

## II. Abordagens disciplinares

os corpos na antropologia

José Carlos Rodrigues

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

MINAYO, MCS., and COIMBRA JR, CEA., orgs. *Críticas e atuantes: ciências sociais e humanas em saúde na América Latina* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. 708 p. ISBN 85-7541-061-X. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

## 9. OS CORPOS NA ANTROPOLOGIA

---

*José Carlos Rodrigues*

O estudo do corpo sempre foi uma das preocupações centrais da antropologia. Por dentes, crânios, ossadas, colorações de peles, caracterizações antropométricas, posturas..., a disciplina tornou-se conhecida do grande público e teve primeiro reconhecida sua legitimidade científica. Mesmo nos dias de hoje não é perfeitamente unânime para o senso comum a imagem do antropólogo como um cientista social. Em ambientes leigos ou eruditos, embora de modo cada vez mais tênue, ainda tem prevalecido a representação do antropólogo como alguém preocupado em buscar a explicação dos comportamentos, pensamentos e sentimentos dos seres humanos nas origens primatas de suas características corporais.

Fortemente influenciada pela herança de Darwin, que ainda não compreendia bem a vida coletiva de primatas humanos e não-humanos, essa perspectiva, conhecida como antropologia biológica (ou física), enfatizou os traços hereditários do corpo, colocando entre parênteses e na prática ignorando os seus aspectos sociais. Sobretudo, esse tipo de antropologia praticamente desprezou as dimensões aprendidas e culturais da corporeidade – de modo que ainda hoje pode soar estranho, tanto em domínio leigo quanto em território científico, que uma abordagem sociológica de tais dimensões seja reivindicada.

É claro que uma certa preocupação com a ‘influência’ dos fatores ambientais em que vivem animais e plantas sempre esteve presente na tradição darwiniana e com força ainda maior nos estudos sobre os homínídeos. Por esse caminho atingiram-se os estudos antropológicos sobre o corpo. Mas até recentemente esses fatores ambientais foram identificados mais como as circunstâncias físicas da existência (temperatura, umidade, altitude, disponibilidade de alimentos etc.) do que como o envolvimento coletivo que preside a coexistência dos organismos.

É igualmente notório que uma atenção importante votada para os aspectos ‘comportamentais’ dos seres vivos deve ser atribuída a essa tradição. Também deve ser reconhecido que essa preocupação de algum modo afetou a antropologia do corpo. Contudo, esse olhar não enfatizou sistemas holísticos de organização social. Somente nas últimas três ou quatro décadas uma

consideração mais orgânica e sistemática tem sido pretendida e praticada, especialmente por algumas vertentes do pensamento biológico que se inspiraram na noção de ecossistema e que se materializaram em abordagens como a da etologia e a da zoosemiótica. Como se sabe, o olhar comportamentalista sempre se limitou a direcionar seus holofotes para ações e reações de organismos individuais, com vistas a adaptações diante de situações específicas, tais como cortejamento, reprodução, predação ou defesa.

## ONTEM

Franz Boas foi um dos pioneiros dos estudos socioculturais que tomaram o corpo humano como objeto específico. O seu *Relatório sobre as Mudanças na Forma dos Descendentes de Imigrantes*, publicado em 1911, foi um dos primeiros estudos antropológicos a mostrar que características corporais que eram tidas por fixas, já que determinadas pela ‘natureza’, revelavam-se passíveis de influência pelo ambiente social. Em um texto no qual se detém na minúcia de comparar as posições de dormir de crianças de diferentes nacionalidades (para excluí-las, aliás, como fator explicativo), Boas, entre outras características corporais, pôs em destaque o formato da cabeça de descendentes de imigrantes em Nova York.

O índice cefálico sempre havia sido considerado um dos mais estáveis e permanentes traços das populações humanas. Mas Boas mostra as transformações que por razões “ainda obscuras” (1974:339) o formato do crânio sofria nos descendentes daqueles que se transferiam do solo europeu para o norte-americano: “Por exemplo, os judeus da Europa oriental, que têm a cabeça muito redonda, se tornam de cabeça mais alongada; os italianos do sul, que na Itália têm cabeça extremamente alongada, passam a ter cabeça mais curta” (Boas, 1974:322). E um pouco mais adiante: “quanto mais tempo os pais estão na América, maior é a divergência dos descendentes em relação ao tipo europeu” (Boas, 1974:324).

Ao receber no mesmo ano uma versão mais acessível ao grande público, diluída em seu livro *The Mind of Primitive Man*, que foi reeditado em 1922 e 1938, o *Relatório* obteve importante repercussão acadêmica e extra-acadêmica. Publicado também em alemão em 1914 com o título de *Kultur und Rasse* e incluído no índice de publicações desaprovadas pelo regime nazista, essa repercussão se concentrou sobretudo nos pontos em que Boas tematizou de modo específico a questão racial na sociedade moderna. Um dos pontos a ressaltar é que a partir de então, em vez de artigos e manifestações esparsos, aqueles que se posicionavam contra as teorias racistas passaram a dispor de um livro referencial de feitura científica, baseada em medidas e em análise objetiva.

Estudando traços corporais como estatura, peso, largura e comprimento da cabeça, Boas chamou a atenção para os erros subjacentes à teoria que sustenta que a origem racial determine os comportamentos social e mental. E contra aqueles que imagina(va)m que os homens sejam produtos de seus corpos, com palavras categóricas cujo sentido se enriquece se considerarmos o contexto em que foram proferidas, o grande antropólogo advertia que o oposto é que era verdadeiro:

nem mesmo aquelas características de uma raça que se provaram mais permanentes no seu antigo domicílio permanecem as mesmas em novas vizinhanças; somos compelidos a concluir que quando estes traços do corpo mudam, todo o corpo e a disposição mental dos imigrantes pode mudar. (Boas, 1974:322)

Seria impossível minimizar o valor dessa experiência americana, tendo em vista tantos frutos materializados na preocupação com o corpo sempre presente em obras de antropólogos importantíssimos que Boas influenciou, como Ruth Benedict, Margaret Mead, Cora Du Bois e Clyde Kluckhohn, nos Estados Unidos, e Gilberto Freyre, no Brasil. Não obstante, as contribuições mais efetivas e orgânicas para a constituição de uma antropologia do corpo resultaram, no meu entender, talvez meio indiretamente, do esforço sistemático desenvolvido pela Escola Sociológica Francesa para constituir o social como domínio autônomo e legítimo de investigação científica.

Como se sabe, Durkheim, Mauss e seus companheiros empenharam-se arduamente na tarefa de convencer o mundo acadêmico das primeiras décadas do século passado de que os fenômenos coletivos eram regidos por uma lógica própria, irredutível à do psiquismo individual ou à da natureza biológica. De modo involuntário ou proposital, muitos dos temas escolhidos para as investigações da Escola (religião, educação, suicídio, morte, sacrifício, individualização, categorias mentais, noção de pessoa, reciprocidade...) parecem ter sido eleitos de forma a obedecer a uma estratégia especial. Essa estratégia consistia em evidenciar do modo mais cristalino possível o quanto uma ciência específica do social teria de importante a dizer sobre fenômenos tradicionalmente tidos como atinentes a outras disciplinas, especialmente a biologia e a psicologia.

Ora, no âmbito dessa estratégia, a corporeidade humana e suas manifestações encontraram quase naturalmente um lugar bastante previsível, coerente e particular. Um espaço que se materializou em trabalhos – escassos, talvez, mas muito preciosos – que são até hoje verdadeiros clássicos da antropologia do corpo e que constituem referências fundamentais para qualquer praticante deste campo, neófito ou mesmo experiente. Tais estudos, interrompidos em parte durante a primeira grande guerra, vieram à luz entre 1897, com o aparecimento de *O Suicídio*, de Émile Durkheim, e 1936, quando Marcel Mauss publicou ‘As técnicas corporais’.

Entre as datas mencionadas encontramos pesquisas que começavam a descobrir que o corpo humano era muito mais do que um dado biológico: estudos que punham em evidência as diferenças gigantescas entre o humano e o corpo simplesmente animal. Com grande ousadia intelectual, tais trabalhos defendiam que o corpo não se reduzia a uma propriedade privada individual e que ele não se limitava a ser o domicílio particular de uma consciência subjetiva. Fundamentalmente, essas investigações, algumas das quais valerá a pena rememorar nas páginas seguintes, perseguiram a idéia de que seria possível fazer uma reflexão de índole sociológica e simbólica sobre o corpo humano.

Em *O Suicídio*, por exemplo, Durkheim (1971) contestou a possibilidade de explicação desse fenômeno por fatores do meio físico (clima, por exemplo), da constituição orgânica (ori-

gem racial, predisposição genética) ou da disposição psicológica (loucura, depressão, alcoolismo etc.). Recusando-se a se conformar com a idéia de que constituíssem acontecimentos isolados que deveriam ser considerados separadamente, Durkheim procurou demonstrar que, em vez de resultar das profundezas misteriosas do psiquismo, um fenômeno tão individual e tão psicológico, como a extinção voluntária da própria vida, exibia em cada sociedade européia uma admirável constância estatística dentro de um intervalo determinado de tempo.

Segundo Durkheim, aquela constância estatística se dava não apenas quanto à tipologia sociológica de suicídios (individualistas, altruístas ou anômicos). Podia também ser demonstrada no que diz respeito à forma de execução (afogamento, envenenamento, enforcamento, armas de fogo, queda, asfixia etc.), muito particularmente quando essa forma fosse valorizada de maneira positiva ou negativa dentro de um determinado grupo social. De acordo com os dados que Durkheim apresentou, em cada sociedade européia o suicídio se relacionava também de modo coerente, consistente e razoavelmente persistente com as variáveis socioeconômicas de idade, gênero, profissão, renda, estado civil, situação familiar, religião, instrução, moradia rural ou urbana... Até mesmo os ritmos do calendário social, como as estações do ano, os dias da semana, os meses, as horas diurnas ou noturnas e as datas festivas mostravam-se atuantes nas práticas de auto-extinção.

