, que estava sempre se desfazendo, refazendo e fazendo outro corpo. O corpo medieval estava sempre absorvendo o mundo, ou sendo absorvido por ele.

Também não era um corpo separado de si mesmo. Por conseguinte, o comer, o beber e o defecar não eram apenas acontecimentos orgânicos: tinham dimensão escatológica. Os excrementos não tinham a significação banal, estritamente fisiológica, que lhes atribuímos hoje. Eram, ao contrário, considerados como um elemento essencial à vida do corpo e da terra, um elo essencial da cadeia que unia a vida e a morte. Aquilo que, para nós, são excrescências a banir, era visto como ramificações que prolongavam o corpo e que o reuniam a outros corpos ou ao mundo não-corporal. Ele atravessava e ultrapassava seus próprios limites: excrescências e orifícios eram pontos onde se fundiam o corpo e o mundo (Bakhtin, 1987).

Não estou falando de um corpo desodorizado pelas palavras. A Idade Média foi época em que não apenas não havia uma moralidade específica de controle do corpo, como também não se aplicavam sobre ele os tabus lingüísticos que conhecemos. Por isso é que se davam nomes às partes do corpo sem preocupações, sem rodeios, sem refinamentos, sem eufemismos, sem circunlóquios. Naquela época, a verbalidade relativa ao corporal ainda não havia sofrido a separação puritana e iluminista que inventou, para falar do corpo, uma língua respeitável (de elite) e outra bastarda (popular). O corpo medieval ainda não era objeto de um discurso moralista: era referido por uma fala singela, rica em conteúdos míticos, mas pobre de ‘isto-é-certo-isto-é-errado’ ou de ‘pode-não-pode’. Do corpo se falava também por meio de representações, de gestos e de canções lascivas, sempre se o concebendo com uma espécie de alegre obscenidade, materializada em um simbolismo que nos pareceria grosseiro. Do ponto de vista da nossa sensibilidade, o medieval seria antes de tudo um corpo ‘indecente’.

No corpo medieval valorizavam-se sobretudo as partes baixas: as nádegas, a barriga, os órgãos genitais, as coxas... Na sensibilidade corporal de então, de acordo com Bakhtin, o baixo corporal é que despontava. O belo, o atraente e o importante estavam mais embaixo do que em cima. Não se pretende sugerir com isto que o estético estivesse ausente das partes superiores do corpo – como o rosto, por exemplo. No entanto, a beleza priorizada não estava aí. Nem o mais importante. A ênfase que hoje emprestamos à face intensificou-se apenas depois da emergência do moderno individualismo.

Somente após a Idade Média, as camas começariam a ter a cabeceira mais cuidadosamente trabalhada que a outra extremidade, expressando o maior valor que se passou a dar às partes altas do corpo em detrimento das baixas, valorização que levou também a que se dirigissem as atenções preferentemente para aquilo que desenhasse o perfil individual com mais nitidez: cabelos, face, olhos, lábios, nariz... Até então, valiam sobretudo as protuberâncias do rosto. Mas estas saliências eram ressaltadas como traços que representavam sobretudo o que transbordava, o que saltava, o que ultrapassava o corpo. Tais traços não funcionavam preponderantemente como signos que o identificassem, como marcadores de uma individualidade exclusiva (Bakhtin, 1987).

Naquele contexto, obviamente, não havia razões para pudores ou vergonhas em relação ao baixo corporal – o que deveria ainda vigorar por muito tempo. Ainda em 1777, por exemplo, expressando a permanência desta atitude em meios sociais bastante sofisticados, a correspondência que Mozart recebeu de uma de suas amigas fazia referência à “bunda da fortuna”, “à rachadura do traseiro” da mãe do compositor, e lhe recomendava executar de vez em quando um “pequeno dueto de peidos” (Elias, 1994a:103). Ecos dos velhos tempos. Não se necessitava, nos idos medievais, de qualquer timidez em relação ao grotesco das partes inferiores, simplesmente porque esse grotesco não existia nos moldes em que hoje o conhecemos.

