

## Conclusão

José Carlos Rodrigues

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

RODRIGUES, JC. Conclusão. In: *O corpo na história* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999. Antropologia e saúde collection, pp. 173-192. 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/).

# Conclusão

---

*A história leva a tudo, com a condição de se sair dela.*

Lévi-Strauss

Muito dessa política das elites, a que fiz referência nas páginas finais do capítulo anterior, permaneceu como pura intenção. Isto é verdadeiro mesmo que nos situemos apenas no âmbito restrito das camadas dominantes do século que está em vias de terminar. Percorrendo sua paisagem, veremos reiteradamente que, no passado ou na atualidade, as resistências se fizeram sempre presentes. Tais resistências não se deram exclusivamente entre os pobres, o que resulta bastante evidente, em especial se nos dermos ao trabalho de considerar a imensa diversidade de atitudes em relação ao corpo e às novas normas. Dizendo de outro modo, se nos dermos ao trabalho de encará-las segundo as especificidades culturais das diferentes nacionalidades, de acordo com os estratos sociais, observando as regiões geográficas, considerando as religiões, levando em conta a circulação das modas, respeitando os níveis de instrução, prestando atenção às preferências dos indivíduos, das idades e dos sexos, reparando nas variações contextuais, colocando em evidência os níveis e intensidades da adesão a estas atitudes e normas.

Em seus aspectos mais específicos e detalhados, este assunto é muito difícil de tratar, pelo que contém de tabu, de desconhecido, de misturado, de confuso e, particularmente, de inconfessável. Acima de tudo, há uma dificuldade teórica que torna a precisão cirúrgica um problema praticamente intransponível nesta questão, pois entre a lei e a transgressão da lei existe profunda e estrutural cumplicidade. Presente, passado e futuro coabitam de modo tenso por toda parte neste campo. Assim, ao lado das modernas concepções alardeadas pelos anúncios de produtos de higiene, apresentando com frequência uma visão futurista do corpo e de seu tratamento, ainda é possível (e talvez de modo crescente) encontrar os que ainda o vêem ligado à ordem cósmica, vegetal e animal e que o compreendem por suas relações simbólico-alegóricas com as fases da lua ou com a importância mágica das extremidades corporais. Não raramente, concepções contraditórias coexistem nas mesmas pessoas.

Também é possível encontrar, mesmo no interior da burguesia – onde cedo as crianças aprendem a sentir como algo vergonhoso uma pequena mancha ou um mínimo rasgo em suas roupas –, aqueles que não sentem assim tanto desprezo pela carne não assepsizada e que associam valor erótico e excitante exatamente às violações dos novos preceitos, atribuindo ao proibido uma dimensão fundamental de satisfação e fazendo de odores, secreções, visões escancaradas do íntimo... alguma coisa secreta e inconfessavelmente desejável. A respeito dos ‘progressos’ da higiene e do tratamento do corpo é preciso, portanto, muita prudência, qualquer que seja o meio social considerado. Suspeitas e decepções estarão à espreita do analista que generalize sem cuidado. Além disso, cruéis preconceitos poderão guiar seu raciocínio ao generalizar.

De um ponto de vista genérico, sabemos com alguma certeza que os princípios dos novos cuidados corporais deslizam aos poucos, com o tempo, das classes superiores para as camadas médias, e daí para os estratos populares das cidades e dos campos. Não perdendo de vista a posição específica dos vários grupos e culturas, nas regiões que foram colonizadas, igualmente, os padrões ocidentais se estão disseminando de cima para baixo e mesmo (ainda que muito raramente) de baixo para cima na hierarquia social – se esta imagem espacial da sociedade não obscurece o entendimento mais do que o favorece.

Estes movimentos normalmente têm como objetivo ‘aburguesar’ a sensibilidade operária, popular ou nativa, dentro do que for possível, fazendo recurso à modulação dos seus ímpetos de transbordamento, visando ao refinamento de seus sentimentos e à disciplinarização de suas formas de conduta. Esta vontade de aburguesar é compreensível, na medida que acompanha quase sempre a expansão do sistema capitalista e industrial. Afinal de contas, a divisão do trabalho exige incremento do controle sobre a coordenação de atividades dos variadíssimos grupos e pessoas envolvidos no processo de produção, pressupondo – para bastante além do mito e da ideologia da democratização – muita disciplina e extrema contenção de cada um.

Por sua vez, esta necessidade de coordenação resulta na multiplicação dos chefes e das hierarquias, visando a combinar os muitíssimos trabalhos parciais. Não é à toa que um dos primeiros maquinismos a se generalizar foi exatamente o relógio, instrumento indispensável para a sincronização dos gestos de grandes massas de pessoas e para a orquestração dos movimentos de multidões de máquinas. O sentido geral deste processo é que “a disciplina magnifica as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)”, como Michel Foucault argutamente ressaltou (1975:140).

É preciso ainda chamar a atenção para um ponto extremamente significativo, coerente com estas observações. Neste sistema econômico, as máquinas representam um capital extremamente valioso, depositado nas mãos dos trabalhadores. Esta é uma razão, bastante ponderável, pela qual tornou-se imprescindível

que os operários fossem disciplinados, que fossem contidos, e que a descontração que caracterizou as camadas populares desde tempos imemoriais passasse a ser rigorosamente combatida. Tais cuidados constituíram necessidade, aos olhos capitalistas, com o fito de evitar que o relaxamento dos trabalhadores viesse a acarretar prejuízos materiais para os patrões (Foucault, 1975).

Não se deve esquecer, por um lado, que muitas vezes há uma decisão mais ou menos deliberada de excluir pessoas e grupos dos signos de respeitabilidade que o novo estilo corporal representa. Afinal de contas, a função básica destes signos é a distinção social, bem como a ritualização de uma hierarquia – o que faz deles uma prerrogativa e um privilégio em princípio relativamente restritos, como tivemos a oportunidade de ver. Mas as coisas não são tão simples, pois, às vezes, tendo por base interesses específicos, como os que acabei de mencionar, acontece de se pretender ‘democratizá-los’, impondo-os de certa forma às camadas populares.

Por outro lado, é preciso colocar vivamente em destaque que nem sempre estão presentes, nas populações ditas ‘carentes’, a intenção de conquistar prestígio, a veleidade de se distinguir dos outros e, sobretudo, o desejo de se permitir amarrar por autolimitações e por tabus distanciadores. Em outras palavras, diante das autolimitações e dos tabus específicos, que são a contrapartida existencial destes modernos modos de ser, não é de modo nenhum automático ou seguro que os recentes cuidados corporais encontrem imediata adesão nas camadas populares. É ainda menos garantido que, autêntica e espontaneamente, haja aí sincera identificação com os valores que tais cuidados transportam.

Por exemplo, na França, durante muitos decênios, as camadas populares foram expressamente excluídas dos novos modos de comportamento e dos novos cuidados corporais, exatamente para assinalar de forma simbólica sua posição na sociedade. Porém, nos anos 50 de nosso século, incrementou-se naquele país uma política de transferência de famílias populares para moradias dotadas de ‘confortos modernos’, ou seja, para residências mais ou menos parecidas com as que as elites e a pequena burguesia já conheciam. No entanto, nesses conjuntos habitacionais, foi comum que se guardasse carvão ou que se criassem coelhos nas banheiras: é que, do ponto de vista dos moradores, a função higiênica que tais aparelhos deveriam desempenhar ainda não fazia um sentido que valesse a pena incorporar. E não o fez até que professores, assistentes sociais, publicitários, além de outros missionários da modernidade, tivessem realizado com êxito os seus respectivos serviços.