O argumento principal de Durkheim lastreava-se na constatação de que, embora os indivíduos que compõem uma sociedade mudem de ano para ano, o número de suicidas e suas categorias permanecem os mesmos enquanto essa sociedade não se transforma. Observou que existem circunstâncias nas quais, por dever moral, a sociedade pede e até mesmo obriga que esse ato extremo seja praticado, como é o caso do *sati* das viúvas hindus e de algumas formas de suicídio ritual no Japão. Sustentou que a auto-extinção é função da maior ou menor intensidade ou efervescência da vida social, variando “em razão inversa ao grau de integração dos grupos sociais de que o indivíduo faz parte” (Durkheim, 1971:164). Em suma, Durkheim (1971:107) procurou demonstrar que “em cada sociedade existe uma tendência específica para o suicídio, que não se explica nem pela constituição orgânico-psíquica dos indivíduos nem pela natureza do meio físico”.

O raciocínio de Durkheim continha vários pontos que estavam destinados a exercer importância crucial na constituição da antropologia do corpo. Entre eles, a idéia de que a até mesmo a vida individual seja um valor – isto é, o pensamento de que cada sociedade oferece a seus membros as razões pelas quais vale a pena viver ou deixar de viver – veio a permitir que as noções de corpo, morte, saúde, doença etc. fossem relativizadas culturalmente. Por outro lado, a constatação de que o suicídio é característica humana exclusiva, presente em todas as sociedades – embora extremamente rara em crianças não inteiramente socializadas e em pessoas que apresentem comprometimento importante das funções intelectuais – veio a propiciar que uma reflexão antropológica sobre a vida humana se estabelecesse a partir de novas premissas.

É de 1909 a publicação de *A Preeminência da Mão Direita*, de Robert Hertz (1980). O propósito desse texto, como está bem claramente explicitado no subtítulo, era constituir um estudo sobre a polaridade religiosa entre o sagrado e o profano. Portanto, a despeito do enunciado no título principal, no seu conjunto o trabalho não tinha ainda o objetivo manifesto de ser especificamente uma investigação a respeito do corpo humano. Não obstante, isso não impediu que viesse a representar um dos eventos fundadores da antropologia do corpo – um daqueles trabalhos em que, como dizíamos linhas atrás, a corporeidade humana e suas manifestações encontraram o lugar mais importante, ainda que indireto, nas preocupações do grupo reunido em torno da revista *Année Sociologique*.

Apoiado em abundante material etnográfico, Hertz toma o próprio corpo humano como domínio no qual se pode comprovar a tese durkheimiana de precedência e exterioridade do social com relação ao individual – psíquico ou orgânico. Sua curiosidade fundamental: por que razão a imensa maioria dos seres humanos é destra, enquanto apenas alguns poucos são canhotos? E mais: como explicar a desigualdade entre a destra e a sinistra, que se observa em todas as sociedades? A que atribuir as honras, prerrogativas e lisonjas destinadas à primeira, que contrastam com o desprezo e a humilhação de que padece a segunda? Por que, para a direita, “a idéia do poder sagrado, regular e benéfico, o princípio de toda atividade afetiva, a fonte de tudo que é bom, favorável e legítimo” e, para a esquerda, “esta concepção do profano e do impuro, o fraco e incapaz que é também maléfico e temido”? (Hertz, 1980:111).

Para atacar essas questões, Hertz não precisou se contrapor frontalmente às teorias, então vigentes e ainda hoje hegemônicas, que procuram explicar a preferência pelo lado direito do corpo com base na preeminência do hemisfério cerebral esquerdo. Admitiu tranquilamente que uma conexão regular deveria existir entre dexteridade e o desenvolvimento da parte esquerda do cérebro. Nesses termos, Hertz concordou com a formulação, atribuída a Broca, segundo a qual somos destros na mão porque canhotos no cérebro.

Sua reflexão introduziu, entretanto, um questionamento fundamental, que definia um quase completo redirecionamento do raciocínio: “Mas, destes dois fenômenos, qual é a causa e qual é o efeito?”. O que nos impede de dizer que os homens são canhotos do cérebro por serem destros do corpo? E aduziu: “Se abstrairmos os efeitos produzidos pelo exercício e pelos hábitos adquiridos, a superioridade fisiológica do hemisfério esquerdo reduz-se a tão pouco que pode no máximo determinar uma leve preferência em favor do lado direito” (Hertz, 1980:101).

Tal desconfiança se reforçava ainda pela consciência do fato de que “se um acidente priva um homem de sua mão direita, a esquerda adquire depois de algum tempo a força e a habilidade que não tinha” (Hertz, 1980:103). Portanto, algo mais deveria estar atuando na lateralidade humana, principalmente quando se considera que, diferindo da predileção superior a 90% entre os seres humanos pela mão direita, os animais mais próximos destes ou são ambidestros ou apresentam uma distribuição estatística muito mais proporcional e ‘democrática’ nas suas opções por um dos lados.

Com base em documentos etnográficos, Hertz chamou a atenção para o fato de que a preferência pela mão direita não se limita a ser uma tendência natural. Por toda parte, em vez de um esforço educativo que procurasse redimir a esquerda de suas fraquezas – como seria bastante razoável esperar –, esta última é, pelo contrário, subjugada, reprimida, mantida em inatividade e tem seu desenvolvimento metodicamente frustrado. Pode-se constatar, então, que em nenhum lugar a desteridade é aceita como uma necessidade natural apenas: representa também um ideal ao qual todos devem se conformar, uma meta moral que a sociedade nos força a respeitar. Sem essa pressão coletiva, argumenta Hertz, é bastante duvidoso que a destra obtivesse essa maioria tão consagrada. E, conseqüentemente, é provável que o número de canhotos fosse expressivamente maior.

Nessa linha de raciocínio, em contraste com a verdadeira apoteose de que é objeto a mão direita, Hertz cita sociedades em que as crianças são repreendidas e punidas por permitirem atividade à sinistra, ou têm a mão esquerda amarrada para aprenderem a dela não se servirem senão para tocar as coisas impuras. Lembra povos em que os canhoteiros são encarados como feiticeiros ou demônios e faz referência a grupos em que as refeições podem ser feitas apenas com a destra. Evoca populações em que a esquerda não deve ser lavada ou ter as unhas aparadas, de forma que “a crença na profunda disparidade entre as duas mãos às vezes chega até a produzir uma assimetria física visível” (Hertz, 1980:107). Em toda sociedade, diz Hertz (1980:104), o mancínismo é uma transgressão, “que traz para o infrator uma reprovação social mais ou menos explícita”, pois “o poder da mão esquerda é sempre algo oculto e ilegítimo, que inspira terror e repulsa” (Hertz, 1980:117).

Não é necessário, entretanto, permanecermos nesse domínio de símbolos religiosos, por assim dizer, macrocosmológicos da reflexão de Hertz, em que a mão esquerda sofre uma verdadeira amputação. Em adição a isso, por toda parte as sociedades cuidam de se municiar de todo um dispositivo de práticas e de disposições microscópicas que no dia-a-dia façam do canhoto um verdadeiro *gauche*. Um simples olhar em nossas vizinhanças o demonstra: para realçar o mutismo da mão esquerda, abridores de latas, cadernos com espiral, relógios de pulso, carteiras escolares, maçanetas de portas, tesouras, saca-rolhas, instrumentos musicais, acessórios de computador e até colheres entortadas feitas para uso de bebês, parecem ter sido concebidos apenas para a mão direita.

Eis nesses poucos exemplos uma repressão silenciosa, presente até mesmo em pleno cenário das sociedades ocidentais contemporâneas, que por obra do individualismo nelas reinante crêem ser bastante mais tolerantes com relação aos canhotos do que o foram seus ancestrais. De fato, essa tolerância maior talvez seja efetiva, pois parece que os canhotos estão crescendo em número (como Hertz havia prefigurado provável em uma sociedade sob esse aspecto menos repressiva). Parece também que estão se fazendo mais nitidamente presentes nos palcos públicos, nos quais cada vez mais ocupam posições de primeiro plano. Em vários casos, os canhotos se jactam, citando estatísticas que reivindicam uma pretensa superioridade para esta condição, e se comprazem em arrolar nomes de congêneres famosos ou conhecidos por possuírem talentos acima do normal.

Essa última observação nos ajudará a precisar um ponto muito importante para o desenvolvimento da antropologia do corpo. A tese de Hertz concebia, em síntese, que a lateralização do corpo não era senão um reflexo da polaridade religiosa e social. Sustentava:

Como pode o corpo do homem, o microcosmo, escapar da lei da polaridade que governa tudo? A sociedade e todo o universo têm um lado que é sagrado, nobre e precioso e outro que é profano e comum: um lado masculino, forte e ativo, e outro feminino, fraco e passivo; ou, em duas palavras, um lado direito e um lado esquerdo. (Hertz, 1980:108)

Portanto, direita e esquerda estariam para sempre e em todos os contextos condenadas a exprimir respectivamente a cultura e a natureza, a ordem e o caos, o sagrado e o profano, o puro e o impuro, o conformismo e o desvio, o masculino e o feminino...

Talvez seja importante ressaltar que esse último pensamento constitui uma generalização que, no meu entender, em mais de um aspecto a antropologia atual deixou de acolher. Especificamente do ponto de vista da antropologia do corpo, a proposição é ousada e excessiva, sobretudo por atribuir significados fixos, absolutos e universais aos lados direito e esquerdo – algo que não pode ser confirmado pela etnografia. Também não pode ser acolhido pelas teorias do simbolismo mais aceitas nos dias atuais, pois estas, influenciadas pela lingüística saussuriana, em geral tendem a admitir que toda significação é de posição em relação a outras significações e dependente dos contextos em que se dá.

Não obstante, é também preciso registrar que o ensaio sobre a mão direita foi um episódio muitíssimo especial na história dos estudos sociológicos sobre o corpo. Ele constituiu um momento a partir do qual ficou patenteado, para sempre e de maneira bastante vívida, o quanto a educação, os valores e os simbolismos diretamente interferiam sobre o comportamento corporal. Apesar de pretender “um estudo sobre a polaridade religiosa”, com *A Preeminência da Mão Direita* Hertz demonstrou que essa interferência da cultura sobre o corpo se dava de um modo muito mais incisivo e muitíssimo mais arraigado do que a antiga antropologia e as disciplinas vizinhas poderiam supor.