Tal apreciação só começou a fazer sentido plenamente a partir do ponto de vista do Iluminismo. Faz sentido também em nossas mentes de hoje, uma vez que, motivados pela inspiração iluminista, passamos a imaginar o homem como um ser racional. Em consequência, passamos também a cultuar nele o elevado, a razão, os excelsos valores, as características transcendentais, as idéias, o abstrato, o espiritual, termos que tendem a exprimir simbolicamente a dignificação da cabeça e do rosto, mais que a exaltação da barriga ou do ânus. Para este modo de compreender as coisas, que é o nosso, nada mais grotesco, naturalmente, do que a reverência ao baixo e ao visceral. Claro está, igualmente, que jamais entenderemos o grotesco medieval se não repelirmos a atitude etnocêntrica diante dele.



No contexto simbólico medieval – retomando o tema para melhor compreensão –, é muito difícil que encontre terreno fértil uma noção como a de lixo, tão corrente em nosso cotidiano contemporâneo. Por esta razão tem viabilidade o que

chamei de ‘coexistência de insuportáveis’. A mente medieval, como vimos, nega-se a reconhecer qualquer oposição entre vida e morte, afirmando a vida, gritando que só há vida: vida nova, vida velha, mas somente vida. Os excrementos são evocação da continuidade. Os mortos são pessoas que dormem: estão vivos e ressurgem, são carnes que se decompõem mas que também se recompõem... Nesse ambiente em que nada se separa de nada, em que tudo se confunde com tudo, nesse clima caracterizado pela atmosfera carnavalesca das barreiras e dos limites sempre ultrapassados, como pensar no que devia ser banido, posto à parte? Como cogitar o descartável, o inútil, aquilo cuja vida se tenha esgotado?

Tratava-se, na verdade, de um outro corpo – como estamos constatando por pistas as mais diversas –, de um corpo em que não existia sensibilidade à idéia que hoje temos de lixo, como algo em relação ao qual se deva tampar o nariz, fechar os olhos, afastar o contato táctil, responder com engulhos e caras feias. A categoria lixo nem sempre existiu na história ocidental. Nesta tradição, é importante que o ressaltemos, nem sempre se atribuíram os mesmos valores, ou os mesmos significados, aos resíduos que toda sociedade necessariamente gera. Quase todas as sobras, que causam nojo e temor aos nossos corpos de hoje, causavam riso, familiaridade, intimidade, à sensibilidade de nossos antepassados. Não se pode nem mesmo excluir a hipótese de que a convivência com o que hoje nos suscita asco e aversão propiciasse prazer a nossos ancestrais.

O corpo medieval nos oferece um referencial com base no qual podemos entender, por contraste, sensibilidades tão radicalmente distintas aos cheiros, às visões, aos contatos, ao prazer e ao desprazer. A relevância do que chamamos de lixo tem um ponto de nascimento histórico, representando uma referência importante, uma espécie de guinada na história das mentalidades e das sensibilidades – momento a partir do qual ela cresceu incessantemente, se agigantou, até atingir as dimensões da angústia em que nos enredamos atualmente (Rodrigues, 1992, 1995).

O lixo, insistamos, é antes de tudo uma questão de cultura: existe fundamentalmente como realidade simbólica. Em geral não é muito fácil compreender que assim seja, porque, além de estarmos acostumados a pensar que se trata de uma realidade objetiva e material, os estudos que o tomaram como objeto quase sempre o fizeram como se fosse um problema eminentemente técnico, muito mais do que histórico ou sociológico. Apesar dessa reificação e dessa naturalização, é preciso não sermos ingênuos e levarmos em consideração que, como tudo, o significado do lixo tem uma história – do mesmo modo como o próprio lixo, como coisa, objeto material, tem uma história, que é função das relações diferenciadas que os homens mantêm com a natureza.

De tal modo tornamos absoluta a noção de lixo, que abordá-lo como uma questão simbólica representa quase a exigência de se fazer uma espécie de psicanálise de nossa relação com ele. Significa algo como um auto-exame, mediante o qual tentamos entender o que o lixo significa, além de si mesmo, para nós, como

membros de uma determinada cultura, em um momento dado de sua história. Esta psicanálise dos resíduos corresponde fundamentalmente a uma relativização. Por meio dela, tornam-se conscientes dimensões conotativas do lixo que sempre, ou quase, pareceram-nos naturais e auto-evidentes.