Mesmo algo tão elementar como o papel higiênico apareceu apenas no século XVIII e demorou muitíssimo a se difundir social e geograficamente. Uma pesquisa de 1951 revelou que 25% das mulheres francesas entrevistadas nunca haviam escovado os dentes e que 39% faziam uma higiene completa por mês (Prost, 1992). Ora, números desse teor, assim concentrados, como deixam livres

as especulações sobre cifras mais diluídas! Quantas seriam, por exemplo, as mulheres que escovaram os dentes apenas uma vez na vida? E as que faziam três higiênes inteiras a cada dois meses?

Em 1980, 80% das casas francesas já possuíam um cômodo com banheira ou um banheiro com chuveiro (Vincent, 1992). Todavia, o consumo de sabonetes era ainda de 2,25 anuais *per capita*, e havia não mais do que uma escova de dentes para cada três habitantes... Uma enquête divulgada por um semanário parisiense de ampla circulação, em maio de 1996, estimou que 28% das mulheres francesas, demonstrando serem bem mais asseadas do que seus patrícios, tomavam banho diariamente no inverno e que 50% delas faziam o mesmo no verão. A matéria jornalística calculou também que 52% dos franceses costumavam usar desodorantes e que o consumo *per capita* de sabonetes havia progredido – para pouco mais do que cinco por ano... Não é implausível imaginar que, para o conjunto da população, bem como para cada pessoa em particular, algarismos como os que acabo de mencionar insinuem um quadro no qual pareceria existir uma espécie de irredutibilidade das sensibilidades ‘bárbaras’ e ‘pagãs’ à cultura católica e burguesa. Isto ainda hoje. E muitas vezes vigorando como a parte submersa de um *iceberg*.

Semelhantes cifras evidenciam claramente que não é possível estabelecer com facilidade cortes bem delineados a respeito de quem é quem em relação à assimilação dos modernos cuidados corporais. Os números mencionados sugerem que esta discriminação constitui uma tarefa muito complicada, mesmo em um país à primeira vista bem adentrado na modernidade capitalista, industrial e de consumo. Uma coisa, não obstante, é bastante segura e possivelmente generalizável para todo o Ocidente: ao contrário do que muitas vezes se pensa, o moderno culto ao corpo tem sido obra muito mais dos comerciantes que dos higienistas. Exemplo: enquanto, em 1979, pronunciando-se em tom grave, as autoridades de saúde repetiam insistentemente em Paris, nos mais diversificados horários dos meios de comunicação eletrônica, “*vos dents sont vivantes, pensez à les brosser*” (“seus dentes são vivos, cuidem de os escovar”), os *outdoors* dos comerciantes, com o objetivo de vender toalhas, saudavam com leveza e alegria a chegada do verão, ainda que de maneira um tanto surpreendente, em se tratando de uma das mais ‘civilizadas’ capitais do Ocidente industrial: “*voici la saison des bains*” (“eis a estação dos banhos”).

A tendência de deslizamento entre classes sociais, a que me referia, representa um movimento apenas estatístico. Precisamos considerá-la nessa dimensão, tendo sempre em mente que esta inclinação é passível de ser constantemente desmentida pelos casos individuais e pelas especificidades culturais. Aqui e ali, nos segmentos elevados, ainda podem preponderar as lavagens fragmentadas: por exemplo, cuida-se com alguma freqüência das mãos, do rosto e dos dentes; enxáguam-se os pés com assiduidade menor; raramente, a cabeça. Enquanto isso, o desejo de aparecer bem socialmente e a busca de afirmação

social podem perfeitamente levar pessoas, de classes em tese distantes da burguesia, a se banhar ou perfumar com muito mais assiduidade do que as generalizações sociológicas nos autorizariam imaginar.



Nas páginas precedentes procurei tornar claro que é possível uma compreensão dos processos sociais que se apóie na inteligência do corpo e, sobretudo, na sensorialidade. Tentei também ilustrar a outra face dessa moeda, isto é, mostrar que uma compreensão dos modos de sentir só é factível com base na consideração dos processos corporais como fenômenos sociais. A vida coletiva é possível de se captar por intermédio dos empregos que os homens fazem de seus ouvidos, narizes, olhos, bocas, peles... Mas, ao mesmo tempo, esses órgãos e os sentidos correspondentes não existem de modo meramente orgânico, como absolutos a-históricos, devendo sempre ser considerados no âmbito da trama de relações sociais que lhes atribuem sentido.

O eixo fundamental de nosso raciocínio foi insistir sobre o fato de que uma sociedade só encontra existência nos corpos pulsantes dos seres humanos que a constituem: ela é vísceras, nervos, sentidos, neurônios... A história, desta maneira, não se concretiza apenas em guerras, decretos, tratados, obras, monumentos ou entronizações: materializa-se também – e talvez até primordialmente – em perfumes, sons, miragens, memórias, carícias, distâncias, ascos, evitações, esquecimentos... Não há outra concretude social: uma sociedade estará nos corpos de seus membros ou não residirá em parte alguma.

Concebida a sociedade deste modo, a história será sempre, de algum modo, a história do sensível. E esta nos ensinou, sobretudo, que foi somente em tempos muito recentes que se tornou possível imaginar que o mundo fosse pensável tomando-se como ponto de referência o ser humano isolado e fazendo-se abstração de seus contextos sociais. Ela nos ensinou ainda que este próprio ser humano ‘isolado’ nunca foi soberano e nunca pôde ser efetivamente isolável de suas relações com os outros. Com ela pudemos aprender inclusive que a ficção do ser humano isolado foi historicamente constituída no âmago de um complexo de relações sociais: foi uma invenção cultural. Essa noção representou um artifício psicológico e político, que se constituiu historicamente, não apenas como idéia, mas também como prática de relacionamento social.

Uma psicologia, no sentido corrente da palavra, é coisa de cogitação extraordinariamente recente. Semelhante idéia, em grande medida, foi impensável na maioria das culturas e durante a maior parte do período a que estamos nos referindo. Não obstante, hoje ela é pedra angular de nossas práticas cotidianas, de nossas pedagogias, de nossas políticas, de nossas filosofias, concepções artísticas... Sem esta noção, nossos saberes certamente não seriam o que são e desabariam. Mas caberia perguntar: esta jovem idéia, tão importante para as mentalidades e sensibilidades das elites do poder e do saber contemporâneos, até que ponto terá conseguido penetrar – e com que intensidade – em outros segmentos da sociedade ocidental?

A constituição da individualidade representou – como tivemos a oportunidade de ilustrar por caminhos os mais diversos – uma mudança radical na conduta, nos modos de pensar e nos sentimentos humanos. Essas transformações se deram fundamentalmente em uma direção muito específica, conveniente a um determinado sistema social e político. Em medida bastante considerável, a reorganização dos relacionamentos humanos que permitiu o surgimento disto que chamamos de indivíduo não aconteceu de repente, nem com facilidade. Ao contrário, fez-se acompanhar da estruturação antropológica de um tipo muito particular de homem, do esculpirmos, em rocha muito resistente e duríssima, de um ser humano dificilmente encontrável alhures.