Obedecendo à mesma linha de questionamento, lembremos que Hertz havia publicado, em 1907, um estudo particularmente instigante, do ponto de vista da antropologia do corpo, com o título de *Contribuição para um Estudo sobre as Representações Sociais da Morte* (1970). Raciocinando de acordo com a proposta durkheimiana, esse ensaio partiu da observação de que os fenômenos fisiológicos não dizem tudo quando se trata da morte de um ser humano. Registrou, em primeiro lugar, que o desaparecimento dos homens não é sempre e em todas as sociedades representado e sentido como entre nós. Constatou que a morte é um processo muitas vezes lento e que o simples desenlace físico não basta para configurá-la de modo instantâneo nas mentes humanas. Procurou colocar em evidência o fato de que ao evento orgânico se somava sempre um conjunto complexo de crenças, de emoções e de atos, que atribuíam à morte dos homens um caráter sempre singular. “O corpo do defunto não é considerado como o cadáver de um animal qualquer: é necessário lhe dar cuidados definidos e uma sepultura regular, não simplesmente por medida de higiene, mas por obrigação moral” (Hertz, 1970:1).



Do ponto de vista da antropologia do corpo, a questão fundamental que Hertz levantou incidia sobre a razão pela qual – diferentemente do que acontece com os animais – os seres humanos manifestam aversão, verdadeiro horror em relação ao cadáver de seus semelhantes. Destacou que essa emoção assumia características extremadas sobretudo quando se tratasse de um cadáver em decomposição. Os defensores de uma explicação inspirada em argumentos de ordem biológica ou higiênica citavam com frequência o fato de que universalmente se observam práticas culturais, como o sepultamento, a cremação, a mumificação etc., que objetivam afastar a putrefação e proteger os vivos das influências deletérias que a decomposição comporta.

No âmbito dessa teoria os costumes preventivos encontrariam uma explicação ‘natural’, baseada em instintos humanos universais. Contudo, na contracorrente dessa perspectiva teórica, como explicar, por exemplo, o fato de que em algumas culturas os ritos façam com que as pessoas convivam longamente com cadáveres em decomposição, ou o de que a cabeça putrefata do inimigo possa exalar um odor sentido como particularmente agradável por certos povos indonésios?

Hertz pretendeu, portanto, trazer à tona uma problematização muito mais refinada e sutil desse assunto. Apoiando-se em dados que levantou entre os dayak de Bornéu e fazendo recurso à literatura etnográfica especializada, observou primeiro que as emoções associadas à decomposição do corpo não eram as mesmas segundo as culturas. Em seguida, constatou também que esses sentimentos variavam inclusive no próprio âmbito de uma mesma sociedade. O perigo e o asco universalmente percebidos, que a teoria atribuía a uma reação natural instintiva contra as mudanças que o corpo sofre, deveriam ser relativizados e repensados em função das significações particulares que são atribuídas por cada grupo humano a tais transformações.

Hertz argumentou ainda que – uma vez que os sentimentos variam de acordo com o gênero de morte e de morto – não se poderia falar em reação instintiva: aqueles que morrem de modo violento ou acidental, os afogados, os suicidas, os fulminados por raios, as mulheres virgens, as que falecem no parto... suscitam sentimentos específicos, oferecem perigos mágicos especiais e requerem cuidados rituais particulares. De maneira análoga, reforçando sua posição contrária à teoria da origem instintiva dos sentimentos, Hertz ressaltou que também não se repetem os sentimentos de repulsa aos resíduos fúnebres quando variam as posições sociais dos cadáveres. Em muitas sociedades, por exemplo, as mortes de fetos, de recém-nascidos, de estrangeiros, de escravos, de indigentes... porque incidem sobre seres pouco socializados, pouco valorizados ou significativos, quase não provocam qualquer emoção. Em contraste, a decomposição do corpo do rei suscita verdadeiras convulsões coletivas, produzindo pânico e comoção desproporcionais, como nas ilhas Fidji e Sandwich. Por conseguinte, os perigos que a morte e a decomposição contêm não caracterizam todos os corpos de modo igual.

Nesse mesmo espírito, Hertz vai um pouco mais longe, registrando que estas emoções – que não são instintivas – rigorosamente também não são individuais. Lembra, por exemplo, que entre alguns grupos dayak, os líquidos provenientes da decomposição devem ser recolhidos cuidadosamente em um recipiente, com a finalidade de serem misturados com arroz e

comidos durante o período fúnebre pelos parentes próximos do falecido (Hertz, 1970:8, 38). Os dayak alegam que o afeto que sentem pelo morto e a tristeza de que são vítimas por o haverem perdido não permitiriam fazer diferente. Mas Hertz observa que essa alegação não basta para dar conta do rito, uma vez que as punições em caso de omissão são tão severas que, na prática, o costume resulta estritamente obrigatório. Portanto, conclui Hertz, a aversão, ou a ausência dela, é função dos valores a que o cadáver está associado, não o resultado de sentimentos individuais. Em suas palavras, “não se trata, pois, simplesmente da expressão espontânea de um sentimento individual, mas de uma participação forçada de alguns sobreviventes à condição presente do morto” (Hertz, 1970:34).

Para Hertz, toda sociedade comunica o seu próprio caráter de perenidade aos indivíduos

porque ela se sente e se quer imortal, não pode normalmente acreditar que seus membros, sobretudo aqueles em que se encarna e com quem se identifica, estejam destinados a morrer... Assim, quando um homem morre, a sociedade não perde apenas uma unidade; ela é ferida no princípio próprio de sua vida, na sua fé em si mesma. (Hertz, 1970:71)

Hertz entende, de acordo com esse raciocínio, que todo atentado ao corpo é uma ameaça contra a vida da sociedade. Desse modo, a explicação que fornece para o horror ao corpo em decomposição é em grande parte uma explicação simbólica. O corpo é um símbolo da sociedade, razão pela qual os seres humanos em geral não podem suportar sua decomposição. A derrocada do símbolo evocaria a da coisa simbolizada.

Com isso, Hertz lançou duas idéias fundamentais, que acabaram por orientar uma boa parte dos estudos posteriores da antropologia do corpo. Primeiro, a de que o corpo humano é por excelência uma expressão simbólica da própria sociedade, de cada sociedade. Depois, a de que qualquer sociedade se faz fazendo os corpos daqueles em que ela se materializa. Em sua perspectiva, a primeira e mais fundamental tarefa da educação em qualquer sociedade seria forjar, sobre os organismos mais ou menos amorfos dos recém-nascidos, os corpos de que uma sociedade necessita para viver: reproduzir a sociedade, reproduzindo os corpos dos homens e das mulheres que a concretizam – corpos de guerreiros, ou de pescadores, ou de operárias...

A questão da espontaneidade dos sentimentos individuais, tão presente nas preocupações de Hertz, também foi considerada por Marcel Mauss (1981). Em 1921, em comunicação dirigida à Sociedade de Psicologia, publicada com o título sugestivo de *A Expressão Obrigatória dos Sentimentos*, Mauss se propunha a mostrar, com base no estudo dos rituais funerários orais australianos, que não apenas os choros, mas todos os tipos de expressões orais dos sentimentos não são fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos. São fatos sociais, que “carecem no mais alto grau de todo caráter de expressão individual de um sentimento sentido de maneira puramente individual” (Mauss, 1981:327). São fenômenos “marcados eminentemente pelo signo da não-espontaneidade” (Mauss, 1981:325).

Os dados são tão inúmeros, que chegam a configurar o que Mauss chamou de “clichê etnográfico”. São narrações sobre como a rotina diária das ocupações triviais é burocraticamente interrompida, para dar lugar a uivos, gritos, cantos e invectivas, destinados a apaziguar a alma de um morto ou a afastar um inimigo cósmico; mas tais narrativas também mostram como esse frenesi é subitamente quebrado, para que seja retomado o cotidiano tribal. São relatos dando conta de como essas manifestações exaltadas são realizadas não por indivíduos isoladamente, mas em grupo, em unísono, em compasso ritmado, em horas e tempos precisos, previstos e designados. Os testemunhos etnográficos atestam que essas manifestações algumas vezes se dão em clima competitivo em torno de quem atingirá o clímax mais extremo e exagerado na expressão da dor e da tristeza.

Assim, os indivíduos não uivam e não berram apenas para exprimir cólera, ou medo, ou pesar, “mas porque são encarregados, obrigados a fazê-lo” (Mauss, 1981:328). Ao contrário do que se poderia esperar, as emoções não são expressas pelos parentes do morto que Mauss chama de “parentes de fato”, próximos, como pai e filho, mas pelos parentes “de direito”. Desse modo, se a descendência for uterina, o pai ou o filho podem não participar enfaticamente do luto um do outro. Ademais, essas emoções não são comuns a todos os parentes: na Austrália, na maioria das vezes apenas as mulheres choram nos ritos fúnebres – mas nem todas elas têm razões autênticas para o fazer. A documentação também nos fala das flagelações que as mulheres se infligem, ou que lhes são aplicadas, com a finalidade de alimentar os gritos e os choros. A conclusão a se retirar desses dados, portanto, seria simples: emoções tão naturais, tão individuais, tão privadas e tão profundas não seriam nem tão naturais, nem tão individuais, nem tão privadas, nem tão profundas.

Contudo, no contrafluxo dessa conclusão, o que dizer da dinâmica emocional das carpideiras, tão comuns em tantas e tantas sociedades? À primeira vista, essas mulheres – que, como se sabe, em geral são como atrizes remuneradas para com seu choro alimentar de tristeza o contexto fúnebre – confirmariam a inautenticidade das emoções. Mas, como Durkheim já havia observado, muitas vezes as carpideiras acabam se contaminando pela superexcitação, pela efervescência e pela tristeza artificialmente aumentadas do ambiente. E passam a verter lágrimas efetivamente tristes, sentindo as emoções que foram pagas para fingir – lágrimas que expressam e que suscitam tristezas ‘verdadeiras’. Recordando e parodiando as palavras do grande poeta, nesse caso não terminam todos, carpideiras e seus públicos, fingindo tão completamente que fingem ser dor a dor que deveras sentem?