Pretendo sugerir que, no fundo, muito mais importante do que entender o lixo em si, como objeto, é compreender as mentalidades e as sensibilidades que puderam ‘inventar’ algo como lixo: atribuindo, etiquetando, acusando, localizando alguma coisa como inútil, asquerosa, perigosa; e passando a exigir, por vias de consequência, atitudes especiais de proteção. Como resultado dessa psicanálise, talvez consigamos evitar projetar sobre outras populações e sensibilidades, passadas ou contemporâneas, das nossas ou de outras sociedades, os nossos sistemas de pensamentos, sentimentos e atitudes. Talvez consigamos evitar que tratemos nossas atitudes relativas ao lixo como se fossem verdades absolutas.

No fundamental, nossos posicionamentos com respeito ao lixo derivam de nossas posturas diante do corpo e da morte. Nada há de arbitrário nessa aproximação metafórica, uma vez que não existe disjunção simbólica entre as questões do lixo, do corpo e da morte. Constata-se mesmo uma similaridade estrutural razoavelmente importante entre elas. Basta lembrar, em primeiro lugar, que o lixo se constitui de dejetos, de coisas consideradas inúteis, desprezadas. Em relação a ele temos as mesmas atitudes normalmente assumidas, em nossa cultura, quanto às partes do corpo tidas como ‘excreções’ (urina, fezes, sêmen, sangue menstrual)..

Excreções são quase tudo o que o corpo produz mas não aproveita. São o que sobra. São resto. Excreções são, para nós, uma espécie de lixo corporal. O lixo tem algo desses quase-cadáveres que são as secreções corporais: assim como estas são coisas que o corpo produz sem reter, são corpo e ao mesmo tempo não o são, porque dele saíram e se destacaram, o lixo é algo que a cultura produz mas não retém. É quase como um dejetos cultural, uma excrescência do social, quase como um defecar por meio do qual a cultura devolve à natureza aquilo que dela retira – também para que seja devorado por ratos, urubus, cães, insetos, porcos, vermes...

Há ainda um paralelismo estrutural entre lixo e cadáver. Ambos são coisas semi-identificáveis: entre nós é necessário fazê-las urgentemente deixar de serem semi-identificáveis, retirando delas tão rapidamente quanto possível qualquer identidade. Lixo e cadáver são formados de partes destacadas de algo que já foi. São pedaços em decomposição, algo morto em que há alguma coisa de vida. São restos do que foi útil, recordações do que já não é. Em grande medida, lixo e cadáver vão deixando de ser tabu, algo perigoso e ameaçador, na proporção em que perdem suas identidades já parciais: quando viram cinzas, quando voltam a ser terra, quando são queimados e se transformam em fumaça, quando são reciclados e adquirem vidas novas...



Cadáveres são essencialmente misturas: de vida e morte, de presença e ausência, de proximidade e distância, de semelhança e diferença. O lixo também é, em geral, uma mistura: de restos da casa que estão na rua, de resíduos da rua que estão na casa, de fragmentos íntimos que vieram a público, de partes de todos que já não mais o são, de interioridades que foram exteriorizadas, de algo que deveria estar longe mas está perto. Procura-se transformar ambos tão rapidamente quanto possível, fazendo desaparecer as misturas que contêm.

Até mesmo as maneiras utilizadas para tratar o lixo guardam um certo paralelismo com as que, em nossa cultura, se aplicam ao cadáver. Existem na sociedade contemporânea algumas técnicas mais ou menos padronizadas de se lidar com os restos. Uma delas é guardá-los em porões ou depósitos, para utilização ulterior ou para decisão posterior sobre seu destino final. Outra técnica é levar para um museu. A terceira é jogar no lixo. Estas três maneiras comportam em si, latentemente, o conjunto de modos – espalhados pelos continentes – de lidar com cadáveres e de organizar práticas funerárias (Thomas, 1976; Rodrigues, 1983).

Guardar em porões ou depósitos é um ato muito parecido com o que se faz, em vários lugares (e também entre nós), com os velhos e moribundos: hospitais, asilos, casas de morrer. Colocar em museu lembra a mumificação, o empalhamento e suas variantes: procedimentos destinados a fazer que o objeto perdure e sobreviva à sua vida original. Jogar no lixo, finalmente, segundo as várias técnicas de lidar com os restos, pode corresponder, isolada ou combinadamente, aos demais procedimentos funerários de base.