O resultado, ao menos provisório, dessa escultura foi a nossa maneira contemporânea de entender e de sentir o que seja ‘humano’; de vivenciar, para nós mesmos, a nossa própria humanidade; de nos relacionar, em decorrência, com os outros e conosco mesmos. Derivou daí a tendência atual de não considerar como (ou como menos) humano tudo o que discrepar desse nosso modo de definir o que seja ‘homem’. Como a história nos ensinou, uma das marcas fundamentais da construção desse conceito do ser humano que somos reside no autocontrole corporal, afetivo e cognitivo, assim como no crescimento correlativo do espaço privado.

A característica básica deste conceito de ser humano é o espelhamento de si em si mesmo. É o cuidado de si, o olhar voltado sobre si, para dentro de si. É a atenção e o policiamento dos próprios gestos e pensamentos. É o trabalho constante, infatigável e sempre mais aplicado das relações entre o íntimo e o social, entre o cultural e o natural. Mediante esse trabalho, os últimos termos (social, cultural, natural) definham e, ao menos imaginariamente, acabam tendo sua importância sufocada pela indiferença a qualquer paisagem exterior – indiferença gerada no âmbito dessa cega viagem que o eu faz de si a si mesmo, que faço de mim a mim mesmo.

Entretanto, e de maneira paradoxal, este culto do eu a si próprio exige um peso progressivo e cada vez mais agressivo das convenções sociais e das artificialidades teatrais sobre o mundo das sensações imediatas e espontâneas. Dito de outro modo: o indivíduo independente, autônomo e livre, absorve água quando pensa respirar e acaba se afogando no oceano das regras de um sistema político e econômico, de uma cultura, enfim, que o escraviza e que o obriga a ser exatamente assim: alguém que desempenha compulsoriamente o papel de ser livre, autônomo, independente...

Semelhante ilusão ocorre porque tudo isso pertence, por excelência, à ordem do imaginário. Tais idéias constituem o cerne do imaginário no sistema capitalista. Do mesmo modo como em nossa sociedade de consumo, baseada na ‘livre-concorrência’ e na ‘liberdade de opções’, ninguém é tão livre que possa decidir por não optar, na sociedade burguesa, fundada na ‘liberdade individual’, nenhum ser humano é livre o suficiente para se considerar ‘não livre’. O indivíduo acaba por sentir em si o mal-estar silencioso, derivado da talvez mais hermética

das prisões, aquela que se constitui quando o homem passa a ser um carcereiro de si próprio, vivendo na ilusão de ser livre. Mal-estar ruminante, que emerge inapelavelmente quando o ser humano se transforma, para relembrar as muito sábias palavras de Montaigne, em “amo de si mesmo”.



Ressaltemos, entretanto, como temos feito reiteradamente ao longo dessas páginas, que o divórcio que se pretendeu estabelecer, no Ocidente, entre o homem e ele mesmo, entre o homem e seu corpo, nunca foi absorvido sem rebeldia. Os rituais de obscurecimento da corporalidade, tão característicos dos tempos modernos, dependeram sempre da transformação em poeira de culturas populares de tipo comunitário. Acontece que esta redução nunca chegou a ser completa, nem mesmo nos meios ditos não populares. E – excetuando-se talvez um exagerado apego às teorias de pendor evolucionista – nada indica irrefutavelmente que um dia poderá ver a luz, seja no Terceiro Mundo, seja mesmo na Europa ou na América do Norte.

Isto significa que – apesar de ter sido desqualificado, de certo modo, desde a ascensão dos burgueses, apesar de ter sido desprezado por todos os meios, apesar de ter sofrido todos os ataques, desde os mais violentos até os mais sutis e refinados – o corpo conservou sempre um lugar central, especialmente na visão de mundo dos segmentos sociais e psicológicos menos atingidos pelos missionários da sociedade capitalista e industrial. Contra tudo o que se lhe opôs, mesmo nos setores em que esses doutrinadores foram mais bem sucedidos, o corpo continuou a ser um ponto crucial de enraizamento dos seres humanos no mundo físico ou comunitário.

Continuou a sê-lo, ainda que este ponto de inserção se limitasse muitas vezes a materializar (disposição, força, resistência etc.) a importância dada pela burguesia às idéias de trabalho e produção, de acumulação e poupança – em um primeiro momento da história capitalista. Continuou a sê-lo, mesmo que negativamente, quando o moralismo puritano o encarou como aquilo que condenava o homem à perdição eterna – em um outro instante. Continuou a sê-lo, ainda quando – as preocupações tendo-se tornado o consumo e o dispêndio de energias – o indivíduo foi ‘liberado’ como força de trabalho. Neste momento, que é precisamente o nosso, a inserção do corpo no mundo se cristaliza em uma frívola teatralidade narcisista, em que o corpo passa a significar não mais do que um espelho, no qual um ‘eu’ interior se exterioriza, para enxergar no mundo a única imagem (boa saúde, boa forma, bela apresentação) que lhe interessa contemplar: seu próprio reflexo a interiorizar.

Desenha-se, deste modo, nas décadas que presenciamos, o seguinte panorama: coexistem duas maneiras de encarar o corpo. Elas se antagonizam e ao mesmo tempo se mesclam. Uma, que o deprecia, ainda que tenha recebido às vezes as denominações, em parte ilusórias, de ‘culto ao corpo’, ou de ‘corpo liberado’. Ela o põe à distância, caracteriza o corpo como diferente do ser humano



que ele encarna e faz dele algo que se possui, como um objeto exterior. Ela concebe o corpo como algo que se produz, como uma coisa ou representação: um corpo que se pode vender e comprar, como bem ilustra o comércio de órgãos, cada vez mais próspero. Para este modo de ver, trata-se basicamente de ‘ter’ um corpo. Ter ‘um’ corpo, necessariamente no singular. Ter aquilo que dá contorno a uma individualidade. ‘Possuir’ aquilo que me separa dos outros, do mundo e de mim mesmo.

No extremo – e isto será fácil de compreender –, esta primeira concepção é totalmente utópica e ingênua. Sua pedra angular é a idéia de que é preciso sempre e cada vez mais insistir severamente sobre os afastamentos, sobre as distâncias, sobre as vigilâncias, sobre os limites corporais, sobre a demarcação nítida e rigorosa das fronteiras do corpo. O essencial dessas atenções é impedir quaisquer transbordamentos, ousadias, excessos ou infiltrações. Daí esta concepção reverberar continuamente na relevância dos rituais higiênicos, uma vez que estes ritos não são outra coisa senão gestos preocupados, quase obsessivamente, com a importância de se coibirem as ameaçadoras impurificações dos limites corporais.

