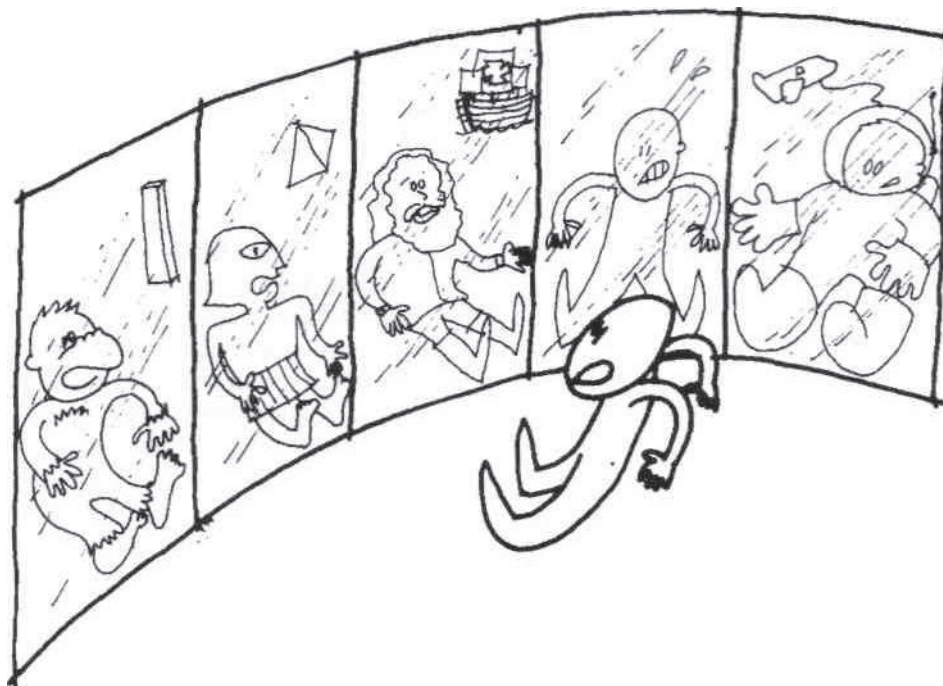


# A evolução do homem e das mentalidades

uma perspectiva através do corpo

Rui Proença Garcia\*



Ao longo dos tempos o corpo foi entendido de forma diferenciada e valorizado de acordo com os códigos culturais vigentes. Sendo como é, um produto da biologia e da cultura, o corpo retrata com fidelidade a sociedade a que pertence. Embora entendamos que não é possível olhar para o corpo numa perspectiva diacrónica admitimos que através da forma corporal se possa aspirar a uma história da evolução do homem e das mentalidades. Ler no corpo a sociedade é, assim, o propósito deste trabalho e o corpo torna-se legível porque se encontra submetido a uma cultura.

O reencontro do homem com o seu corpo é talvez uma das características mais marcantes do tempo atual. A afetividade, o prazer e o culto do corpo são, nas palavras de Gervilla (1993), reconhecidamente valorizados. O corpo não é mais aquela "entidade obscura" de que falava Santo Agostinho mas a sede da nossa existência.

A redescoberta do corpo é o corolário da evolução da nossa sociedade, onde "a prioridade do conjunto oficial apaga-se em benefício dos interesses e das vontades das partes individuais, os códigos sociais que fixavam o homem às solidariedades de grupo já não podem subsistir" (Lipovetsky, 1989. p. 179). Cada vez mais inde-

pendente em relação às imposições coletivas, o homem atual começa a olhar mais para si, para o seu corpo, transferindo para estes valores que até então lhe seriam um pouco estranhos.

O corpo começou, então, a invocar várias áreas do conhecimento humano para ser cabalmente percebido. Invocou a Filosofia através, por exemplo, de Vergílio Ferreira (Invocação ao meu corpo), José Gil (Metamorfoses do corpo). Invocou a socio-anthropologia pelas palavras de David Le Breton (Anthropologie du Corps et Modernité), de Norbert Elias (p.e., O processo civilizacional), de Anthony Giddens (p.e. Modernidade e identidade pessoal). Apelou à Teologia para dar o seu testemunho, através de Douglas Davies ("Cristianismo", in Ritos de passagem). Invocou áreas de interface de conhecimentos como a Medicina e a Filosofia, através de Pedro Entralgo (El Cuerpo Humano), da História e da Antropologia, na análise de Jorge Crespo (História do corpo), ou da Filosofia e a Antropologia com o discurso de Gilles Lipovetsky (p.e., o Crepúsculo do dever) e desembocou na Pedagogia, onde Jorge Bento tem produzido um discurso admirável (p.e., O outro lado do desporto).