Assim, no método mais simples, o lixão, jogar no lixo assemelha-se à exposição, técnica funerária em que o cadáver é entregue ao clima e aos processos orgânicos. Dependendo das circunstâncias, jogar no lixo pode também lembrar a inumação, procedimento que consiste em remeter o cadáver às entranhas da terra – o que, aliás, se está tentando fazer com o chamado lixo atômico. Jogar no lixo evoca também a cremação, quando os resíduos são incinerados para se transformarem em pó e gás. Há mesmo tecnologias de lidar com as sobras que se assemelham à moderna criogenização, ou congelamento, método funerário fundado na esperança de que os cadáveres possam vir a ser reciclados para retornar à vida, tal como é possível fazer com vidros, papéis, plásticos e metais.

Nos tempos em que vivemos, a questão da morte tem a ver, cada vez mais, com a do lixo. Tal fato não se dá, nem tanto, porque vivamos na cultura do útil e do funcional e o lixo seja aquilo que já morreu, que já não serve mais, que já não tem mais vida funcional (e isto, mesmo que se tente nele incutir uma espécie de sobrevivência, por meio desta preocupação tão sintonizada com a mentalidade contemporânea que é a reciclagem). Lixo e morte se associam simbolicamente em nossas sensibilidades hodiernas simplesmente – e aí está a razão crucial da angústia em torno destes dois problemas – porque, na cultura industrial, morrer é mais ou menos como ir para o lixo. Semelhante afinidade estrutural, entre o lixo e a morte, impõe-

se entre nós em ambas as direções: seja porque aquilo que vai para o lixo é o que está morto, seja porque morrer, em nossa cultura atual, é um pouco como ir parar no lixo. Nessa metáfora não há sentido literal nem figurado, significado primeiro ou derivado: por um lado ou por outro, sempre encontraremos a perda da funcionalidade e o rápido esquecimento de mortos e lixo.

Há, ainda, associando os restos e a morte, uma questão dramaticamente angustiante na sociedade de hoje. A civilização industrial é por excelência a civilização dos dejetos que ela detesta e, por conseguinte, da angústia do lixo. Mesmo que não queiramos admitir e que procuremos nos iludir com falsos argumentos ecológicos, sabemos todos, implicitamente, que quanto mais sociedade industrial, mais lixo, necessariamente, mais e mais subprodutos. Pensando no sistema como um todo, quanto mais se recicla, mais resíduos da reciclagem e mais lixo. As periferias das cidades estão lotadas de montanhas de lixo, reciclado ou não. Sem fazer ficção científica, alguns já começam a delirar sobre o dia em que essas montanhas de lixo serão do tamanho do planeta, produzindo uma imensa e definitiva asfíxia. Claro que este dia não vai chegar! Isto corresponde ao soar de um alarme sobre os limites da sociedade industrial e de consumo, além de implicar um alerta sobre a iminência da morte – exatamente em uma cultura que tem a morte como uma de suas dimensões mais detestadas.

Não desprezemos, contudo, o fato de que, para uma cultura que pretende acumular riquezas, a inclusão daquilo que o lixo representa é a de uma insuportável imagem. O lixo é um absurdo e esdrúxulo estoque de restos e de decaídos, um imenso amontoado de inutilidades, um aberrante descompasso entre essência e existência. Tudo isso exatamente em frente aos olhos de uma sociedade que cultua o pragmatismo, que venera a exatidão, a funcionalidade e o esplendor. Depois de inventá-lo como um ‘outro’ indesejável de si, a cultura utilitarista e pragmática do Ocidente só pode querer dizimar o lixo, como ‘etnicidamente’ tem procedido com relação a todos os outros que tem encontrado pelos caminhos de seu progresso e de sua expansão.