Nesses gestos, que materializam melhor do que tudo esta primeira concepção de corpo, merecem todo cuidado as roupas, as mãos, os pés, os orifícios orgânicos... Tais atenções se concretizam por intermédio de ritos idealmente repetitivos, como devem ser os da higiene corporal: os das trocas e lavagens sucessivas de roupas, os das varreduras e faxinas periódicas. Acontece, no entanto, que os limites e extremidades, não sendo inteiramente nem ‘dentro’ nem ‘fora’ do corpo, terminam por ser simbolicamente sujos, quase por definição (Douglas, 1970; Leach, 1978; Rodrigues, 1979). Esta situação estrutural se deve ao fato óbvio e inevitável de que extremidades e limites representam exatamente aquilo por meio do que o ‘interior’ corporal se comunica – e, de modo inexorável, se mistura – com o ‘exterior’.

Dadas essas condições, existe apenas um único meio de alguém se preservar isento de impureza inteiramente, no âmbito desta primeira concepção de corpo. Trata-se de um meio teórico, embora dite enfaticamente um modo efetivo de ser e delinieie uma utopia a dar rumo aos passos da existência de quem nela acredite: separar-se, retirar-se de qualquer relação com os outros e com o mundo, ausentar-se. Ocorre que, na prática, este meio é radicalmente impossível, pois alguém que conseguisse fazer tal trabalho de assepsia com cem por cento de eficácia acabaria por se desligar inteiramente da relação com os outros e com o mundo. Isolar-se-ia. Não poderia mais ser.

De certa forma, uma ilustração prefigurativa dessa situação – que o primeiro modo de encarar o corpo delinieia de modo extremo – seria o caso do menino-bolha. Refiro-me àquela criança que vive envolvida por uma imensa parafernália de desinfecção, protegida de qualquer contágio pelo espaço artificial e científico, que os médicos lhe criaram e que constitui o seu mundo próprio. As fotos e os filmes mostram essa criança sendo pateticamente acariciada pela mãe, através de

paredes de vidro. Tudo se passa como se o menino crescesse em uma atmosfera extraterrestre, vigiado por microscópios e computadores, que agem como verdadeiros magos encarregados de realizar o exorcismo total dos germes e bactérias que o poderiam impurificar e lhe destruir a vida (Baudrillard, 1990). Caberia, a propósito dessa existência ilustrativa, a seguinte pergunta: afinal, uma vida assim protegida já não seria a morte?

Em casos menos extremos, uma vez que o mundo se reduziu ao indivíduo, continua-se sensível apenas ao que diga respeito a uma individualidade específica. E isto, de forma paradoxal e irônica, depois de se ter historicamente desenvolvido uma sensibilidade tão ‘susceptível’ e ‘refinada’ como a nossa. Por esta razão, são possíveis e têm força de convencimento as desculpas e os argumentos extraordinariamente individualistas do tipo “cada um na sua”, “não estou nem aí”, “dane-se o mundo”, “imagine se isto acontecesse a você ou à sua filha”...

Foi graças a esta sofisticadíssima sensibilidade que pude tantas e tantas vezes ver monges vietnamitas ateam fogo a si mesmos, transformando-se em labaredas de protesto contra a invasão de sua terra, sem que estas cenas do noticiário da televisão alterassem radicalmente o sabor de meu jantar. Semelhante tolerância eu não conseguia manifestar, nem de longe, com relação a um companheiro de mesa, meu colega de faculdade, que costumava fazer barulho ao mastigar. Por este caminho, em um tempo de tanta ‘micro-sensibilidade’, foi possível, em cada um de nós, tamanha ‘macro-insensibilidade’. Basta pensarmos nas guerras, no trânsito, nos armamentos nucleares, na miséria, no desprezo pelo meio-ambiente, nas tiranias, no terrorismo...

Tudo isso está bem diante de nossos olhos, embora por insensibilidade nem sempre o consigamos enxergar. Está nas fachadas de vidro, que refletem o ambiente, devolvendo-lhe a imagem e se fazendo muito mais intransponíveis que as velhas muralhas de pedra. Está nos óculos escuros, que as pessoas usam com cada vez maior assiduidade, escondendo o olhar e permitindo ao outro apenas o reflexo de si e de seus próprios olhos. Está no *walkman*, no computador e nas redes de informação, que nos ‘plugam’ a nós mesmos. Está nos automóveis climatizados e com vidros fumês, em que nos encapsulamos, para termos o mínimo possível de sensações vindas do exterior. Está nos funcionários que trabalham nos balcões das empresas, prepostos que, sem assumir responsabilidade pelas mesmas, aliviam seus proprietários das culpas pelas crueldades que muitas vezes são constrangidos a praticar... Por estas e outras vias, não procurando mais o olhar do outro, fugindo dele e de seus sentidos, terminamos por não mais nos divisar ou sentir.

O sensível, desse modo, restringe-se – e cada dia mais – ao círculo de um ‘eu’ ilusoriamente todo-poderoso. Por esta razão, reclama-se por toda parte que os cidadãos se sintam pouco interessados pela dimensão pública da vida; que haja falta de motivação e indiferença pelas coisas e pessoas da política; que os eleitores não saibam votar, deixando-se iludir pela propaganda e comportando-se com res-

peito ao voto como um consumidor em relação a um sabonete; que não haja participação e assim por diante. O fato é que, quando triunfa a individualidade, o coletivo se torna mera imagem, apenas cenário. Torna-se não mais que um teatro, em que o indivíduo acaba sendo chamado a desempenhar o papel de astro.

Ora, nada vejo aí a estranhar. Afinal de contas, o que se poderia esperar de indivíduos atomizados, absorvidos em si mesmos, dedicados ao que Simmel (1991) designava por *self cultivation*? O que seria possível aguardar destes seres humanos que narcisisticamente amam o amor que lhes é dedicado, muitíssimo mais do que as pessoas que os amam? Que eles parassem de ‘delegar’ o que é de interesse ‘apenas’ coletivo? Que renunciassem ao privilégio de não se preocupar senão consigo mesmos e com o círculo cada vez mais restrito dos seus afetos? Que realizassem a renúncia de si, em favor da Revolução, da Nação ou do Partido?

Uma rápida anedota pode ilustrar essa situação: Um conferencista, a certa altura de sua palestra, afirma: – Os cientistas calculam com base segura que o mundo deverá acabar no máximo dentro de um bilhão de anos. Assustado, um dos ouvintes interrompe, levantando-se subitamente da cadeira: – Quanto?! – Um bilhão de anos, repetiu o conferencista. Aliviado, o ouvinte retorna a seu lugar, totalmente descontraído: – Ainda bem, havia entendido ‘um milhão’.



A profilaxia absoluta é mortal. No território superprotegido que a profilaxia delimita, o corpo acaba perdendo as suas defesas e as suas capacidades de coexistir. Sabemos que nas salas de cirurgia a assepsia é de tal modo rigorosa, que, em tese, nenhum micróbio, nenhuma bactéria aí deveria sobreviver. Acontece, no entanto, que é exatamente nestes lugares que estão aparecendo as doenças virais mais misteriosas, mais anômalas e de mais difícil controle. Algo de implacavelmente patológico há na desinfecção, que de forma alguma estava no programa ou nos sonhos dos higienizadores. Para lembrar as palavras de Baudrillard (1990:69), este algo vai fazendo de todos nós, de modo efetivo ou puramente paranóico, “virtuais imunodeficientes”.