Todas estas diferentes abordagens, que fragmentaram o próprio corpo, possibilitaram que este se mostrasse como uma dimensão constitutiva e expressiva do ser do Homem (Vaz, 1993. v.I), permitindo supor que cada ambiente sócio-cultural, cada civilização, cada religião, cada filosofia, cada estética possui ou possuem os seus corpos, sendo assim possível intentar perspectivar "A evolução do homem e das mentalidades" através do corpo, das suas formas e dos valores nele encerrados.

Ao longo dos séculos o corpo tem sido representado, analisado, discutido, criado e recriado, tem sido alvo de proibições, de tabus. Estabeleceram-se éticas e a não observância de alguns dos seus princípios legitimou a mutilação, a destruição e a cremação de corpos. O corpo, que já tinha sido sede de prazer por excelência, transformou-se unicamente em sede de sofrimento. Na inquisição não bastava só o sofrimento. A tortura até à morte não era ainda suficiente. Havia mesmo a necessidade de fazer desaparecer o próprio corpo. Nem para o corpo desprovido de vida, inca-

paz de "pecar", havia compaixão. Tinha que desaparecer para que nem sequer fosse sepultado. Tinha que ser purificado.

Não bastava o castigo da destruição do corpo vivido, nem mesmo do corpo enquanto entidade orgânica, enquanto totalidade biológica e animal. O corpo, como substância material, como existência física tinha também que ser destruído, desaparecer completamente para que não deixasse qualquer rasto de ignomínia. Esta destruição mostra-nos que, à época e ao contrário daquilo que agora é considerado (p.e., ver Entralgo, 1991), a realidade terrena do homem não se esgotava na morte. Algo transcendia à própria matéria constitutiva do corpo.

Talvez este período histórico, da inquisição, tivesse sido um dos mais importantes relativamente à questão do corpo, o que de alguma forma contraria o sentimento geral acerca desta temática, que considera este período como aquele onde o corpo foi mais esquecido. Repare-se que a inquisição considerava o corpo material como portador de um espírito e que as idéias da pessoa só eram completamente anuladas pela destruição do corpo físico, mesmo já desprovido da sua alma. O corpo físico era, assim, considerado como algo muito importante, assistindo-se através dele à transcendência da matéria. Caso contrário nada justificaria a sua cremação pelo fogo purificador. A morte do "portador" das idéias seria suficiente.

Nesta multiplicidade de verdadeiros usos metafóricos do corpo, criaram-se idiosincrasias identificadoras de épocas, de culturas, de povos e mesmo de lugares. O corpo deixou de ser algo exterior à cultura para se assumir como uma das suas manifestações mais marcantes, dando assim razão ao pensamento de Karl Marx para quem o animal é a sua vida, o homem produz a sua; a começar pelo corpo.

Com o seu uso metafórico o corpo deixou de ser algo exterior à cultura e à sociedade para se assumir como uma das suas manifestações mais marcantes.

Afirmam Bottiroli e Ferraro (1995) que a cultura intervém no corpo dos membros de determinada comunidade através do desenvolvimento de certas atitudes, posturas e proce-

*Com o seu uso metafórico o corpo deixou de ser algo exterior à cultura e à sociedade para se assumir como uma das suas manifestações mais marcantes.*

dimentos, favorecendo assim um uso técnico e instrumental do próprio corpo. Aliás, o uso diferenciado do corpo é, para Mauss (1989), uma forma de reconhecer a sociedade. Diz o autor (p.367) que cada sociedade tem os seus hábitos. Os hábitos do corpo também poderão identificá-la.

Mas, para lá dos hábitos, atitudes ou comportamentos adquiridos por uma aprendizagem, a cultura cria corpos mesmo naquilo que o corpo tem de mais somático. Mais corpo, menos corpo, salientação desta característica ou daquela forma, evidenciam padrões de cultura que importam equacionar. É assim possível "conhecer" a evolução do homem através do uso, do estatuto, da forma, dos hábitos corporais. Mauss (1989) intenta mesmo uma "pequena história" do homem através da marcha.

São muitas as questões e os discursos levantados pelo corpo e mesmo as teorias formuladas a partir deste. Eichberg (1995) demonstra como é que diferentes concepções de corpo, em diferentes países, refletem-se na sociedade. Por exemplo, na Alemanha é possível a divisão do corpo em Körper e em Leib, o que possibilita a noção dicotômica entre corpo como sujeito e corpo como objecto.