Portanto, não é nada simples a questão relativa à veracidade dos sentimentos individuais – questão que parece apresentar fisionomias diversas quando considerada pelo prisma do antropólogo ou pelo ângulo de seu informante nativo. Mas não seria possível integrar ambas as perspectivas? Mauss (1981:330) apresenta este problema ponderando sabiamente que o convencionalismo e a regularidade “não excluem de modo nenhum a sinceridade” e que “este caráter coletivo em nada prejudica a intensidade dos sentimentos, *muito pelo contrário*” (Mauss, 1981:331-322, grifo meu). Argumenta que as manifestações emotivas padronizadas são expressões compreendidas, isto é, são mensagens que constituem uma linguagem.

Estes gritos são como frases e palavras. É preciso dizê-las, mas se é preciso dizê-las é porque todo o grupo as compreende. A pessoa faz mais do que expressar seus sentimentos. Ela os manifesta para outrem... Ela os manifesta para si mesma, exprimindo-os para os outros e por conta dos outros. Trata-se essencialmente de uma simbólica. (Mauss, 1981:332)

Neste ponto Mauss assina um capítulo crucial para a antropologia do corpo: a sua concepção de ‘homem total’. Esses uivos, os gritos, as lágrimas, os risos são simultaneamente manifestações orgânicas, extroversões de sentimentos, além de exteriorizações de idéias e de símbolos coletivos. Não estão em relação de causa e efeito, sua lógica é a do simbolismo. Com esse conceito, Mauss corrige uma ênfase anterior, talvez necessária até aquele momento, mas certamente excessiva, da Escola Sociológica Francesa nas separações e nas oposições indivíduo/sociedade e orgânico/social. Ao mesmo tempo, entreabre portas e janelas para a possível e desejável convivência com a antropologia biológica. E mostra que o caminho mais frutífero está na interpenetração dos três aspectos: “Sociologia, psicologia, fisiologia, tudo aqui deve misturar-se” (Mauss, 1981:334).

A demonstração da fertilidade desse itinerário que procura no homem a ligação direta entre o físico, o psicológico e o social, o próprio Mauss tratou de realizar em 1926, com a publicação de uma investigação que trazia o título bastante revelador de *Efeito Físico no Indivíduo da Idéia de Morte Sugerida pela Coletividade*. Nesse trabalho, Mauss (1974) tematiza o fato estranho, que a comunidade científica muitas vezes considerou inadmissível, conhecido como ‘morte vudu’ – um tipo de falecimento envolvendo pessoas que, em virtude de haverem quebrado um tabu, foram condenadas à morte por um feiticeiro, ou que morreram pura e simplesmente pelo fato de acreditarem que iriam morrer.

Sem lesão aparente ou conhecida, sem que qualquer outra causa possa ser apontada para o óbito e sem que qualquer medicamento ou esforço médico possa impedi-lo, essas pessoas efetivamente vêm a falecer ao cabo de alguns dias ou de poucas semanas. Entretanto, quando se trata de condenação, o destino fatal algumas vezes pode ser modificado pela interferência do próprio destino ou de um feiticeiro mais poderoso. O fenômeno é bem conhecido na literatura etnográfica e tem sido reportado por antropólogos, médicos e missionários, entre outros que viveram com populações nativas nas mais diversas regiões do planeta. Também tem sido estudado por cientistas naturais – entre os quais Walter Cannon (1974), um dos mais distintos fisiologistas norte-americanos.

Os casos citados por Mauss a partir da etnografia da Austrália e da Nova Zelândia e, de modo aparentemente independente (apesar de sua correspondência com Lévi-Bruhl), por Cannon, em 1942, com base em informações provenientes de áreas geográficas ainda mais amplas, são como que variações em torno do mesmo tema. Trata-se sempre de pessoas que padecem de um intenso e persistente temor à morte, de proveniência puramente moral ou religiosa. Normalmente são condenados que acreditam que este será o inelutável destino, após haverem inobservado um tabu que acarrete tal punição. A mente desses indivíduos é inteiramente subjugada por idéias de origem coletiva que lhes incutem sentimentos de culpa. As dores de consciência provocam-lhes estado de melancolia, depressão, apatia, prostração, falta de vontade de viver...

A comunidade reduplica a certeza da morte. Ela também crê nos poderes do feiticeiro. Igualmente acredita que tais pessoas são culpadas e delas se afasta. Cônjuges, parentes e amigos mudam de atitude e de comportamento. Agora os infratores são vistos como pertencentes a uma nova categoria de seres: são classificados no reino do que é sagrado e tabu, deixando de ser enquadrados junto com as pessoas normais que constituem a comunidade terrena. Assim, a organização da vida social desses condenados entra em colapso: os pecadores doravante estão sós, não mais fazem parte do grupo. Coerentemente, não é raro que ritos fúnebres sejam até mesmo praticados para uma pessoa ainda viva. Isso porque é mister que o destino seja cumprido, que as coisas voltem para os seus devidos lugares, que o quase-cadáver seja logo expulso. Por sua vez, os sacrílegos não fazem qualquer esforço para voltarem a ser parte do grupo ou para viver. Cooperam para sua própria exclusão. Morrem de “ruptura de comunhão”, segundo a significativa expressão de Marcel Mauss (Mauss, 1981:190).

Trata-se, pois, de barreiras puramente imaginárias, cuja transgressão produz a morte efetiva. De fato, não há qualquer outro distúrbio, além do mal-estar produzido pela consciência. O condenado morre sem febre, sem dor, sem sintomas ou sinais de doença prévia e, muitas vezes, sem que exames *post mortem* possam revelar algo que tenha sido a causa do desenlace. Mas, após o ato de sacrilégio, ele vive sob extremo terror, em constante estado de fadiga e de insônia. Sem apetite, recusa comida e bebida. Ele se consome. A resistência se esvanece. O sistema nervoso se descontrola. Respiração e pulsação se aceleram. Distúrbios de pressão arterial aparecem. Em síntese, em uma só morte, quatro mortes acontecem: cultural, pela crença; social, pelo abandono da comunidade; psicológica, pela melancolia e perda da vontade de viver; biológica, enfim, pela desintegração do ser.

Restringindo-se por razões de método apenas aos casos de morte produzidos por sugestão da coletividade, Mauss dedicou atenção comparativamente menor a uma questão da mesma natureza, porém muito mais geral, freqüente e próxima da experiência cotidiana de cada um: se a feitiçaria pode matar, por que razão não poderia curar? Como compreender os relatos sem conta, sobre pessoas de quem se diz que teriam sido curadas pela fé, por rezas, benzeduras, passes ou exorcismos? Aqui estamos diante de um filão de fatos centrais para a antropologia do corpo, que Lévi-Strauss (1967) viria mais tarde a desenvolver em dois artigos magistrais, ‘O feiticeiro e sua magia’ e ‘A eficácia simbólica’, ambos publicados em 1949.

Incursionando muito mais profundamente pelos caminhos que Mauss havia desbravado, nesses trabalhos as oposições místico/racional, orgânico/psíquico, normal/patológico, afetivo/intelectual e indivíduo/sociedade são radicalmente relativizadas. E, em lugar das contradições que a Escola Sociológica Francesa sempre considerou difíceis de conciliar, entre os pólos dessas oposições emergem agora mediações e complementaridades. Essa foi uma façanha teórica da qual a antropologia do corpo é visceralmente devedora e cuja importância, mesmo meio século após a publicação dos trabalhos mencionados, não é possível aquilatar com inteira justiça.

Normalmente as doenças são superadas pela ação do próprio organismo. Mas, além disso, pela via da análise acurada de alguns casos específicos de tratamentos xamanísticos, Lévi-Strauss considera que feiticeiros, xamãs, médicos, psicanalistas e terapeutas de todo gênero geralmente não estão completamente desprovidos de conhecimentos objetivos e de técnicas experimentais. Sustenta também que todos os curadores proferem mitos e praticam rituais, quer estes se alimentem dos poderes de divindades, espíritos ou forças cósmicas, quer se nutram da mística do poder da ciência, da tecnologia ou da racionalidade. Dessas crenças participam não apenas os doentes, mas também as comunidades de que doentes e terapeutas fazem parte. A densidade significacional da doença e a eficácia simbólica do tratamento se insinuam, por conseguinte, no interior de todo processo de cura: no xamanismo como na medicina científica, misticismo e racionalidade se combinam para constituir, juntos, elementos ao mesmo tempo imanentes e transcendentos dos procedimentos de superação da doença.

Foi bem antes desses trabalhos, em 1936, com a publicação de ‘As técnicas corporais’ (Mauss, 1974), que se pôde finalmente dizer que a Escola tomou o corpo como objeto específico e direto de estudo cultural. Nesse texto, uma comunicação que havia feito à Sociedade de Psicologia em 1934, Mauss de certo modo formalizou a fundação da antropologia do corpo, ao expressar seu inconformismo com o fato de que os fenômenos associados à corporeidade humana persistissem sendo relegados à rubrica “diversos”. Afirmou que não mais seria aceitável que tais fatos continuassem sendo desprezados e que as ocorrências deles persistissem não sendo agrupadas de modo sistemático. Para Mauss, não mais seria admissível que os fenômenos corporais continuassem sendo vistos como formadores de um domínio mal partilhado, como um terreno cientificamente baldio, em que reinasse a ignorância. Recusou com veemência essa situação de abandono dos fatos sociais do corpo, que lhe parecia uma verdadeira “abominação” (Mauss, 1974:212).

Apoiando-se sobretudo em experiências e observações pessoais, Mauss se dispõe a expor uma parte de seu ensino, que “não é encontrada em outros lugares”, e a formular uma “teoria ‘da’ técnica corporal a partir (...) de uma descrição pura e simples ‘das’ técnicas corporais” (Mauss, 1974:211). Com esse propósito, o artigo é essencialmente a pintura de uma ampla paisagem em que despontam costumes corporais contrastantes com aqueles que em geral observariam os seus ouvintes franceses. Uma estratégia de convencimento, talvez. De qualquer forma, a um antropólogo de hoje não deixa de causar admiração que em 1936 fatos desse gênero ainda constituíssem novidade até mesmo em ambiente científico, como o constituído pelos ouvintes de Mauss. Mas, até que ponto já seriam familiares, hoje, a leigos em antropologia e mesmo a cientistas em geral?