Nos limites do imaginário, este outro, como acontece no caso dos restos, é visto como um invasor a ser banido ou exterminado, não como algo endogenamente produzido. Há, por conseguinte – e por mais que se respeitem as boas intenções dos ecologistas de superfície –, raízes culturais profundas e nada ingênuas nos sonhos contemporâneos de acabar com o lixo e de produzir um mundo ecologicamente higienizado. Há poucos anjos participando deste debate. A atitude etnocida não está ausente nem mesmo de uma parcela ponderável dos que querem alertar contra as ameaças que o modo de vida industrial oferece à saúde ambiental. A anuência destrutiva está presente até mesmo naqueles que, invadidos pela ética do ‘domínio da natureza’ mais profundamente do que gostariam de imaginar, costumam limitar-se a propor soluções meramente técnicas, administrativas e gerenciais. Intensificam, por este caminho, a existência do modelo de vida que é responsável pela crítica questão ambiental.

A sociedade contemporânea tem entre suas características mais evidentes o assentamento de poderes que procuram legitimar-se pela promessa de uma certa garantia contra a morte e a miséria, nas suas mais diversificadas formas. Tal promessa se tenta realizar, principalmente, pelo controle e pelo afastamento da decomposição e do apodrecimento, colocados tão longe quanto possível dos olhos dos cidadãos. Isso implica, por exemplo, o banimento, o mascaramento ou a supressão da doença e da velhice. Em termos mais sintéticos, o cumprimento da promessa requer aniquilamento do que esta sociedade considera dejetos, pois estes carregam simbolicamente ameaças de degenerescência e morte. Ocorre, entretanto, que os controles sobre a morte e o lixo são mais imaginários do que reais. Resulta daí uma constante tensão entre desejo e efetividade – tensão freqüentemente aliviada pela multiplicação dos discursos ecológicos, pela exacerbação do imaginário e pela *mise-en-scène* algo dramática da ‘despoluição’.

A tudo isso se adiciona uma característica agravante. O lixo industrial, contrastando gritantemente com o medieval que nos causa tanta repugnância, é cada vez menos constituído de resíduos orgânicos, desse tipo de restos que nos causam especial horror pelo que evocam de morte e de tanatomorfose. Esse lixo orgânico, todavia, degrada-se pela própria ação da natureza e nele é possível divisar alguma dimensão de regeneração e vida. Tal lixo, na verdade, é a própria vida retomando seu ponto de partida, conforme concebiam os homens do medieval. Ao contrário, o novo lixo, de que temos asco apenas quando misturados a restos orgânicos, é algo que os homens não conseguiram digerir e que lançam à natureza, para que esta também não o consiga. Daí a razão simbólica da importância, crescente em nossa cultura, de se fazer a seleção do lixo, separando (equivocadamente) um lixo que ameaça simbolicamente de outro que parece ser politicamente neutro.

Os novos restos de nossos tempos são, entretanto, um lixo que é vida sem morte, que não retorna às origens, que se acumula incessantemente sem se destruir, avançando contra todas as formas de vida. Trata-se agora de um lixo ecocida e genocida, a gerar resíduos cada vez mais nefastos, por conta de sua elevadíssima e crescente concentração. No entanto, com freqüência nos iludimos quanto à periculosidade dos dejetos. Por isso, é necessário ressaltar que somos, equivocadamente, muitíssimo mais sensíveis àquele lixo que de fato é menos destruidor. Tal ilusão é efeito paradoxal do advento da nossa moderna sensibilidade corporal, caracterizada por ser muito mais individualista e, em grande medida, desdenhadora do coletivo.

Por trás do paradoxo, contudo, uma voz gradualmente se faz sentir, cada dia mais forte, despertando em nós uma espécie de angústia-de-fim-do-mundo em torno da questão do lixo. Esta angústia está sempre presente, como um espectro de morte, no horizonte dos progressos de nossa capacidade industrial de gerar lixo e de o fazer circular. Não podemos esquecer que os debates recentes sobre a questão do lixo têm como pano de fundo, embora não o explicitem, exatamente o contexto deste paradoxo ecológico.