Gabriele Klein consegue, através da dança, descortinar dois aspectos fundamentais na linguagem: ter um corpo e ser um corpo, polarizando, desta forma, o corpo instrumental do corpo enquanto sujeito (Klein, 1995).

Michel Foucault, Merleau-Ponty e Goffman, analisaram o corpo como o principal foco de poder. O corpo, sempre o corpo, surge como um elemento central desta tripla conceptualização sobre o poder.

Norbert Elias, numa das suas obras fundamentais, O processo civilizacional, percebe que no decurso desse processo alguns impulsos foram (e são) submetidos a uma regulamentação e a uma transformação por parte do homem, tentando silenciar do corpo a sua linguagem instintiva.

Ler no corpo a sociedade é assim um propósito deste trabalho e o corpo torna-se legível porque se encontra submetido a uma cultura.

## AMAZÔNIA E CORPO

No âmbito de um vasto projeto comum das Universidades do Porto e do Amazonas<sup>2</sup>, temos vindo a estudar sistematicamente alguns povos que habitam a floresta amazônica brasileira. Nesta investigação, para lá da beleza paradisíaca da própria Amazônia, da sua fauna e flora, da percepção in loco da importância ecológica da floresta equatorial, outros centros de interesse aparecem como importantes e passíveis de um olhar e de um questionamento antropológico. Os símbolos, os mitos, os rituais, toda uma vivência de povos que apenas são primitivos por mera convenção ou porque são efetivamente os primeiros, possibilitam um diálogo entre culturas milenares.

Temos total consciência das dificuldades desta empresa, dentro das quais é justo recordar a dificuldade de transpor em linguagem escrita os comportamentos simbólicos dos indígenas. Sabemos que tanto o símbolo como a nossa escrita são formas de linguagem, mas situadas em níveis diferentes. Não é possível traduzir uma linguagem para outra por uma simples operação de tradução, mas é necessário um enorme esforço hermenêutico, esforço esse que nem sempre é conseguido<sup>3</sup>. A tradução do símbolo é acima de tudo uma interpretação. Embora havendo limites para o número de interpretações (ver Eco, 1992), a nossa não é a única possível, estando sempre condicionada ao nosso código cultural.

Estar na Amazônia é ser presente à nossa própria sociogénese. É perceber aquilo que realmente somos, mas sem outras roupagens que a tecnologia deu ou dá, roupagens essas que muitas vezes despem mais o homem da sua essência que o revestem. A técnica quase invariavelmente não faz mais que ocultar ou mascarar a nossa própria identidade, escondendo aquilo que somos, mostrando aquilo que deveríamos ser mas não somos.

Estar com os povos da floresta é perceber a ecologia de uma outra forma.<sup>4</sup> É perceber sem qualquer preconceito a relação entre a vida e a morte.

Estar na floresta é perceber a nossa pequenez, as nossas insuficiências, a falibilidade dos nossos conhecimentos. É compreender a noção de evolução ou de involução do ho-

mem. Enfim, estar na Amazônia é tomar conhecimento daquilo que provavelmente fomos, dos caminhos que percorremos até agora, do reconhecimento de desvios que eventualmente fomos sujeitos.

Naturalmente que a investigação que estamos a efetuar orienta-se para objetivos de um projeto específico das Ciências do Desporto, onde a escolha do património lúdico-ritual e sua interpretação à luz de um quadro conceitual relevante para a Antropologia do Desporto, assume-se como a tarefa mais importante. Porém, é nossa intenção equacionar sempre uma atividade, seja de trabalho, recreativa ou religiosa, pela sua componente cultural, não procedendo a divisões extremamente úteis numa perspectiva didática, mas desprovida de sentidos existenciais.

Nesta perspectiva, aparece o estudo do corpo nas suas variadas manifestações, o seu uso, estatuto, mesmo o ontológico, inserindo-o num determinado código cultural, tentando encontrar bases para estabelecer um fio condutor à evolução humana através das suas representações.

É neste sentido que se pronuncia José Leite de Vasconcelos, na sua *Etnografia portuguesa* (v.1), logo na página primeira, ao afirmar que "até o aspecto físico (modo de andar, gesticular, etc.)" se assume como uma unidade dentro de cada comunidade (Vasconcelos, 1994). Se num dado momento histórico é possível perceber a pluralidade de culturas pelo corpo, também será possível, embora com um esforço bem maior, perceber a história pelas representações corporais.