Mauss observa como variam as técnicas de nadar entre gerações de franceses e como essas são distintas da dos polinésios. Registra as dificuldades que os ingleses apresentam para cavar com as pás dos franceses, pois essas lhes exigiam um giro inabitual da mão. Detém-se nos diversos estilos de marcha militar de acordo com os vários exércitos europeus e aponta como são diversificadas as maneiras de cada um dar a meia-volta. Destaca

como o olhar fixo para alguém pode ser expressão de descortesia na vida corrente, mas é gesto cortês e obrigatório na vida militar. Aprecia os incontáveis modos de correr, de andar e de permanecer em pé, que não são absolutamente os mesmos segundo as culturas. Realça como é possível diferenciar uma criança inglesa de uma francesa pela simples posição dos cotovelos e das mãos enquanto comem. Também não é o mesmo o controle corporal a que meninos e meninas devem se habituar. Evoca as diferentes maneiras de dormir (com ou sem travesseiro, em camas, em bancos, em redes, em esteiras, em pé, a cavalo), os modos de descansar (em pé, sobre uma só perna, sentado, acorçado etc.), as técnicas de parto (em pé, deitada sobre as costas, acorçada, de quatro, na água, por exemplo). Os diversos jeitos de carregar as crianças, os desmames, as ginásticas, os modos de respirar, e assim por diante.

Seria possível ir muito além nesse inventário panorâmico que Mauss apenas esboçou. E lembrar que segundo as culturas não são as mesmas as gesticulações, as expressões faciais, as posturas corporais, as proibições de tocar esses ou aqueles pontos do corpo. Variam as distâncias corporais que devem ser guardadas entre as pessoas, variam também os ritmos e os movimentos das diversas partes de seus corpos. Divergem as utilizações práticas dos produtos e componentes do corpo, como a saliva para colar selos, para definir a direção do vento ou para verificar vazamento de ar, os dedos dos pés como auxiliares na tecelagem, as orelhas para segurar pequenos objetos etc. Poderíamos recordar igualmente que é necessário aprender coisas aparentemente tão simples como cuspir, gargarejar, engolir comprimidos, beber cafezinho sem queimar a boca...

Mas o inventário seria incrivelmente detalhado, além de rigorosamente interminável. Mauss propôs a noção de “técnicas corporais” para fugir ao enquadramento desses fatos na categoria “diversos” em que eles são, quando muito, apenas descritos mas nunca organizados. Por “técnica”, entendia a “maneira pela qual os homens e as sociedades sabem servir-se de seus corpos” (Mauss, 1974:211). A técnica, segundo Mauss, é um ato tradicional eficaz, “que não difere do ato mágico, religioso ou simbólico” (Mauss, 1974:217). Haveria técnicas particulares de andar, nadar, correr, dançar, comer, descansar, dormir, parir, copular...

Assim o corpo entraria no domínio da história, da sociologia e da antropologia: “Não há técnica e tampouco transmissão se não há tradição. É nisso que o homem se distingue sobretudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral” (Mauss, 1974:217). Como toda técnica, os usos do corpo são aprendidos: “Em todos esses elementos da arte de utilizar o corpo humano, os fatos de *educação* dominam” (Mauss, 1974:215). Por conseguinte, para Mauss os fenômenos corporais não mais serão exclusivos da biologia ou da psicologia: uma visão clara deles exigirá uma tripla, em vez de única, consideração, seja ela fisiológica, psicológica ou sociológica: “É o tríplice ponto de vista, o do ‘homem total’, que é necessário” (Mauss, 1974:215).

## HOJE

Hoje em dia existe uma já considerável bibliografia antropológica, histórica e sociológica incidindo diretamente sobre o corpo como fenômeno cultural. Isso talvez explique a admiração a que me referi anteriormente, que penso experimentar um antropólogo de nosso tempo sobre ter constituído novidade para os ouvintes de Mauss, nos anos 30, a dimensão cultural da corporeidade. Com efeito, alguns conhecimentos, objeto de discussão acirrada entre especialistas de variadas disciplinas, e que empenharam as melhores energias da Escola Sociológica Francesa, parecem em nossos dias bastante esclarecidos e assentados. Pela mesma razão, descontando o desconhecimento empírico de aspectos específicos das dimensões culturais do corpo – que ainda é amplo e que em muitos pontos constitui desafio a superar –, talvez se possa afirmar que as polêmicas remanescentes se devem na atualidade menos a questões de ordem teórica que a razões de natureza corporativa entre as especialidades científicas envolvidas.

Alguns desses conhecimentos relativos à antropologia do corpo foram estabelecidos de modo tão cristalino, que podem inclusive ser enunciados de maneira inequívoca e categórica. Em primeiro lugar, como a Escola Sociológica Francesa nos ensinou, o corpo humano é muito menos biológico do que se pensava. Em segundo lugar, também pudemos aprender que o corpo humano é muito menos individual do que costuma postular o pensamento influenciado pela visão de mundo de nossa cultura individualista. Sabemos hoje claramente que o procedimento tradicional de retirar um corpo de seu ambiente de coexistência, interná-lo em um laboratório, submetê-lo a dissecações e vivisseccões, pensando que com isso se possa surpreender, no íntimo dessa interioridade, aquilo que faz desse corpo algo vívido – como se a vida fosse propriedade privada do organismo individual – dista muito de ser satisfatório para o entendimento de animais, de plantas e até de microrganismos. Com muitíssimo menor razão podemos continuar a admiti-lo como procedimento que pretenda conhecer o corpo humano.

Sabemos hoje, com toda tranqüilidade, em terceiro lugar, que o corpo humano é socialmente construído. Assim, poderíamos meditar, por exemplo, sobre o significado antropológico do fato de que alguns meninos selvagens, que haviam sobrevivido convivendo com animais até terem sido reencontrados, além de beberem água por lambidas e de farejarem os alimentos não apresentavam postura ereta e se locomoviam sobre os quatro membros, talvez imitando seus companheiros (Malson, 1964). Quer dizer: algo tão fundamental e característico, algo tão ‘natural’ ao homem, algo tão presente nos manuais de antropologia física, como a posição ereta e o andar bípede, não resulta apenas de uma natureza humana biologicamente dada, mas também de uma construção social. É obra da presença de outrem e de seu estímulo.

Quarto ponto: sendo em grande medida uma construção social, o corpo humano apresenta as características dos fenômenos culturais. Principalmente, ele é relativo: varia entre as sociedades e, dentro de cada uma delas, segundo os grupos, segundo os indivíduos, segundo os contextos e de acordo com os vários momentos das biografias. Também é histórico: não é o mesmo segundo os diferentes tempos de indivíduos, grupos e sociedades. Quinto ponto: como



queria a Escola, as sociedades constroem os corpos. Mas, como sabemos principalmente depois da publicação de *Vigiar e Punir*, de Michel Foucault (1975), no início dos anos 70, a recíproca é verdadeira – pois uma sociedade se faz fazendo os corpos em que existe. Mais radicalmente, talvez fosse mesmo possível afirmar que os corpos de seus membros constituem a única materialidade efetiva de qualquer sociedade. Ela só existiria nos corpos em que adquire vida: em músculos, fibras, tendões, nervos, neurônios, sensibilidades, resistências, habilidades, desejos, temores...

Também é possível registrar em nossos dias um considerável progresso das dimensões que poderíamos considerar ‘aplicadas’ da antropologia do corpo – dimensões que alguns preferem designar como antropologia ‘médica’, ou ‘da saúde’, entre outras designações disciplinares quase sempre problemáticas. Há muito tempo os antropólogos sabem que as medicinas variam de sociedade para sociedade. Assim, por exemplo, está bastante assentado que as culturas chinesa e indiana, o Ocidente contemporâneo e o medieval, bem como as sociedades tribais espalhadas pelos continentes, dispõem de suas próprias medicinas e de suas respectivas concepções e técnicas terapêuticas. Também está bastante estabelecido que as diferentes medicinas apresentam interpretações próprias do corpo e das doenças, colocando em ação técnicas e terapêuticas muito específicas, casos em que se encaixam a homeopatia, a alopatia, a osteopatia, a quiroprática, a acupuntura...

Igualmente se reconhece que essas medicinas e terapêuticas em geral apresentam razoável eficácia. Sem isso dificilmente elas conseguiriam se manter por longo tempo. A observação das doenças e dos tratamentos, que os diferentes povos com frequência vêm realizando durante séculos ou milênios, bem como os intercâmbios de experiências que as culturas continuamente mantêm, propiciam que as sabedorias médicas quase nunca estejam completamente desprovidas de conhecimentos objetivos. Contudo, é muito importante observar – e isto também está razoavelmente aceito hoje em dia – que nenhum saber médico é constituído apenas por conhecimentos autônomos e objetivos.

Entenda-se bem esse último ponto. Além de expressarem as concepções, experiências e observações específicas relacionadas à saúde, às doenças e aos tratamentos vigorantes em uma sociedade determinada, as medicinas também traduzem inevitavelmente, em cada cultura particular, os princípios e crenças morais, políticos e cosmológicos que presidem os demais domínios da experiência nessa sociedade. Em outras palavras, em vez de saber autônomo, objetivo e neutro, em vez de pura prática, toda terapêutica é também dispositivo de transformação de doenças em narrativas nas quais elas, as doenças, adquirem sentido. Por conseguinte, toda medicina ao mesmo tempo absorve e irradia religião, moral, política, parentesco, economia, sistema jurídico... E esses fatores ‘exteriores’ se tornam dramaticamente evidentes, sobretudo nas situações de carência de recursos, em que seja imprescindível definir prioridades.