Tais características fazem do lixo, assim como do cadáver e das secreções corporais, aquilo que em nossa cultura, por excelência, queremos ou precisamos distanciar. Acontece, todavia, que uma sociedade é ao mesmo tempo o seu interior e seu exterior. Em outras palavras, toda sociedade é um ‘dentro’, regido pelas suas normas, mas simultaneamente também um ‘fora’, que não o é senão parcial e ilusoriamente, uma vez que não passa do correlativo binário daquele dentro e das normas que o definem como fora. Embora às margens, este fora nunca é, por conseguinte, inteiramente marginalizado, nunca é totalmente exterior. Em uma lógica de significação, o excluído pode perfeitamente estar no âmago, exatamente para cumprir uma função significacional no interior. Esta função é quase sempre a de testemunhar para a sociedade aquilo que ela não quer ser.

Ora, se este ‘fora’ é de fato um ‘dentro’, afastar algo, como no caso do lixo, é necessariamente aproximá-lo de alguém. Está presente aí um movimento de poder estruturalmente inevitável. Banir o lixo corresponde ao gesto de aproximá-lo dos lixeiros, dos caminhoneiros, dos moradores das favelas, dos pobres, dos países do Terceiro Mundo... Este longe, para onde se pretende enviar o lixo, será sempre um perto. Esta expulsão será invariavelmente inclusão. Expulsar o lixo do centro, independentemente das boas intenções, corresponde inexoravelmente a aproximá-lo da ‘periferia’. Nada há nisso de neutralidade técnica ou política.

O sentido de tudo isso é muito simples: quanto mais próximo do centro de poder, mais distante da poluição; quanto mais periférico em relação ao centro de poder, tanto mais íntimo da sujeira ou do lixo. Nunca há definição de ‘impuro’ sem a existência de um poder que se queira próximo ao puro e que defina uma hierarquia com base em sua posição. A sociedade asseptizada é automaticamente uma sociedade hierarquizada. A luta contra a poluição (seja pecado, sujeira, moralidade, raça ou toxicidade) está sempre associada ao estabelecimento de um poder (religioso, econômico, administrativo), ao advento ou chegada de certas figuras poderosas (xamãs, líderes, chefes de Estados, ou mesmo visitas) e ao crescimento de uma certa ordem (Latouche, 1978). Aí está, sob o nosso culto à limpeza e à separação dos restos, uma dimensão política que com frequência desdenhamos.

Nosso ponto de vista individualista quase sempre nos impede de ver a sociedade em sua totalidade. Por isso, em geral não percebemos que a perda do valor de uso de algo, que o institui como dejetos, não abole absolutamente o seu valor de troca. Não conseguimos perceber que aquilo que cada indivíduo em particular rejeita e joga na lixeira apenas inicia, neste ponto, uma nova fase de seu itinerário de circulação social, passando a ser valor de uso para outros. Quando apreciamos a sociedade em seu conjunto, constatamos facilmente que o lixo de uma camada pode perfeitamente representar o luxo de outra, e reciprocamente, pois que, a rigor, o valor de troca é que inventa o valor de uso. Adotando uma perspectiva holística e sistêmica para considerar a sociedade, conseguimos entender que não existe lixo absoluto e que suas dimensões materiais estão sobrecarregadas de relações sociais e simbólicas.

Se aplicarmos esta lógica às aglomerações urbanas, não será nada difícil adivinhar o que forçosamente acontecerá com pobres, velhos, prostitutas, estrangeiros, favelados e outros ‘periféricos’, por mais objetivamente higienizadas ou urbanizadas que venham a ser suas condições de vida (água em abundância, coleta freqüente do lixo, equipamentos de higiene corporal etc.): de um ponto de vista global, simbólico e relativo, a hierarquia social sempre estabelecerá gradientes para classificar, ou inventará outros critérios de discriminação de pureza e poluição.

Compreensivelmente, a pedra angular dessa hierarquização será constringer uma parte da população a consumir o que é refugio de outra. O que chamamos de dejetos na verdade são valores. Aqueles que estão no alto da hierarquia valorizam-se, sobretudo, pelo que rejeitam possuir, tocar ou consumir. Em uma sociedade de consumo plenamente realizada, as camadas se diferenciam hierarquicamente menos pelo que gastam e consomem do que pelos restos que espalham ou que transferem umas para as outras.

O lixo se transforma, deste modo, em instrumento semiótico de diferenciação de classes sociais. Isto traz no mínimo duas conseqüências ecológicas, intimamente associadas: por um lado, o encurtamento da vida dos objetos, pois estes devem, em todos os níveis da sociedade, ser descartados tão rápido quanto possível, a fim de expressar a superioridade daqueles que os desprezam; por outro lado, como óbvia e necessária decorrência deste processo de distinção sociológica, encontramos a exponencial multiplicação do lixo.