Na Amazônia, em virtude de se encontrarem dispersas pela floresta grupos étnicos em variados estágios sócio-histórico-culturais, é possível, através de um estudo transversal, estabelecer um primeiro esboço do corpo como um imprint das sociedades ao longo dos tempos.

Se o corpo fosse apenas (e aqui o 'apenas' não é de forma alguma uma idéia pejorativa) uma máquina física, regida por leis mecânicas (quicá imutáveis), tal conceito evolutivo não seria de todo possível. Com efeito, não são essas características mais ou me-

nos duradouras que permitem qualquer perspectiva evolutiva do homem a partir do corpo, mas sim através do seu uso, da sua forma exterior, mesmo do soma, do seu valor, que permitam que olhemos para ele (passe o dualismo) e consigamos ler uma história, a história da condição humana.

Com a forma do corpo representamos um pobre ou um rico, uma pessoa alegre ou uma outra triste, uma pessoa sã ou uma doente, enfim uma miríade de situações que são muito bem utilizadas no teatro. Não esquecer, também, que determinada patologia da coluna vertebral se chama lordose porque as pessoas com essa doença ficam com um porte semelhante aos lordes. A imagem do corpo reflete aquilo que somos, havendo uma total interpenetração da categoria do ter com a do ser.

Assim, cada cultura, quer as passadas quer as atuais, produzem os seus corpos e os próprios rabiscos representativos do corpo refletem essas mesmas culturas.<sup>5</sup> O desenho que representa um homem primitivo é inconfundível. Há marcas que o distinguem de um homem de outro tempo.

A questão do corpo sempre marcou a nossa visão da Amazônia. Era lá, para os europeus da era dos descobrimentos, que corria a mítica fonte da juventude, cujas águas asseguravam a perpetuação do corpo. Em nenhuma outra parte o mito do eterno retorno se faz sentir com tanta força e intensidade. É no corpo que esse mito atua. A vida eterna é representada pelo corpo jovem, o corpo incorruptível.

A Amazônia, nas lendas européias, era povoada por seres grotescos, com corpos disformes. E também reveladora a idéia que os nativos encontravam-se ainda em perfeito estado natural, pelo que não tinham atingido o estatuto humano, com todas as implicações sociais e mesmo religiosas que daí emergiam.

Podemos apontar apenas como exemplo o livro de divulgação de lendas da Amazônia denominado *O magnífico folclore de parintins* (Saunier, s/d), onde são referidos alguns seres da selva tal como Juma (homem com três metros de altura), Mapinguari (monstro com a boca na barriga), Curupira (pequeno índio, espécie de duende da floresta, com os

calcanhares virados para a frente) ou a Yara (uma sereia do Amazonas).

O corpo, sempre nas suas formas, a exteriorizar os medos genésicos, os medos da ancestralidade. O corpo aparece, assim, como lugar de representação, isto é, de uma representação, de tornar presente aquilo que nos é primordial.

O corpo exprime, em certa medida, a autoconsciência social. Os exemplos multiplicam-se, mesmo sabendo que "quem vê caras não vê corações". Mas um corpo grotesco funciona melhor que qualquer outro para ilustrar determinadas personagens. O corcunda de Notre Dame, de Victor Hugo, é bem expressivo. Igualmente, a imagem poética do desconhecido tenebroso que tem que ser dominado é um corpo, gigantesco, é certo, mas um corpo, com formas humanas como é o caso da imagem camoniana do Adamastor.

É pelas razões emergentes destes exemplos que damos razão a Giddens (1994) quando afirma que cada vez menos o corpo é um dado extrínseco, funcionando fora dos sistemas referenciais da sociedade para passar a ser reflexivamente mobilizado por esses sistemas. Aquelas práticas que parecem tratar-se de uma manifestação narcisista da aparência corporal são de fato a expressão de uma preocupação bem mais profunda e ativa da construção e controle do corpo. A busca da beleza não é uma obsessão doentia, mas uma necessidade social.

O estilo de vida<sup>6</sup> que adotamos também se expressa e manifesta-se através do corpo somático. Não só temos o direito de escolher o estilo de vida como também temos o direito de escolher o nosso próprio corpo. O corpo não é um dado adquirido, mas uma constante modelação de acordo com vários parâmetros sócio-culturais.