É preciso lembrar, porém, que essa característica em nada diminui a eficácia das várias medicinas. Como vimos, a eficiência de qualquer terapêutica depende em grande parte exatamente de suas dimensões simbólicas. Pensemos, a propósito, na capacidade curativa dos place-

bos, isto é, no poder dessas substâncias em si mesmas desprovidas de qualquer capacidade de ação terapêutica. Apesar disso, os estudos têm revelado uma efetividade paradoxal e muito mais do que surpreendente desses ‘remédios’ (Le Breton, 1995). Esse sucesso apenas coloca em evidência a importância das dimensões mítica e ritual do terapeuta que os recomenda, assim como as da autoridade que o legitima. Os placebos também evidenciam a relevância de conhecer as expectativas de comportamento que os clientes nutrem em relação àqueles a quem se confiam. Por conseguinte, em vez de acusativa e preconceituosamente atribuir esses poderes à ignorância dos doentes, não seria muito mais sábio incluir a ação dos placebos na eficácia mágica da própria medicina? E não seria muito mais inteligente retirar disso os frutos que forem ética e tecnicamente possíveis?

Não obstante os progressos da antropologia do corpo, tem sido comum entre leigos e até mesmo entre especialistas de áreas da saúde a pressuposição de que as doenças, porque ‘biológicas’ ou ‘naturais’, sejam aproximadamente as mesmas através das diferentes culturas. A consequência dessa presunção é a crença de que as diferentes medicinas se limitariam a diagnosticar e a tratar – apenas com graus diferenciados de sucesso – doenças que são mais ou menos universais e coincidentes segundo as diferentes populações. Ora, aqui é preciso lembrar que uma das contribuições importantes da difusão do estudo das dimensões culturais do corpo humano foi o crescimento da consciência de que não apenas as medicinas e as formas de tratamento sejam relativas, mas a certeza de que também as doenças e seus diagnósticos são passíveis de variação segundo os tempos e as sociedades.

Com efeito, pelo menos estatisticamente podemos hoje estar razoavelmente seguros de que existem enfermidades bastante características de certas épocas e de grupamentos humanos definidos. Penso, por exemplo, nas mortes mais ou menos rápidas de recém-viúvos e de recém-aposentados no Ocidente contemporâneo. Penso também em certas doenças recorrentes em alguns profissionais, como as afecções de ouvido e a obesidade entre motoristas de caminhão no Brasil. Da mesma maneira, sabe-se que a incidência de determinadas doenças está freqüentemente associada a costumes, a valores, a saberes, a modos de vida, bem como a desconhecimentos específicos por parte de culturas particulares.

Na mesma linha, a freqüência de algumas doenças está ligada às identidades sociais: como as marcas da sífilis e da blenorragia em relação à masculinidade no Brasil tradicional, é preciso muitas vezes exibir determinados traços ‘patológicos’ como signos que permitam a uma pessoa ser socialmente identificada como ‘grávida’, ‘velha’, ‘adolescente’ etc. Outras tantas, para ser socialmente aceito será preciso esconder as marcas de determinadas doenças. Além disso, a incidência específica de tais doenças também costuma estar associada às atitudes existenciais e aos posicionamentos filosóficos de cada sociedade a respeito de o que sejam a natureza, a vida, a morte, a saúde e o bem-estar.

Alguns exemplos tornarão este ponto mais claro. O câncer de pulmão é uma doença muito rara entre os aborígenes australianos; mas os que vivem nas cidades são acometidos por

taxas muito semelhantes às verificáveis no geral das populações urbanas daquele país. Talvez associando-se ao costume de ingerir alimentos defumados, o câncer de estômago é extremamente freqüente no Japão, e o de esôfago bastante peculiar ao Rio Grande do Sul. De modo análogo, provavelmente relacionado com a presença ou deficiência de fibras, de conservantes e de colorantes artificiais na alimentação, o câncer do cólon, relativamente pouco existente na África (até recentemente pelo menos), tornou-se bastante comum nos Estados Unidos. Antes dos Descobrimentos, a cárie, tipicamente européia, associada a determinados costumes, entre eles, como se sabe, o de ingerir elevadas quantidades de açúcar, não era conhecida na América, nem pelos aborígenes australianos.

Que dizer, então, da hipertensão, da obesidade, do estresse, da dependência de drogas químicas sintéticas? Todas derivam diretamente de determinados estilos de vida culturalmente viabilizados. E o que falar da anorexia, tipicamente contemporânea, feminina, urbana e adolescente, fortemente relacionada a certos ideais de estética corporal (que, aliás, já não se limitam mais às mulheres jovens)? E das prisões de ventre crônicas, que podem ter a ver com a escolha dos alimentos, com o uso de conservantes na alimentação, com os tabus em relação à excreção e com o ritmo vertiginoso da vida nas sociedades modernas? As epidemias também estão relacionadas a determinados tipos de organização social: pelo menos do ponto de vista estatístico, são favorecidas por grandes aglomerados populacionais e por contatos sociais densos entre pessoas e populações. Essa é a razão pela qual sociedades de caçadores e coletores nômades, que vivam dispersos, apresentam probabilidade menor de as contrair e de as transmitir ao conjunto de sua população.

A Aids, por exemplo, é tipicamente uma doença de transmissão facilitada pela cultura da globalização. Contudo, do ponto de vista estatístico, ela está ou esteve também associada a certas práticas e costumes muito bem definidos e bastante localizados em segmentos populacionais específicos, tais como o uso de drogas injetáveis, acompanhado de compartilhamento de seringas e de agulhas, a transfusão de sangue e a liberalização das relações sexuais. Seria, aliás, um bom exercício verificar a incidência estatística da Aids em universos sociais culturalmente diferenciados, como, por exemplo, entre as Testemunhas de Jeová, que sabidamente não admitem transfusão de sangue e que costumam ser conservadores no que diz respeito ao consumo de drogas e ao comportamento sexual.

O conhecimento da dimensão cultural da corporeidade humana também tem permitido colocar em pauta alguns valores freqüentemente tidos como inquestionáveis. A higiene, por exemplo, sempre costuma ser apresentada apenas pelos seus lados positivos. Em geral, tende a ser tratada como um valor quase transcendental, desconsiderando-se inclusive o gigantesco aparato de repressão política e psicológica que requereu para se impor historicamente (Vigarello, 1985; Rodrigues, 1995, 2000). Acontece que nem mesmo do ponto de vista estritamente sanitário a higiene pode ser compreendida como um absoluto, dispensando contextualização social.

Uma pequena ilustração desse último ponto: na década de 1950, uma epidemia de poliomielite em Detroit, nos Estados Unidos, atingiu com maior frequência crianças das classes altas, que tinham sido criadas sob rígidos padrões higiênicos; por seu turno, as crianças dos guetos e as negras permaneceram comparativamente inatingidas, por estarem ‘naturalmente’ mais protegidas que as primeiras. É claro que isso se deu antes da descoberta da vacina contra a poliomielite, pois após este evento a coisa se inverteu: os brancos de classe alta foram vacinados, de modo que os negros e os pobres passaram a liderar as estatísticas (Leach, 1967). Outro breve exemplo: o preservativo masculino é quase unanimemente considerado instrumento higiênico e de elevada eficácia para prevenir doenças sexualmente transmitidas, entre elas a infecção por HIV – mas como convencer imensos contingentes populacionais africanos a tratar o esperma, um líquido tão rico em potências e significados para a maioria das culturas africanas, como se fosse um mero dejetivo descartável e, à maneira ocidental, tranqüilamente destinável ao lixo ou à descarga do vaso sanitário?

No mesmo espírito, seria bem possível fazer um diagnóstico parcial da qualidade de vida (e, portanto, também da saúde) de segmentos de uma sociedade a partir desses verdadeiros sintomas sociológicos que são os medicamentos que se consomem. Quem usa analgésicos? Quais são os que adquirem remédios para o fígado? Quem ingere fortificantes, calmantes, estimulantes, digestivos, emagrecedores, antidepressivos? Até que ponto esses medicamentos desempenham um papel político ao tornarem viável um gênero de vida que de outro modo seria insuportável? Os calmantes não nos permitem ficar calmos sem saber que estamos nervosos? Os que tomam analgésico sistematicamente não fariam melhor se mudassem de vida, em vez de continuar sofrendo sem saber que estão sofrendo? Enfim, soluções individuais para problemas em geral coletivos: em que medida os digestivos tornam digeríveis alimentos indigestíveis, os analgésicos transformam em indiferentes rotinas de vida na verdade dolorosas, os calmantes fazem razoáveis ritmos e situações de arrepiar os cabelos? Esses poucos exemplos, entre muitíssimos possíveis, são suficientes para colocar questões muito sérias e muito ‘aplicadas’ sobre o que são ou o que devem ser saúde, tratamento e cura.

Correndo o risco de um certo exagero, poderíamos ir um pouco adiante no raciocínio e levantar a hipótese de que os fatores culturais não apenas ‘influenciam’ doenças, como uma espécie de ‘variável ambiental’. Em muitos casos, principalmente associados às guerras, às violências e às injustiças sociais, pode-se mesmo falar de uma óbvia, verdadeira e proposital produção coletiva delas. Mas há casos menos perceptíveis a olho nu. É certamente o de certas moléstias degenerativas, que são possibilitadas por uma cultura que descobriu meios de prolongar a vida individual média muito além do que a história já havia conhecido. Talvez seja igualmente a situação de doenças favorecidas por estereótipos e por idéias preconcebidas a respeito dos idosos e da velhice. Pode ser também o caso de certas modalidades de impotência sexual masculina, associadas a ansiedades geradas pelo medo do fracasso diante de quase olímpicas expectativas culturais de desempenho sexual.

De modo semelhante poderiam ser assim consideradas as ‘dificuldades’ relativas à adolescência. Esta é uma categoria de fase de vida desconhecida em tantas e tantas culturas e mesmo no Ocidente até os finais do século XIX (Ariès, 1981). Como se sabe pelo menos desde os trabalhos de Ruth Benedict e Margaret Mead, em muitas sociedades, por meio de ritos bem específicos e localizados, os jovens são diretamente promovidos à vida adulta, com os direitos e os deveres bastante definidos que se esperam dessa condição. Se existe, a famosa ‘explosão hormonal’, com que atualmente se procura entre nós biologizar e naturalizar a adolescência, encontra nessas sociedades canalizações culturais bastante diferenciadas das que escolhemos em nossa sociedade. A propósito, até meados do século XX, passar direto para a vida adulta não era o destino socialmente aceito e um ideal almejado por muitas mulheres brasileiras nas cidades e nos campos (Freyre, 1977, 1985), que se transformavam em esposas e mães muitas vezes antes de completarem os 15 anos?