Deveríamos saber muito bem que, para poderem manter um mínimo de segurança, as usinas e arsenais nucleares resultam na exigência de parafernália bélicas e aparatos de controle e vigilância que necessariamente requerem um Estado patologicamente militarizado, agigantado e ameaçador. Isto vale mesmo em tempos pacíficos e apesar dos muitos e muitos tratados de não-proliferação de armamentos. De modo muito semelhante, deveríamos saber também que não estamos nem um pouco livres dos efeitos colaterais decorrentes das medidas de segurança, controle e prevenção que a profilaxia acarreta, mesmo que aqui limitemos nosso raciocínio às manifestações mais moderadas desses efeitos. Protegidos pelas defesas artificiais dos artefatos e medicamentos industriais, perdemos as defesas espontâneas que todo organismo vivo possui. Desprovidos destas, tornamo-nos dependentes das parafernalias artificiais (antibióticos, anti-

histamínicos etc.). A cobra termina por morder o próprio rabo, e acabamos devorados por um redemoinho imprevisível.

Além disso, sobretudo após as experiências do nazismo e do *apartheid*, alguns dos subprodutos já conhecidos da higienização deveriam ser mais do que suficientes para não nos permitir esquecer das verdadeiras catástrofes apocalípticas que podem decorrer de idéias em aparência tão ingênuas e neutras como as de pureza, separação, evitação de mistura, perigo de contágio, que estão envolvidas existencialmente neste primeiro estilo de corporalidade. Deveríamos reconhecer o quão dolorosamente longe foram capazes de chegar a insensibilidade e o distanciamento propiciados pela racionalidade e pelo cálculo, pela objetividade e pelo pragmatismo ‘limpos’. Mas, em lugar disso, com frequência podemos nos surpreender incapazes de sentir a diferença entre cinquenta, um milhão e um bilhão de anos!

Há exatos cinquenta anos, ao se amontoarem com tratores os cadáveres deixados pela Alemanha nazista, descobriram-se o horror de suas atrocidades, a grandeza dos crimes contra a humanidade e o extermínio de seis milhões de judeus. Esta barbárie, perpetrada por uma sociedade tão ‘avançada’ como a alemã, não deveria abalar as certezas sobre o sentido da história? E não nos deveria fazer pensar dubitativamente sobre o avanço das civilidades, assim como da sensibilidade que lhes é característica? A capacidade exponencial de destruição, que os bombardeios de Hiroshima e de Nagasaki materializaram, não nos deveria fazer – pessoas tão ‘sensíveis’, como sempre autoproclamamos ser – muito mais inquietos do que costumamos estar? Que dizer então das ameaças que Chernobyl apenas prefigurou, mas cujas probabilidades nunca se ignoraram?

Enfim, como se pergunta o historiador François Dosse no âmbito dessas mesmas ansiedades: “Saberá a razão triunfar sobre a barbárie? Tudo é incerto após esses desastres” (1994:102). Prenunciando as reflexões de Hannah Arendt (1979) sobre as relações entre totalitarismo e atomização de indivíduos isolados, há muito Alexis de Tocqueville já nos havia advertido, em seu *De la Démocratie en Amérique*: “O despotismo, que é temeroso por natureza, vê no isolamento dos homens a garantia mais segura de sua própria duração, e geralmente dedica todos os seus esforços a isolá-los (...). Considera bons cidadãos os que se fecham estreitamente em si mesmos”.

E ainda mais:

*Trato de imaginar sob que novos traços poderá aparecer o despotismo no mundo, vejo uma multidão incontável de homens parecidos ou iguais que giram sem cessar sobre si próprios, procurando prazeres pequenos e vulgares que ocupem sua alma. Cada um deles, separado dos demais, é estranho a seu destino; seus filhos e amigos constituem, para ele, toda a espécie humana; está perto de seus concidadãos e vizinhos, mas neles não repara; toca-*

*os sem os sentir; não existe mais do que em si mesmo e para si e, se ainda lhe resta uma família, pode-se dizer que já não tem pátria. Acima desta massa se ergue um poder imenso e tutelar que se encarrega com exclusividade de garantir os direitos de todos e de controlar seu destino (...).*



Entre tantos outros, Foucault nos demonstrou que a noção de indivíduo é um artefato ideológico que vai sendo construído e solidificado pelos poderes da sociedade disciplinar, mediante microprocedimentos que pouco a pouco esculpem seres humanos dotados de limites muito definidos, os quais os separam de um exterior e que preservam um interior cada vez mais singular, privado, subjetivo, íntimo, secreto... Como as páginas anteriores nos têm sugerido, todos estes traços estão profusamente presentes nesta primeira filosofia corporal.

Ilustrações banais – muito cotidianas e bastante características dos tipos de concepções corporais e comportamentais que decorrem da noção de indivíduo – são as atitudes que habitualmente devemos manter em circunstâncias bem costumeiras, como salas de espera, transportes públicos, elevadores, multidões. Nessas situações, o distanciamento dos corpos acaba colocado em questão, brotando uma espécie de incômodo ou mal-estar, que deriva do contato físico obrigatório, da mera aproximação de alguma coisa que esteve em contato com as mãos, com a boca, com qualquer parte do corpo de outra pessoa, ou mesmo decorrente de sua simples presença. Um mal-estar que se pode manifestar como mero embaraço passageiro, mas que muitas vezes toma a forma de um sentimento muito visceral de nojo.

A teatralidade social nos aconselha, nesses casos de proximidade corporal, um estranho e bizarro fingimento, que pode até mesmo nos obrigar a parar de sentir, a fim de não demonstrar sentimento. Movido pela precaução de evitar aborrecimentos posteriores, ou pelo medo de uma dor futura, às vezes o indivíduo se habitua a tal ponto a inibir suas emoções, que não é mais capaz de qualquer forma de expressão. Cada ser humano, por assim dizer, passa a ter que se enfrentar a si mesmo: a ter que disfarçar as paixões, a rejeitar os ditames do coração, a evitar agir sob emoção. Por este meio, deve-se reciprocamente fazer de conta que o que vale é uma extrema e ambivalente indiferença ao outro, como se ele não estivesse lá. No limite desse fingimento, as máscaras acabam se transformando em rostos e fica difícil distinguir a insensibilidade que se finge da insensibilidade que se vive.

De certa maneira, este modo individualista de conceber o corpo e a existência funda ou incentiva a mentira. Em primeiro lugar, porque cria a esfera do secreto individual, isto é, uma interioridade a ser preservada por todos os meios, contra quase qualquer exterior (autoridade pública, outros indivíduos etc.). Em segundo lugar, porque a mentira protege contra a intervenção do Estado nas questões individuais, familiares e comunitárias. Em terceiro, porque os conteúdos do íntimo e do privado sempre se tornam públicos de algum modo, transformando-se em

mercadorias avidamente consumidas. É o caso, por exemplo, das fofocas sobre a intimidade de personalidades públicas, dos romances, das biografias e autobiografias, em especial daquelas que se rotulam de sensacionais ou sensacionalistas. É também o caso dos filmes e revistas pornográficos. Nesses últimos, temos ilustrações quase paradigmáticas, em que a superexposição da privacidade de outrem ou a abertura de uma espécie de privado ‘em geral’ – de um íntimo mais ou menos coletivo ou público – cumpre o papel sociológico de fornecer ao privado individual um modelo em que se plasmar (modelo, aliás, quase sempre platonicamente irrealizável). Por fim, a mentira se vê favorecida porquanto o modo individualista de ser inventa o palco de encenação em público do papel de indivíduo privado original, embora este original se dê sempre consoante um sistema padronizado, geral e coletivo de expectativas de comportamento, por cujo intermédio a originalidade acaba paradoxalmente banalizada.