Nas sociedades mais estáveis (provavelmente a expressão 'menos instáveis' aproxima-se mais do próprio conceito de sociedade), onde não há grandes possibilidades de escolha de um estilo de vida, pois o que existe é único, não faz sentido conceber narrativas de afirmação pessoal através do corpo. Ele é, existe, está aí, e tem que ser mantido. A lógica da intervenção de cada um em relação ao seu cor-

po não é de todo sobreponível àquela que a sociedade urbana preconiza.

## DAS SOCIEDADES TRADICIONAIS ÀS SOCIEDADES URBANAS

Não é difícil, mesmo para um leigo, observar que o conceito de beleza não é transcultural nem tão pouco intemporal, mas subordina-se a cada momento, a cada povo, a cada região e, por vezes, a cada estrato social. A beleza, pretensamente universal, é de fato topológica, marcada pelo lugar de onde e por onde é perspectivada. No mesmo momento histórico coexistem vários modelos corporais, vários conceitos implícitos ou explícitos de estética. Analisemos alguns corpos do nosso tempo.

Em alguns locais de África e da Ásia a beleza feminina expressa-se pelo tamanho do pescoço. Daí o uso de pesadas argolas no sentido de transformarem o corpo naquilo que correntemente é designado por mulheres girafa. Para além do status conferido pelo número de argolas há uma evidente tentativa de modelação do corpo anatômico, de uma transformação de determinado segmento em algo social e culturalmente aceitável.

No Brasil, na Amazônia é por demais conhecida a imagem de certos índios com o lábio inferior deformado em relação ao padrão "normal". Provavelmente ser belo e importante pressupõe essa mutação estética.

Também se conhecem povos onde há a obrigação da noiva, antes de casar, de engordar até atingir o peso da futura sogra, numa tentativa vã de o futuro marido sentir-se como na casa materna, embora sejam legítimas outras interpretações.

Em algumas sociedades orientais há uma forte ligação entre o tamanho do pé e a beleza. Quanto mais pequeno é o pé mais bonita se é. Por isso práticas de mutilação de dedos, enfaixamentos brutais do pé são correntes e tão naturais como qualquer prática a que nos habituamos no dia-a-dia das nossas vidas.

Todos estes procedimentos de embelezamento do corpo são atuais, embora pertencentes a sociedades diferenciadas. Contudo, todos eles possuem algo em comum: a mutila-

ção ou a deformação de determinada parte do corpo. Quer o pescoço, o lábio ou o pé que por transmissão genética é inerente ao ser humano, não está de acordo com a idealização do corpo belo, pelo que urge modificá-lo.

O corpo humano é tratado como um bocado de madeira que cada um talhou e arranjou conforme a sua vontade. Daqui nascem práticas ritualizadas que acompanham a vida de cada um. A modelização do corpo é assim um fenômeno que se inscreve no código cultural de cada sociedade é inscrito em determinado momento histórico.

Naturalmente que uma leitura desconstruída destas práticas estéticas poderá causar algum sorriso ou, ao invés, alguma impressão em virtude da palavra "mutilação".

Mas como é que é que esses povos reagiriam se lhes dissessem o que nas nossas sociedades urbanas é feito em busca da beleza? Imaginemos que lhes era dado a conhecer uma prática mais que usual em muitos de nós que moramos em altos edifícios e que o descemos de elevador, que vamos de carro para um ginásio (agora rebatizados de "centros de beleza"), que pagamos para lá entrar, que estamos uma hora a subir e a descer um degrau (p.e., passe a publicidade, o step Reebok), que voltamos de carro para casa e que subimos para o nosso 10º andar de elevador. Com certeza causaria tanto espanto e admiração a outros como as suas práticas causam a nós.

Atualmente, para a sociedade urbana, a beleza identifica-se a um corpo moreno e verticalizado, corpo esse que é reproduzido maravilhosamente pela boneca mais famosa do mundo, a Barbie. E o modelo que percorre as passarelas da moda, que surgem nos filmes, nas revistas ou outras publicações de beleza. As top models mais famosas expressam esse corpo. Mas este modelo não é o único, mesmo num país pequeno como Portugal. Se olharmos com atenção para as Barbies tradicionais de regiões como o Alentejo rural, vemos mulheres menos verticalizadas, onde se revela, acima de tudo, a condição maternal. O princípio da representação é, para nós, equivalente. Um "artesanato", o de Hollywood, faz sobressair uma sensualidade plastificada, outro, sobretudo o de cariz popular rural, orienta-se mais pela "função" corporal específica da mulher, a maternidade.