Jamais devemos esquecer que as regras de poluição estão estreitamente ligadas à marcação de distâncias sociais entre pessoas, grupos, estratos, objetos e idéias. Toda sujeira é relativa e gradativa. Obviamente, existem técnicas rituais que limitam a ação de sua destrutibilidade, segundo os vários contextos. Na Índia, por exemplo, o estrume de vaca é considerado sujo para a vaca, que deve ser cuidadosamente separada e protegida de seus excrementos; todavia, estas dejeções são tidas por algo limpo até mesmo pelos brâmanes, que podem se purificar passando-as pelo corpo.

Podemos perceber a gradatividade e a relatividade do conceito de sujeira mesmo em pequeníssimos atos que explicitamente são praticados para fins outros que a marcação de distâncias sociais. Gestos sutis como, por exemplo, o do dono da casa limpar com as palmas das próprias mãos a cadeira em que nos convida a sentar, ou o de lavar diante de alguém um copo ou uma xícara que acabou de retirar já limpos de um armário, dotando-os, por assim dizer, de limpeza adicional – gestos comuns quando visitamos casas que os brasileiros costumam chamar de humildes e que são, além de simples demonstração de boas maneiras, uma mensagem ritual implícita sobre as posições sociais respectivas. Igualdade e familiaridade dispensariam totalmente semelhantes procedimentos.

Pessoas socialmente em plano idêntico estão, em geral, reciprocamente dispensadas ou têm bastante atenuadas as obrigações relativas a tais regras de separação, de pureza e de poluição. Podem utilizar os mesmos utensílios de cozi-

nha, por exemplo, como acontece entre indivíduos da mesma família. Não é isso, aliás, o que ocorre também com pentes, escovas de cabelo, toalhas, sabonetes etc., que só podem ser compartilhados por pessoas de nível semelhante? Não acontece de alguns fazerem uso comum das roupas de cama, roupas de baixo e até escovas de dentes? Contudo, lembro-me perfeitamente de que as casas da classe média, na minha infância, possuíam talheres especiais (garfos, colheres, pratos, copos), em geral feitos de alumínio, destinados ao uso exclusivo dos mendigos que batessem à porta, coisa que acontecia, aliás, com razoável frequência.

Exprime relação de hierarquia fazer aquilo que para o outro é sujo (Dumont, 1966; Douglas, 1970; Rodrigues, 1979). Não é justamente esta a situação dos escravos quanto a seus senhores, dos pobres com relação aos ricos, das mulheres com respeito aos homens, das empregadas domésticas para com suas patroas? Não é isto também o que se verifica em muitos países muçulmanos, nos quais só deve usar a mão esquerda para tocar coisas impuras, mas onde, com frequência, as mulheres se vêem constrangidas, na prática, a fazer uso de ambas as mãos, para realizar suas tarefas cotidianas?

Talvez se possa mesmo dizer que é precisamente no ato de se fazer aquilo que para o outro é impuro que a reafirmação das hierarquias simbolicamente se expressa de modo mais insofismável e poderoso. Boa ilustração é o sistema indiano de estratificação, em que os trabalhos de limpeza se dividem entre as castas, sendo as baixas as que lidam com o lixo, recaindo rigorosamente para a mais baixa de todas a tarefa de limpar as latrinas. Quem contrata uma faxineira diarista e uma empregada doméstica sabe perfeitamente que a função que a primeira mais detesta, evitando-a ou rejeitando-a, freqüentemente de maneira enfática, é a de limpar o banheiro e, especialmente, a latrina da segunda. O medo de poluição funciona apenas em uma direção: quem está no alto, em princípio, não polui quem está embaixo; os inferiores, entretanto, conspurcam seus superiores. Por esta razão, superiores e inferiores procuram manter-se meticulosamente afastados.