Talvez esse seja também o caso de certas enfermidades pouco conhecidas ou escassamente mencionadas na literatura sobre doenças em outras épocas e culturas. Por exemplo, o enjôo matinal na gravidez é desconhecido das mulheres arapesh, como Margaret Mead (1969) observou. Espelho sobre se não seria assim com a tensão pré-menstrual (TPM), pouco mencionada na literatura médica ocidental até apenas poucas décadas atrás, provavelmente por ter sido menos freqüente. Como se sabe, as mulheres passavam longos períodos de suas vidas gestando e amamentando. Certamente isso se devia em parte à impossibilidade de evitar gravidez com o uso de contraceptivos eficazes. Mas principalmente resultava de estímulos culturais muito potentes para que as proles fossem numerosas (freqüentemente superiores à dezena). Havia talvez pouca oportunidade para grande incidência de TPM: as mulheres, quase sempre grávidas ou amamentando, talvez menstruassem menos. Na mesma direção, e dando asas à imaginação, caberia conjecturar sobre se a menopausa não faria parte desse mesmo quadro, em uma sociedade na qual a valorização da extensão da vida torna a existência individual cada vez mais longa. Com efeito, onde o culto da vida extensa não existe, ou onde não pode ser culturalmente viabilizado, há razoável probabilidade de que a vida da maioria das mulheres se esgote antes mesmo que tenham esgotado os seus óvulos.

Em que medida, para continuar nossos exemplos, a conhecida ‘dor do parto’ seria também função de fatores culturais? Em algumas culturas são os maridos que observam resguardo quando da gravidez ou do parto de suas esposas. Estará a dor associada a técnicas obstétricas praticadas por determinada cultura (posição deitada, relativamente contrária à gravidade)? Ou à experiência específica da mulher (primeiro, ou sétimo filho)? Ao gênero predominante de vida, que tem a ver com a força muscular e a resistência física (burocrata, camponesa, atleta...)? A determinadas implicações mitológicas (“Parirás com dor!”)? A certas dramatizações apresentadas como modelos pelos meios de comunicação de massa? Ou, ainda, ao sentido atribuído por uma cultura à dor em geral ou à dor de parto em particular – sentido que algumas vezes pode fazer toda a diferença entre sofrimento e prazer?

Embora este não seja ainda um ponto plenamente consagrado, estamos em vias de poder sustentar que para um conhecimento mais efetivo das doenças, dos sofrimentos e dos tratamen-

tos torna-se cada vez mais impositiva a consideração de hipóteses sobre suas possíveis dimensões simbólicas e comportamentais. Essa consideração é particularmente relevante quando estão em jogo enfermidades de elevada incidência estatística em determinada população. Penso, como exemplo – mas eles poderiam ser tantos! –, nos cânceres de próstata e de mamas em nossas sociedades atuais: além dos tabus que dificultam o diagnóstico precoce, que hábitos (sexuais, alimentares, de rotinas de vida, de consumo etc.) podem estar lhes fazendo companhia?

Enfim, os trabalhos nessa direção ‘aplicada’ devem prosseguir e devem continuar os esforços dos profissionais para operacionalizar os conhecimentos concernentes à relação entre cultura e saúde. Só teremos benefícios a receber se esses estudos se diversificarem por múltiplos caminhos empíricos, tematizando conexões sempre novas entre fatores culturais, doenças e tratamentos. Mas o pragmatismo deve ser matizado pelo fato de que a antropologia do corpo nos ensina que não há saúde em si, passível de definição normativa, e que talvez valha a pena levar sempre em consideração a hipótese de que a experiência da doença, como Nietzsche (1950) observou, possa ter o seu lado saudável e talvez mesmo indispensável do ponto de vista antropológico. Em síntese – e sobretudo –, a esta altura dos conhecimentos da antropologia do corpo, pode-se tranquilamente afirmar que não basta estudar apenas o aspecto laboratorial das enfermidades e que não é satisfatório compreender delas somente aquilo que é possível perceber por meio do microscópio.

## AMANHÃ?

Há ainda muito espaço para o alargamento horizontal e empírico dos estudos de antropologia do corpo. Mas encontramos hoje um desafio talvez maior, que é o de verticalizar a reflexão sobre o que seja o corpo humano. Trata-se de aproveitar todos os dados e todos os conhecimentos que vieram sendo acumulados ao longo da história dessa especialidade, para recolocar, agora, porém, em bases certamente muito mais sólidas e com novos instrumentos, algumas indagações literalmente fundamentais e constitutivas da reflexão neste campo. A essas perguntas, naturalmente, talvez venham corresponder respostas bastante distintas das que foram possíveis nos tempos primordiais e heróicos dos fundadores dos estudos antropológicos sobre o corpo.

Por exemplo, o que é uma vida humana? Que diferença existe entre a vida de um ser humano e a de uma planta ou de um animal? Nestes últimos, como no homem, existe algo como uma força, um *élan* que os impulsiona a viver. Neles há o que faz os galhos se estenderem, os corações baterem, os neurônios se conectarem, os olhos enxergarem, os pulmões inspirarem e expirarem... Aquilo, enfim, que leva animais e plantas a crescer e a encontrar seus destinos. E isso, de certa forma, independentemente de suas vontades; talvez, às vezes, mesmo contra suas vontades. Essa ‘força’ é o que constitui qualquer vida, botânica ou zoológica. E a humana, na medida em que o homem também é um animal.

Entretanto, somente essa dimensão de existência biológica é de todo insuficiente para explicar a vida humana, em seu sentido propriamente antropológico. A vida de um ho-

mem não é apenas impulsionada por uma força ou *élan* vital. Não é somente um impositivo biológico. Ela é a vida do único ser consciente de ser mortal, do único ente comprovadamente capaz de se matar, do único corpo habilitado a se extinguir pela própria vontade. A vida humana é a de um existente que sempre tem as suas razões muito especificamente humanas para viver ou para deixar de viver. E o que a antropologia ensina é que essas razões residem exatamente naquilo que o raciocínio puramente biológico consideraria acessório, superficial ou mesmo frívolo: na dança, na música, na fala, nos mitos, nos rituais, nos sistemas de parentesco... Razões encontráveis, em suma, em tudo aquilo que só existe entre os seres humanos. Por conseguinte, compreender a vida humana em sentido vertical significa incorporar na reflexão esses elementos 'fúteis', mas especificamente humanos. Significa entender que a vida humana tem suas razões (amor, ódio, honra, vergonha, orgulho etc.) que a biologia desconhece.

No meu entender, a antropologia gira em torno de uma questão ao mesmo tempo central e geral. E essa questão é o desafio de compreender como os seres humanos são simultaneamente animais e algo diferente de animais. Essa indagação geral se materializa, no caso específico da antropologia do corpo, em saber como os homens têm uma vida e um corpo animais, porém diferentes de vidas e de corpos de animais. Um corpo animal, que pulsa, que transpira, que se reproduz, que se alimenta, que elimina... mas que no mesmo ato não transpira como um animal, não se reproduz da mesma forma, não se alimenta de modo igual, não elimina de maneira semelhante. Um corpo animal – todavia, sempre adornado, vestido, treinado, medicalizado. Um corpo objeto de intervenções rituais que culturalizam o biológico, ao mesmo tempo que biologizam e muitas vezes visceralizam o cultural.

### ALGUMAS BREVES ILUSTRAÇÕES

O humano é um corpo que se alimenta, como o de todo animal. Mas, de alimentação onívora, os homens são capazes de devorar tudo o que seja quimicamente definível como alimento, não estando biologicamente obrigados a consumir esta ou aquela comida. Essa é a razão pela qual os esquimós são quase exclusivamente carnívoros; os hindus, vegetarianos e os aborígenes australianos escolhem abastecer-se de proteínas ingerindo insetos. Por isso também, sendo capazes de colocar para dentro de si até mesmo o que poderia ser definido como o exato contrário de alimento (fumaças, tóxicos e venenos, por exemplo), algumas vezes os seres humanos 'alimentam-se' daquilo que de modo algum poderia caber na definição química de alimento. Nem mesmo um mamífero se pode garantir que os homens estejam biologicamente determinados a ser, pois há culturas em que o leite humano é rigorosamente negado aos bebês. Enquanto isso, em outras, como a nossa (na qual seria melhor dizer que os bebês sejam 'mamadeiríferos'), realizam-se campanhas de esclarecimento público com a finalidade de que as mães amamentem seus filhos. Aprendemos, assim, com a alimentação, que os humanos são dotados de corpos destinados a variar de cultura para cultura, de corpos constituídos para diferir. Aprendemos também que, muito além de químico, o alimento

incorpora valor de símbolo. E compreendemos por que é possível que cada homem retire prazer gastronômico de alimentos que, do ponto de vista de outros, seriam tidos como os mais estapafúrdios e mesmo como inimagináveis.

Como o de muitos animais, o humano é um corpo que tem relações sexuais. Contudo, não está biologicamente restrito a copular com 'x' ou com 'y'. Não lhe está organicamente determinado obedecer ou transgredir proibições de incesto. A biologia não lhe impõe cópulas em tal ou qual momento dos ciclos de fertilidade, na gravidez ou fora dela, por prazer ou por obrigação, de modo freqüente ou escasso, com esta ou com aquela finalidade, estimulando este ou aquele ponto erógeno. Segundo as sociedades, o sexo pode ser praticado a sós, com um ou vários parceiros, com animais, com pessoas de outro ou do mesmo sexo, nesta ou naquela posição... De modo análogo ao que acabamos de ver a propósito da alimentação, entre os humanos o sexo passa a ser imediata e simultaneamente significação: transforma-se em conformismo, desvio, imaginação, padrão estético, aliança entre grupos, gesto religioso, obrigação moral, e assim por diante. De novo encontramos aqui um terreno corporal propício à diferença, um campo fértil para que cada cultura faça as suas opções e plante a árvore de sua sexualidade própria. Essa sexualidade, ao contrário do que se polemizava acaloradamente algumas décadas atrás, não pode mais ser considerada nem como apenas biológica, nem como somente cultural.