Embora tenhamos consciência do risco que poderemos correr, consideramos a segunda representação um caso de utilização do corpo enquanto fim, ao contrário da Barbie que expressa o corpo como um meio.

O uso sensual do corpo "ensinado" às meninas através da Barbie, naquilo que pode ser denominado de "uso instrumental do corpo", acontece porque o corpo tem que estar a serviço da cultura.

O corpo é, assim, como já indicamos, mais uma forma de simbolizar os nossos valores, a nossa cultura, a nossa identidade. Face a esta simbólica poderemos utilizar as palavras mimetismo, mutilações e sacrifícios para descrever a nossa ação sobre o corpo somático, o corpo anatómico. Se fossemos alemães poderíamos sintetizar dizendo que o Leib subordina o Körper.

Mimetismo, porque queremos imitar o meio que nos envolve, escondendo o que somos, realçando aquilo que o meio é ou pretende ser. Se somos gordos usamos roupas mais largas e compridas ou com riscas verticais. Se somos baixos procuramos sapatos com saltos bem altos na tentativa de confundir o observador. Enfim, se a nossa narrativa de auto-identidade passa por uma forte e farta cabeleira e a calvice já se instalou, nada melhor que utilizar uma peruca.

Mutilações, porque temos que retirar do corpo aquilo que socialmente está a mais. Algumas operações plásticas, os métodos de emagrecimento tipo Tallon, as alquimias propostas pela publicidade espelham bem aquilo que o homem é capaz de realizar para que o seu corpo fique igual aos modelos da moda.

Sacrifícios, porque alguns regimes alimentares são tão ascéticos que fariam corar de vergonha ou inveja muitos eremitas que por valores religiosos passaram fome. Tudo pode acontecer tendo como valor supremo a obediência a valores corporais. Se em tempos atrás a anorexia estava diretamente relacionada à superação de apetites sensuais da boca em busca de valores mais elevados, anorexia que, segundo Giddens (1994), não era freqüente em mulheres ou adolescentes, atualmente liga-se ao cultivo da aparência corporal, sendo característico, embora não em exclusividade, desses grupos sociais.

Todas estas características, especialmente as mutilações e os sacrifícios, acarretam riscos, pelo que não é de todo desprezível a idéia do corpo humano ser construído num quadro de uma cultura de risco.

Equacionar o corpo pela sua beleza, pela moda ou pela arte, é equacionar a evolução do próprio homem, é estudar as idiosincrasias e os sincretismos sociais, é, enfim, constatar que mesmo o nosso corpo somático é um "prisioneiro" da cultura. Tal como nos diz Anthony Giddens "o vestuário é muito mais que um simples meio de proteção corporal: é, manifestamente, uma forma de demonstração simbólica, uma maneira de dar forma exterior a narrativas de auto-identidade" (Giddens, 1994. p.55).

A moda não se resume ao vestuário e à ornamentação. Expressa-se também pelo corpo. Por isso somos tentados a transferir a anterior afirmação de Giddens para o corpo. O corpo, então, não é mais que uma das formas encontradas para mostrarmos aos outros aquilo que realmente somos.

Desta forma, é fácil conferir ao corpo uma dupla natureza<sup>7</sup>: uma natureza física e biológica e uma natureza cultural. Biologia, física e cultura interpenetram-se, assim, de maneira notável no nosso corpo. A vontade, quer aquela intrínseca de cada um, quer aquela derivada ou condicionada por um código cultural, modela o nosso corpo.

Esta relação tão íntima entre biologia e cultura não é fruto de uma época, a nossa, mas já é visível em povos primitivos da floresta amazônica brasileira, embora em perspectivas diferentes. Em causa não estarão valores efêmeros mas ontológicos.

Um dos rituais mais interessantes que já documentamos na Amazônia diz respeito à mutação ontológica operada pela entrada na puberdade. O ritual da moça-nova no povo Tikuna<sup>8</sup> espelha bem a "domesticação" dos instintos por parte da cultura. As meninas, quando da primeira menstruação, passam por uma série de provas iniciáticas, provas essas com um elevado nível de violência física e psíquica que chegam a demorar cerca de um ano, findas as quais ascendem a um novo estatuto social, podendo então casar e ter filhos.

O corpo somático evidencia a síntese entre a cultura e a biologia. Por exemplo, o ritual da moça-nova no povo Tikuna espelha com precisão a legitimação cultural de um dado estado biológico.

Ora, a natureza de certa forma encontra-se prisioneira desse ritual, pois menina que engravide antes da ocorrência da festa é tratada de forma pouco correta.<sup>9</sup> É a cultura que legitima determinado estado biológico e não este que se impõe à sociedade.