Como observou Norbert Elias, “a idéia de que pessoas estranhas possam ser parte integrante da formação de sua individualidade parece hoje em dia quase uma transgressão dos direitos do sujeito sobre si mesmo” (1994a:53). Esta é a razão pela qual devemos mutuamente proceder como se estivesse cada um dentro de uma bolha. Como se fôssemos células envolvidas por membranas. Como se o calor e o odor do outro fossem inexistentes. Como se os corpos fossem transparentes na direção de dentro para fora. Como se através deles se pudesse olhar para qualquer lugar. Como se tudo além de si (assim mesmo com ressalvas) requeresse atitudes de evitação.

Tais atitudes de evitação se tornam necessárias, todavia, apenas se os olhos por acaso ou descuidadosamente se tiverem repousado sobre corpos vizinhos – coisa que em princípio deveria ter sido evitada. Sabemos que a visão era um sentido de importância menor para os homens da Idade Média. Transformou-se, desde o Renascimento e o Século das Luzes, no sentido por excelência da cultura moderna, precisamente por ser o menos afetivo, por ser o da distância, o da comunicação sem contato. O olhar, único sentido socialmente admitido nesta civilização do “ver para crer”, mesmo assim tem algo de violação: no jogo interativo, mede-se por milimétricas frações de segundo, a menor delonga insinuando intencionalidades escusas. Eis, pois, o mais interessante: por um passe de mágica, a visibilidade dos corpos decretou exatamente sua inexistência. Transformou sua presença ostensiva em ausência. Aniquilou-os.

Este passe de mágica se materializa, à primeira vista, apenas como uma espécie de rejeição ritual das manifestações do corpo – recusa bem característica deste primeiro tipo de corporalidade. Diante de um rumor estomacal, de um flato, de uma eructação e mesmo de uma lágrima... é preciso mentir e dar a impressão de que nada se ouviu, cheirou ou enxergou. Em algumas dessas situações talvez até mesmo risos compareçam – mas este deslize da norma de fingimento e discrição ocorrerá em geral para expressar a vontade impiedosa de humilhar aquele que não conseguiu se conter nos limites do seu corpo. Estes

risos que algumas vezes acompanham as manifestações corporais representam hoje mais crueldade do que singela expressão de um sincero à-vontade com a tagarelice dos orifícios.

Um modo cultural de conceber o corpo é o que está atuando nesses casos, ditando uma ética. Assim como uma ética da destruição pôde conceber tanques movidos a energia solar para fazer guerra nos desertos – alertando-nos para o fato de que é preciso relativizar com muito cuidado as questões da ecologia e do pacifismo – a ‘liberação’ do corpo não significa automaticamente libertação de uma determinada ética corporal. Não bastaria simplesmente cortar as amarras corporais e deixar que o corpo falasse livremente. Sabemos muito bem que, quando não há a preocupação de silenciar o corpo, esta liberalidade e sinceridade derivam quase sempre de um desrespeito que exprime latente desprezo pelo outro, de um desrespeito que resulta da indiferença. Correspondem a um desrespeito que configura desdém, autorizado por sentimento de suposta superioridade social.

Como conseqüência coerente de tudo isso, os mínimos toques, ruídos, olhares, palavras... que violem as paredes da bolha que envolve cada um de nós e que atribuam ao corpo algum peso, fazendo-o existir, deverão ser conjurados imediatamente por ritos de desculpabilização ou por silêncios. Estes ritos e silêncios ocupam-se de missões significacionais, cujo objetivo imediato é tentar suprimir uma sensação de constrangimento ou de vergonha. Este doloroso sentimento de vergonha é passível de derivar da simples, mas gravíssima, falha de eu ter feito da presença de meu corpo um fardo. De eu singelamente ter feito dele um ser existente. E isto se explica em virtude de se terem tornado verdadeiros pesadumes – segundo esta primeira maneira de conceber a corporalidade – tanto a minha existência para o outro, como a dele para mim.

Nem mesmo se trata mais, a rigor, de contato corporal. O distanciamento ditado por esta primeira forma de corporalidade passou a ser muitíssimo mais exigente. Desde a segunda metade do século passado, desenvolveram-se em Paris e Londres – e depois em outras capitais do Ocidente – modelos de comportamento interpessoal totalmente singulares, que eu mesmo ainda desconhecia quando, um século após, fui habitante dessas cidades. Para mim, por exemplo, por volta de 1980, foi uma novidade surpreendente, de difícil aprendizado, a descoberta de que pessoas que não se conhecessem estavam praticamente proibidas de se dirigir a palavra, salvo – mesmo assim em casos muito especiais – se a abordagem começasse por expressões como *scusi!*, *pardon!*, *excuse me!*, *entschuldigung!*, *desculpe-me!*, atenuadoras da verdadeira violação que se estava prestes a cometer.

Este costume de se pedir desculpas por dirigir a palavra não existia ainda no Rio de Janeiro, onde eu residia anteriormente, e não se tinha estabelecido plenamente na Europa até o século XIX, mesmo que já se exibisse muito fortemente em alguns contextos sociais do século XVIII. Foi somente a partir de então que se institucionalizou a norma segundo a qual, conservando a expressão de Richard

Sennett, “estranhos não tinham o direito de se falar (...) todo homem possuía, como um direito público, um escudo invisível, um direito a ser deixado em paz” (1989:43). Isto se deu contrariando uma longa e riquíssima tradição de liberdade do falar, que ia da igreja à praça pública, da praça ao café, da cúpula à base das estratificações (Farge, 1992). Isto se deu depois de séculos e séculos de uma liberdade que envolvia exageros, xingamentos, expressões chulas, relações jocosas...

Vejo nesses costumes uma patética tentativa, que a longo prazo poderá se revelar ilusória, de usar como princípio de ordem pública uma passividade que se supõe – talvez de modo errôneo – inerente ao silêncio. Certamente esta mútua implicação entre silêncio e passividade não se dá de maneira tão automática ou irreversível. No plano individual, é preciso ainda colocar em evidência que, em contextos interativos governados por esta inspiração silenciadora, o medo de infringir as proibições sociais pode assumir um caráter extremo, interiorizando incisivamente em cada ser humano, sob a forma rigorosa de tabus, as instâncias mais severas de punição – instâncias que outrora residiam fora dele. Assim, as transgressões dessas regras passam a expor cada ser humano ao risco simultâneo de vergonha íntima e de ridicularização pública. Configuram uma ameaça de perda do prestígio e da estima sociais, por um lado. Mas, também, por outro, fazem coincidir dramaticamente a transgressão e a punição, acarretando que a primeira, no tribunal que cada pessoa passa a ter dentro de si, implique de modo automático a segunda – especialmente sob as formas sutis dos mais secretos e dolorosos remorsos, dos mais destruidores e discretos abalos na auto-estima.