Compreende-se perfeitamente, assim, que os discursos sobre poluição – palavra inexistente, por sinal, nos tempos medievais (Gimpbel, 1976) – estejam quase sempre marcados por espírito de acusação. Acusar de impureza significa reivindicar a própria superioridade. Uma decorrência deste fato é que, em lugar de denunciar social e politicamente o sentido das regras de pureza, em vez de questionar pela raiz a sociedade de consumo – responsabilizando radicalmente os industriais poluidores e os próprios consumidores, que não deixam absolutamente de ter sua parte de responsabilidade –, os discursos de sanitaristas, pedagogos, publicitários, políticos etc. direcionam seus canhões injusta e exponencialmente contra os ‘marginais’. Em outras palavras, apontam para os inferiores.

Estes últimos se transformam, por conseguinte, em bodes expiatórios e passam a ser culpados dos perigos que a impurificação comporta. Por este percurso irônico, “os dejetos da sociedade se transformam em responsáveis pela

sociedade dos dejetos” (Latouche, 1978:97). Agora são eles que devem ser reprimidos, esclarecidos, educados... São eles que devem ser policiados. Seus hábitos de limpeza/sujeira são o que justifica a demanda por mais e mais ‘ordem’ e acabam requerendo, incessantemente, a presença cada vez mais ativa do Estado. Por efeito desta ironia, acaba-se substituindo a polícia, historicamente feita *pelos* habitantes, por um policiamento exercido *sobre* os moradores (Guillaume, 1978). Sob as boas intenções, aparentemente inquestionáveis, quanta discriminação!

Aqui – como um pequeno laboratório para refletir sobre as questões mais amplas que estamos perseguindo neste livro – talvez seja possível ousar algumas indagações, no que concerne ao problema do lixo nas camadas de baixa renda, nas populações menos favorecidas, ‘marginais’, ‘carentes’... Até que ponto persiste nelas, nas culturas populares, como as últimas em geral a serem totalmente conquistadas pela visão de mundo capitalista, algo daquela entrosagem medieval com o universo que, como sabemos, ainda não foi extinta por inteiro, mesmo nos países altamente industrializados da Europa? Até que ponto, em vez de negatividades, como ignorância, irresponsabilidade, carência educacional e assim por diante, existiria nessas camadas uma vontade positiva e prazerosa de convivência com o que, para a cultura capitalista, é dejetos detestável? Até que ponto poderíamos reconhecer nelas uma resistência renitente contra a conversão que as cruzadas da modernidade lhes querem impor? Até que ponto estaria presente um ‘não’ contra a cultura capitalista e industrial que lhes querem inculcar, por meio da educação, das campanhas de ‘esclarecimento’ público, dos meios de comunicação de massa e dos programas universitários ou governamentais de intervenção nas comunidades?

Até que ponto tratar-se-ia, nessas populações, de um corpo ainda diferente, de uma sensibilidade ainda distinta e diversa, que ainda convivem intensamente e sem grande infortúnio com aquilo que detestamos? Afinal, esta ‘convivência com o insuportável’, em populações medievais ou contemporâneas, não é algo parecido com o que acontece com as crianças, ao experimentarem prazer em brincar com lama, lixo ou fezes, até serem ensinadas – pelas caras feias, pelos tapas, pelos castigos que lhes infligem os adultos – a detestar o que lhes fora agradável?

Este questionamento não significa automaticamente, sem embargo, que devemos sustentar a possibilidade de que as regras de poluição deixem de se aplicar nesses meios sociais. Elas existem aí também, embora dirigindo-se contra outras pessoas, com ênfase em outros domínios da experiência, e atualizando-se em outras circunstâncias. Elas se fazem presentes, produzindo hierarquias entre subalternos, discriminando, estabelecendo limites, acusando. Um estudo ainda inédito sobre o lixo e sua significação entre os moradores da Rocinha, favela do Rio de Janeiro, sugeriu que aí também prevalece uma lógica de acusação de impureza, que resulta em que o impuro seja sempre o outro e que a ‘periferia’ também tenha as suas periferias.

Ainda que tudo isso seja muito polêmico, gostaria de chamar a atenção para o fato de que, em vez de atribuir a essas populações um ‘menos’, seria interessante relativizar nossas próprias idéias de poluição, nossas hierarquias e nossos valores. Talvez seja esta uma das melhores contribuições da antropologia para o estudo de nossas sensibilidades.