É provável, no tempo atual, que a sociedade funcione de forma idêntica, mudando apenas o ritual. Nota-se que o corpo não é livre de seguir o seu decurso natural, sendo necessária uma intervenção da cultura para sancionar uma rotura biológica.

Cazeneuve (s/d), acerca dos rituais iniciáticos da puberdade, adianta que a criança não possui ainda a condição humana como um dado adquirido. Essa condição é uma criação. A iniciação coloca o homem como participante numa natureza que o ultrapassa. As mutilações ou os acrescentos corporais acentuam que o indivíduo não está mais limitado àquilo que a natureza tinha produzido. A criança torna-se "homem", trazendo para sempre a marca que o afirma como «outra coisa». Ser homem, então, é uma transcendência à natureza. A linguagem ou a escatologia, de alguma forma, dão visibilidade a essa transcendência.

É neste sentido que percebemos que o ritual da moça-nova encerra dois aspectos fundamentais para a compreensão da temática do corpo:

1. assunção plena da maturidade sexual, do final da infância e, por conseqüência, do princípio da total individualidade;
2. passagem de uma existência fundamentalmente biológica para uma eminentemente cultural, expressando para sempre essa mutação com uma marca indelével no próprio corpo.

#### DO CORPO COMO FIM AO CORPO COMO MEIO

Parece ter ficado mais ou menos evidente que o corpo que somos é como é porque é como deve ser. Este deve ser é que varia de cultura para cultura, de época para época, de lugar para lugar, de situação para situação.

***O corpo somático evidencia a síntese entre a cultura e a biologia. Por exemplo, o ritual da moça-nova no povo Tikuna espelha com precisão a legitimação cultural de um dado estado biológico.***

Nos povos cujas culturas temos vindo a estudar, assistimos a uma espécie de libertação do corpo a partir do momento em que suas necessidades básicas estão resolvidas. O homem trabalha porque o seu corpo tem que ser alimentado. A mãe eventualmente mata o segundo gêmeo a nascer porque tem consciência que não poderá alimentá-lo, pois correria o risco de ver perecer as duas crianças. Pelo mesmo motivo, em alguns grupos étnicos, a mãe aborta ou mata o filho à nascença se este ocorrer antes de três anos após o nascimento do filho anterior.

Poderão estes exemplos causar alguma aflição ou mesmo horror a nós, pessoas da "civilização", e intentar-nos a avaliações éticas destes povos, que assim vivem desde os tempos primordiais.

Essa tentação etnocêntrica é compreensível mas deslocada culturalmente. São códigos de valores diferenciados que aqui se degladiam. Melhor ou pior, o código axiológico dos povos retratados é referente a uma vida ocorrida num ambiente próprio, com as suas dificuldades, com a sua história pelo que importa situar o pensamento nessa realidade para julgar, se é que nos assiste qualquer direito de julgamento, àquilo que nos parecem monstruosidades.

Há nestes povos uma completa fusão entre o eu sou e o próprio corpo. As necessidades desse corpo têm que ser resolvidas, findas as quais o importante é a participação na vida da sociedade, nos rituais diários cujo objetivo primário é a manutenção da própria sociedade. O corpo é o fim do trabalho. Se não houvesse corpo, ou se este não tivesse necessidades primárias, com certeza não haveria trabalho. Aliás, a idéia cristã, mas não exclusivamente cristã, de paraíso, de certa forma retrata este pensamento. O castigo do homem pelo pecado que cometeu foi tornar-se um ser mortal. Como tal tem que trabalhar para comer, porque senão morre ainda mais depressa.

É nesta lógica que aparentemente decorre a vida de alguns povos que já estudamos. Finda essa atividade, cujo corpo se assume unicamente como um fim em si mesmo, o que importa é manter a coesão do grupo, sua perfeita comunhão com as forças divinas. O corpo, enquanto soma, então não é muito importante.

Nestas regiões aquela expressão popular "quem não trabuca não manduca" tem um sentido totalmente diferente, uma vez que o trabalho não se constitui como o referencial mais importante da vida, mas apenas se apresenta como uma necessidade acessória daquele corpo cuja tarefa fundamental é assegurar a manutenção da estabilidade social<sup>10</sup>.