No fundo desses sentimentos punitivos, repete-se um mesmo recado. O indivíduo que permite a si e a seu corpo que falem livre ou indisciplinadamente demonstra ter fracassado no mais sagrado dos trabalhos de si sobre si. Dá mostras de não ter absorvido a mais fundamental das normas de existência na nova sociedade, que consiste na habilidade de subjetivar o coletivo macroscópico no individual mais íntimo. Exibe sua inépcia em desenvolver a capacidade de transformar restrições externas em auto-restrições. Evidencia sua incompetência em se portar como um ‘sujeito’ sujeito. Termina, por conseguinte, punido. Acaba, por vias de conseqüência, punindo-se. Punido por não se ter deixado ‘assujeitar’. Castigando-se a si próprio por estas mesmas razões.

Os resultados dessa política do silêncio são expressivos. Segundo dados apresentados por Gilles Lipovetsky (1991), entre 1962 e 1982 o número de pessoas que viviam sozinhas aumentou em 69% na França. Em 1987 eram cerca de cinco milhões. Um em cada quatro domicílios contava com apenas uma pessoa. Mas este é um número geral para a França, já que, em Paris, nessa mesma época, nada menos do que a metade dos ‘lares’ era habitada por indivíduos que viviam sós. Isto não quer dizer, absolutamente, que estes indivíduos vivam sempre bem acompanhados de si mesmos. Sim, porque é desse absurdo semântico – viver acompanhado de si – que se trata, uma vez que, conforme as novas concepções governadas pela primei-



ra forma de corporalidade, a razão, a inteligência, a mente, a consciência, o sentimento etc. “têm sede *em* meu corpo, mas são diferentes *de* meu corpo”. Constituem uma espécie de “coisa descoisificada” (Elias, 1994a:95), com a qual não se tem necessária ou automaticamente uma boa vizinhança.

As pessoas idosas, sabemos-lo muito bem, experimentam um estado de isolamento cada vez mais dramático. Que poderíamos dizer da proliferação dessas associações em favor das pessoas solitárias, que se multiplicam escancaradamente? E dos anúncios em jornais, que imploram, em tom de quase desespero, por companhia, afeto ou contato, e em que as pessoas vão de modo incessante e frustrante à procura de si mesmas, por meio desses órgãos de contato por excelência que são os que – sinal dos tempos – se passou a chamar de aparelho sexual? O que nos dizem os serviços de sexo (isto é, de masturbação) por telefone? A sexualidade passa a estar em toda parte e, ao mesmo tempo, em parte alguma. Transforma-se em algo que se volatiliza na promiscuidade dos muitos instantes, dos múltiplos, efêmeros contatos. Que pensar do fato de o sexo solitário ter passado a ser encorajado, tendo em vista uma sexualidade ‘saudável’ (Giddens, 1992), e de se ter quase transformado em modelo cultural – a ponto de um grande pensador contemporâneo ter podido afirmar ser esta a civilização da ejaculação precoce e da masturbação?

Que dizer dos S.O.S. tudo? E dos suicídios, além das tentativas fracassadas? O número de suicídios e de tentativas de auto-extermínio é alarmante: em 1985, a mortalidade por suicídio na França superou, pela primeira vez, a ocasionada pelos acidentes de trânsito. Enquanto perto de doze mil pessoas se matam a cada ano, os suicídios frustrados são seguidos, em 30 a 40% dos casos, de uma reincidência rápida (Lipovetsky, 1991). Caberia lembrar, neste ponto, para termos uma perspectiva do significado histórico e cultural desta questão, que a palavra suicídio não existia na Idade Média. Ela apareceu somente entre os séculos XVII e XVIII, primeiro na Inglaterra, depois na França (1734), associada ao fato de terem sido colocadas em questão as atitudes tradicionais com relação ao valor da vontade individual. Decorreu também de se ter abandonado a idéia medieval de que era possível cometer um crime contra si mesmo (Schmitt, 1976), teoria que se sustentava no princípio, cada vez mais incompreensível para nossos contemporâneos, de que este ‘si’ constituísse antes de tudo um ‘nós’.

O império desta primeira concepção de corporalidade é o do individualismo e dos meios de comunicação a distância. A era do individualismo e dos meios de comunicação é inseparável da ruptura da comunidade e da dificuldade comunicativa. Não nos iludamos: a parafernália de comunicação, que se justifica como um facilitador de comunicação, não é senão o sintoma dessa dificuldade bastante típica de uma sociedade de ‘eus’ desvinculados de quaisquer ‘nós’. Por isso, em todos os lados observamos pessoas que se queixam de não serem compreendidas ou ouvidas, de não se conseguirem expressar. Mesmo na intimidade da família, ou talvez principalmente nela, sabe-se que o silêncio é o que tem vigorado.

Entretanto, quando falam, essas mesmas pessoas tratam apenas de si próprias, não estando nada dispostas a escutar. A indiferença e a apatia generalizadas passaram a constituir, ironicamente, o reverso da medalha do direito à diferença: o individualismo fez da diferença um imperativo radical, e isto resultou no paradoxo de tudo ser indiferente, ou seja, em nada ser de veras importante. Defender o direito à diferença tornou-se bom senso e senso comum, pois afinal nada é retoricamente tão fácil quanto defender o direito do outro à diferença, quando este outro se tornou indiferente para mim – e eu para ele. Por esta razão, entre tantas e tantas outras, veio a ser bem compreensível que muitos se vissem obrigados a alugar, por horas ‘taximetricamente’ contabilizadas, algum ouvido, que passaram a trocar por moedas. Não estamos diante de conseqüências bastante características da ascendência social do silêncio?



Nesta primeira concepção de corpo, encontramos ainda um paradoxo irônico. Alguém que se afaste compulsivamente das fontes de poluição que ameaçam seus limites não poderá sequer se relacionar com aqueles a quem transfira a tarefa de limpar, pois estes procuradores estariam logicamente ‘sujos’ – decorrência evidente dos contatos que são obrigados a manter. Este alguém obcecadamente higiênico muito menos poderia realizar por conta própria, sob pena de poluição, o trabalho de purificar, pois esta tarefa constitui uma atividade eminentemente delegável e transferível. Tal distanciamento oficioso, muito bem o ilustram certas profissões – que vão desde lixeiros e coveiros até carrascos, policiais e torturadores –, ofícios que se dedicam a executar para as ‘boas’ pessoas, muitas vezes sem seu conhecimento sequer (Hughes, 1967), a missão suja, embora social e politicamente ‘necessária’, de fazer uma ‘limpeza’, livrando-as dos dejetos, dos criminosos, dos perigosos, dos subversivos, dos parasitas...

Na impossibilidade de realizar pessoalmente estas tarefas de despoluição – já que mesmo os instrumentos destinados a fazer o trabalho de limpeza se impurificam, passando eles próprios a requerer purificação –, aquele que se quer radicalmente limpo aguarda, paradoxalmente, o destino de se afogar na areia movediça de toda a sujeira que mais cedo ou mais tarde se acumulará em suas proximidades e o fará submergir. Aprendemos com isto que o problema simbólico da poluição representa algo criticamente insolúvel e que a sujidade acaba por ser essencialmente indelével. Quem o queira resolver de forma radical deverá escolher entre alternativas esdrúxulas: sair do mundo pela pasteurização de si, embalando-se a vácuo, por um lado, ou, por outro, fracassar obrigatoriamente na separação de si, pelo inevitável crescimento simbólico da imundície em que não quer e não pode tocar.