Desde sempre os antropólogos biológicos estiveram preocupados em descrever este ser comparativamente livre das determinações do ambiente, que é o humano. Viver nas temperaturas mais elevadas ou nas mais geladas, nas florestas, nos desertos, nas montanhas ou nos vales, no mar e até no espaço extraterrestre... Nenhum ser é capaz de tanto. Mas, para os propósitos da antropologia do corpo, é necessário que caminhemos bem além da perspectiva adaptacional, que sempre prevaleceu na reflexão da antropologia física sobre este assunto. Mais ainda: também é preciso forçar os limites comparativamente muito mais ousados da antropologia cultural, que quase sempre sustentou que os homens 'inventam' seus ambientes. Ambos os pontos de vista são válidos, sem dúvida, em seus níveis específicos. Entretanto, para a constituição plena da antropologia do corpo é necessário compreender – e levar até suas conseqüências últimas – que, muito mais do que seus ambientes, o que os homens 'criam' na verdade são os seus próprios corpos.

Os homens inventam seus corpos, esses híbridos construídos com adornos e com próteses, com disciplinas e com treinamentos, com automatismos adaptados aos mobiliários, às ferramentas e às máquinas, com prazeres e sofrimentos corporais físicos, simbólicos e imaginários. Inventam-no porque o humano é o corpo de um ser votado à diversidade, de um ente destinado a diferir inclusive de si mesmo. Portanto, é necessário aos antropólogos, físicos ou culturais, enfrentar o desafio de incluir na reflexão sobre o corpo esses princípios de variabilidade e de adaptabilidade radicais – princípios que, aliás, não são senão casos particulares do próprio princípio geral da diversidade. Isso significa que é preciso correr o risco de relativizar inclusive a própria biologia humana, para compreender como o corpo deste animal da cultura



é dotado de uma natureza especial: nele, qualquer detalhe biológico pode se ver imediatamente envolvido por convenções simbólicas, com todas as conseqüências jurídicas, políticas ou éticas que isto acarreta.

Seria igualmente relevante, por outro lado, que os antropólogos culturais, especialmente quando tratassem do corpo, se lembrassem de que em muitos casos é possível e mesmo necessário colocar em mais enfática evidência a concretude às vezes esquecida da cultura, indo além das ‘representações’ e dando alguns passos na direção do biológico. Assim, por exemplo, quando se diz que os indivíduos da nossa cultura têm nojo da maioria das secreções corporais, não se está referindo apenas ao que ‘pensam’ sobre os produtos do corpo, mas também a automatismos, a reflexos, a hormônios, a tensões musculares, a estados nervosos, a movimentos de vísceras, a humores... Quando se diz que os suyá (Seeger, 1980) acreditam que a doença e o tratamento envolvam os parentes próximos, de mesma ‘substância’, certamente não se está falando apenas de uma teoria abstrata, mas também da própria evolução das doenças e das condições de eficácia dos procedimentos terapêuticos. Em vez de uma barra separando a natureza da cultura, seria importante pesquisar em cada experiência corporal os gradientes contínuos, diferenciados e inúmeros que estão a amalgamar a globalidade da experiência humana, que é ao mesmo tempo simbólica e biológica.

Quando se diz que os arapesh (Mead, 1969) consideram atraentes mulheres com seios grandes e caídos, alegando que são superiores às ainda demasiado crianças, que os têm duros e levantados, é preciso entender que eles não apenas ‘pensam’ isso, mas também que todo um conjunto de tabus, de sentimentos, de sensações e de sensibilidades está associado a esse pensamento. Eles efetivamente sentem a mulher mais velha como mais atraente. Os praticantes de candomblé que “viram no santo” não apenas possuem crenças específicas sobre suas relações com os orixás, não somente as ‘representam’, mas as experimentam e vivenciam de maneira intensamente corporal. Entre os homens de algumas culturas, muitos não se limitam a pensar que uma mulher de nádegas acentuadas seja particularmente atraente: experimentam isso – e de tal maneira que todo um conjunto de movimentos e de automatismos dos olhos, do pescoço e da cabeça imediatamente se põe a funcionar. Portanto, muitas vezes não se trata apenas de ‘representação’ social, de ‘concepções’, de ‘visões de mundo’, de idéias mais ou menos intangíveis, voláteis e imateriais. As representações do corpo – principalmente – não se limitam a ser apenas acontecimentos intelectuais: com freqüência são violentamente viscerais e não raro se traduzem em entusiasmos, em medos, em prazeres, em rancores, em sensibilidades... É sempre necessário saber como ecoam e reverberam na carne.

Contra o etnocêntrico dualismo cartesiano de nossa herança intelectual, nunca nos esqueçamos de que ‘biológico’ e ‘cultural’ são apenas conceitos. O corpo humano não tem dois lados – um fixo e biológico, outro variável e cultural – mas apenas um. Conseqüentemente, a cada cultura corresponde uma corporeidade própria. A antropologia do corpo precisaria ser tão radicalmente relativizadora que incitasse à relativização da própria biologia humana. Apenas ilusoriamente se pode continuar considerando que morfológica, anatômica ou fisiologicamen-

te os órgãos humanos sejam universalmente os mesmos, pois ‘naturais’: porque os ascos e os prazeres são diversos, as resistências à dor são diferentes, as sensibilidades estéticas não se repetem, as doenças variam... E os órgãos respondem a essas variações, ao mesmo tempo que as tornam possíveis.

A natureza humana não é ‘natural’. De cultura para cultura, dor e prazer podem simplesmente se inverter. Como Bruno Latour (1994:104) sugeriu, para entender a corporeidade humana seria necessário passar “do relativismo cultural ao relativismo natural”. Existiria, então, em cada sociedade uma ‘natureza-cultura’ própria: uma confluência singular, um hibridismo particular, que não se repete em outra sociedade. Essa natureza-cultura talvez pudesse ser mais bem compreendida como análoga à fita de Moebius: nesta, uma torção em uma das pontas antes de colá-la à outra faz com que a oposição entre interior e exterior desapareça e que a fita não tenha mais lados, podendo ser descrita como dotada de um interior-exterior.

Sem repetir os erros – cujos perigos estão sempre à espreita – de um reducionismo biológico determinista, talvez fosse estratégico para a antropologia do corpo desenvolver estudos que tentassem aprender em novíssimas bases com as rupturas e continuidades presentes naqueles aspectos da vida humana que encontram correspondência aparente em outros animais: alimentação, limpeza, menstruação, sono, acasalamento, aleitamento, ritualização, cuidado com os pequenos etc. Talvez seja uma boa inspiração retornar ao conselho de Marcel Mauss e desenvolver os métodos de estudar com cuidado aqueles fatos em que a natureza biológica encontra bem diretamente a natureza social do homem, em que o individual e o coletivo se interpenetram e em que, como Durkheim costumava repetir, os homens vibram em conjunto, contagiam-se e entram em efervescência coletiva: em mulheres que nunca conceberam, mas que produzem leite quando se dispõem a amamentar filhos de outras; na tendência das que vivem em estreita proximidade física a menstruar mais ou menos simultaneamente; no orgasmo, que depende estreitamente de crenças específicas sobre a sexualidade; nas cócegas, que não podem ser provocadas por alguém em si mesmo; na lágrima, no choro, no riso, no sorriso e na gargalhada, que são manifestações corporais suscitadas pela combinação de idéias muito sutilmente particulares; nos placebos, que não raro realizam curas surpreendentes e extraordinárias; na dor, que às vezes se converte em prazer pela ação de reinterpretar simbólicas e de recompensas culturais; nos membros fantasmas dos amputados, que por um tempo continuam a se fazer presentes mesmo não existindo mais; no transe, que depende da presença de certas idéias muito definidas sobre o sagrado; nos alucinógenos, que fazem se enevoarem as fronteiras entre percepção e imaginário; nas mortes, nas doenças, nos tratamentos e nas curas vudus; na música, cujos ritmos são simultaneamente viscerais e intelectuais; em algumas expressões corporais de emoções, que parecem ser universais em crianças muito pequenas e que progressivamente vão se particularizando nos adultos; no aparente contágio dos bocejos em público; no paladar, no nojo, na vergonha, no medo, na dança, na hipnose, no humor, no sonho...

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARIÈS, P. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.
- BOAS, F. *The Mind of Primitive Man*. New York: The MacMilland Company, 1963.
- BOAS, F. Changes in bodily form of descendants of immigrants. In: MONTAGU, A. (Org.) *Frontiers of Anthropology*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1974.
- CANNON, W. Voodoo death. In: MONTAGU, A. (Org.) *Frontiers of Anthropology*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1974.
- DURKHEIM, E. *El Suicidio*. Buenos Aires: Schapire, 1971.
- FOUCAULT, M. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 1975.
- FREYRE, G. *Casa-grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.
- FREYRE, G. *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1985.
- HERTZ, R. *Sociologie Religieuse et Folklore*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- HERTZ, R. A preeminência da mão direita: estudo sobre a polaridade religiosa. *Religião e Sociedade*, 6:99-128, nov. 1980.
- LATOURETTE, B. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LEACH, R. *Socioeconomic Status, Race and Poliomyelitis in Detroit, Michigan: a sociological analysis*, 1967. MA Thesis, Detroit: Wayne State University.
- LE BRETON, D. *Anthropologie de la Douleur*. Paris: Métailié, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- MALSON, L. *Les Enfants Sauvages*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1964.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974. vol. 2.
- MAUSS, M. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- MEAD, M. *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- NIETZSCHE, F. *Le Gai Savoir*. Paris: Gallimard, 1950.
- RODRIGUES, J. C. *Higiene e Ilusão*. Rio de Janeiro: Nau, 1995.
- RODRIGUES, J. C. *O Corpo na História*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000.
- SEEGER, A. *Os Índios e Nós*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- VIGARELLO, G. *Le Propre et le Sale*. Paris: Seuil, 1985.