Esses limites paradoxais da concepção de limpeza deixam evidenciado que, na verdade, e bem ao contrário do que estamos habituados a pensar em nossa cultura, o problema da poluição não é fundamentalmente um problema de higiene. É assunto de magia – para o pasmo dos que sempre o consideraram uma questão

de ciência. O contágio e a contaminação que lhe estão associados são antes de caráter simbólico. Dizem mais respeito ao que Durkheim e Mauss poderiam chamar de “higiene mística” ou “cósmica”, que propriamente a uma higiene material. Tal higiene, como pudemos ver, precedeu a descoberta, muito recente, dos microorganismos patogênicos, base de nossas concepções científicas. Na raiz, a higiene não é, portanto, uma questão de microbiologia: podemos fazer a desinfecção que quisermos, podemos aniquilar germes e bactérias, não eliminaremos o desafio mágico que a sujeira comporta.

De qualquer forma, mesmo que em suas últimas conseqüências as concepções dessa primeira maneira de encarar o corpo se revelem utópicas e apenas em parte realizáveis, elas terminaram por configurar historicamente um tipo de ser humano bastante angustiado, em cuja vida quase todos os rituais que antes se praticavam de maneira pública, coletiva e ostensiva (sacrifícios, orações, confissões, expiações, comunhões, celebrações) foram como que silenciados, terminando interiorizados em cada indivíduo singular, que passou a encenar dentro de si os dramas que antigamente projetava para o exterior de si.

Este modo de ser representa no mínimo uma parte muito atuante da sensibilidade de cada um de nós: a sensibilidade de alguém separado de si, pela viviseção que é obrigado a se auto-aplicar, distinguindo em si mesmo espírito e matéria, corpo e alma, eu e meu corpo; a sensibilidade de um ser humano distanciado dos outros corpos, em virtude da progressiva preponderância de uma organização social de inspiração individualista sobre outra mais holista ou comunitária, mais freqüente na experiência da humanidade; sobretudo, enfim, a sensibilidade de um corpo, individual, limpo, subjetivado, objetivado e objetificante – corpo de alguém cirurgicamente afastado do cosmos, de alguém em cuja carne não se pode sentir a carne do mundo. É importante termos em mente que o processo de individualização, a que devemos o primordial do que somos, existe no âmbito de uma fortíssima tendência histórica à fragmentação de tudo. Desta tendência, o processo de formação da individualidade não constitui senão um capítulo. Depois, o próprio indivíduo será fragmentado.



Na outra vertente, como eu ia dizendo páginas atrás, existem perspectivas corporais diferentes, que os antropólogos conhecem muito bem, por decorrência de suas experiências com sociedades não-ocidentais. Nesta vertente não se diferencia dualisticamente o homem de seu corpo, nem se separa este último da pessoa. Os antropólogos reconhecem sem dificuldade essas maneiras de existir, tão fartas no cotidiano etnográfico, em que corpo e cosmos são assumidamente da mesma substância. Todavia, vale a pena observar que ser antropólogo não é de modo algum uma pré-condição deste reconhecimento.

Este segundo corpo, que na verdade é existencial e historicamente primeiro, pode estar em cada um. Na dança, no esporte lúdico, na embriaguez do transe, nas vibrações dos êxtases... Mesmo furtivamente, cada um de nós pode ter tido a

chance de conhecê-lo, ainda que na solidão da intimidade com o outro, naquelas raras circunstâncias em que a teatralização artificial e cheia de maneirismos de nosso cotidiano deixou de ter sentido e em que as emoções destemperadas, as impudicícias, as confissões do mais indecoroso, apaixonado e desregrado erotismo puderam emergir e inundar o nosso ser, fazendo de nós ‘des-possuidores’ de nós mesmos: ímpetos tão intensos de vida, que são quase um equivalente da morte (Bataille, 1957).

Para esta outra perspectiva corporal, trata-se basicamente de ‘ser’ um corpo. Não existe para ela qualquer solução de continuidade entre o ente humano e o corpo. Não há qualquer pergunta a si mesmo sobre sua existência. Há identidade de substância entre a carne do homem e a carne do mundo. Vidas independentes das corporalidades pulsantes em que elas se realizam simplesmente são inexistentes, incogitáveis para esta perspectiva corporal e sua sensibilidade. O corpo, neste caso, remete sempre a si e aos outros corpos ao mesmo tempo, sendo essencialmente no plural. Não é de modo algum isolável daquele a quem atribui um rosto e de quem é o único indício de existência. Também não é separável daqueles com quem coexiste. Característico de ambientes sociais comunitários, este corpo não tem funções delimitadoras. Não é propriedade privada. Não é eminentemente uma marca de identidade social. Não é máscara. Não é indicador de um personagem. É a própria realidade da pessoa.

Menos que signo de um indivíduo, ou marca de sua diferença e distinção, esse corpo é exatamente onde o homem transborda de si, onde recusa a inércia e os confortos que o tornam passivo e dócil. Esse corpo é, de maneira aparentemente paradoxal, onde ele se funde, se dissolve e se constitui. O ser humano deste corpo não configura um mundo interior, fechado, no qual deva penetrar para se encontrar a si mesmo ou, antes, para se descobrir. O ser humano deste corpo é extrovertido. Ele é muito mais superfície que profundidade. Especialmente, é o lugar em que estas se revertem reciprocamente. Sua consciência (de si ou qualquer outra) está sempre ancorada no exterior. Nele, a consciência de si “é a apreensão de um *ele*, não ainda de um *eu*”, para retomar a bela fórmula referida por Jean-Pierre Vernant (1988:38-9).

Voltemos à magia. Este modo de existência corporal tem a ver com o fascínio que, por toda parte, os homens têm por romper os limites, pelo além, pelas viagens, pela transgressão das fronteiras, pela ida ao desconhecido, pelos transes, pela morte, pelo convívio extático com os deuses... Sabemos que todos os que vão ‘lá’ retornam acrescidos de um prestígio especial, com poderes perigosos ou benfazejos, conforme o caso, mas raramente neutros. Depois desta viagem, ficam como que ungidos e enriquecidos por um outro poder – o que os glorifica e os autoriza a serem chefes, xamãs, algo ou alguém particularmente respeitado por si e pelos outros. E isto por terem saído de si, por terem transbordado, por terem conhecido ou tocado o desconhecido, por os deuses estarem neles, ou entre eles.

Este outro corpo é isto: nele, o trágico nunca fenece; busca decididamente o que o põe em perigo. Os contra-poderes e as ameaças são absorvidos por ele como positivos, para que, usando-os como alimento, continue incessantemente a se renovar. Não admite maniqueísmos. Não comete os pecados filosóficos de imaginar que o mal seja extirpável e que a felicidade esteja alhures. Reconhece que as melhores coisas da vida (sobretudo a própria) contêm inexoravelmente um risco de morte. Corpo fluido, que se desfaz ao mesmo tempo em que a vida o constitui. E que se constitui ao mesmo tempo em que a vida o desfaz.

Tal corpo não vive. Convive.