De igual maneira quanto à forma corporal, também através do valor do corpo poderemos localizar histórica ou localmente um povo. Nestes povos já estudados o corpo aparece como um fim e raramente como um meio, naquilo que consideramos ser uma diferença qualitativa em relação às sociedades urbanas atuais. O corpo não é, nesses povos, propriamente um tema preocupante, o que contrasta com o tempo atual, onde provavelmente o discurso em sua defesa nunca tenha sido tão exacerbado e afetivo.

Na atualidade o corpo foi redescoberto e a sua tematização é constante. Assiste-se a um autêntico culto do mesmo, à multiplicação com propósito ou sem propósito dos seus discursos, como se ele tivesse uma língua própria (Gil, 1995) que necessitasse de tradução. Mas, sem dúvida, nunca o corpo foi tão mal tratado como o é neste momento e nós disso não temos consciência.

O corpo, talvez agora mais do que nunca, é um instrumento do ego ou, como apontou Lipovetsky (1994), o templo do EU. O body building parece ser a expressão máxima desta visão instrumental do corpo a serviço do nosso ego, pelo que se justifica plenamente a expressão ego building utilizado por Gilles Lipovetsky. Se com Descartes o corpo destinava-se a ser um instrumento da alma, agora parece ser simplesmente um instrumento do Ego.

Há assim uma corporalidade do EU. Cada EU constrói, modela o seu corpo. O corpo deixou de ser algo externo à nossa existência para ser a sede indiscutível dessa existência.

As narrativas de auto-identidade passam por uma corporalidade do EU. Cada EU constrói e modela o seu próprio corpo. O corpo não é mais algo exterior à nossa existência mas a sede dessa existência.

A formação ou a acentuação de grupos

*As narrativas de auto-identidade passam por uma corporalidade do EU. Cada EU constrói e modela o seu próprio corpo. O corpo não é mais algo exterior à nossa existência mas a sede dessa existência.*



musculares, a salientação de linhas que o corpo tem ou não tem, a evidenciação de um padrão estético socialmente aceitável, conduzem-nos para práticas físicas de valor duvidoso, para excessos de toda a ordem. Mostra-se o homem escondendo-se à humanidade<sup>11</sup>. Dá-se a conhecer o corpo mas oculta-se a identidade. Perpetua-se o efêmero esquecendo-se o intemporal. Releva-se o biológico renegando a cultural, dicotomizando-se desta forma a natureza e a cultura.

Ora a dialética natureza/cultura não é aceitável. A inter-relação entre estes mundos é evidente, sendo o nosso corpo a expressão máxima desse mútuo relacionamento. Evidenciar um em detrimento do outro é um pecado reducionista que importa ultrapassar. Natureza e cultura fundem-se assim, tornando-se evidência através do corpo. É este corpo, fusão da natureza com a cultura, que depois vai brincar, jogar, trabalhar, enfim, viver.

O corpo, na nossa sociedade, é muitas vezes simplesmente um meio para atingir alguma coisa. Com ele ganha-se fama, dinheiro. Mas é com ele em silêncio. A palavra, aquele dom maravilhoso que é o princípio do mundo em inúmeras mitologias ou tradições milenares, não pode aparecer para não estragar o conjunto. Palavras para quê, perguntam uns. Palavras para sermos humanos, poderíamos responder. Mas a palavra não interessa. As formas corporais valem e "falam" por si.

O corpo tende a ser cada vez mais e mais um simples meio, um instrumento. E como tal é uma expressão da cultura atual. Do corpo como fim, expressão de uma sociedade onde o que interessa é o coletivo é o tradicional, caminhamos inequivocamente para o corpo simplesmente como meio, com inúmeras opções de estilos de vida, onde o que interessa acima de tudo é o hedonismo individual.

## CONCLUSÕES

Talvez um trabalho sobre o corpo nunca tenha conclusões. Uma conclusão parece ser algo de definitivo, pelo menos temporariamente, e este trabalho assume-se mais como algo interativo e por isso com poucas possibilidades de se poder extrair conclusões.

Contudo, o homem está no mundo com

um corpo. O corpo é um dado material, um dado indesmentível de matriz físico-material. Mas as características do material somático, o seu uso, a sua condição, estão sócio-culturalmente determinadas. Se o corpo é tanto na sua construção e na sua fruição, um fato social, significa que cada um de nós na realidade não tem um corpo proveniente do nascimento biológico, mas que vai conquistando, modelando em função das condicionantes espaço-temporais onde a pessoa está inserida.

Obviamente deste trabalho emergem muito mais problemas que conclusões. Afinal, qual a relação entre corpo e ser? Terá razão Anthony Giddens quando afirma que uma criança não é um ser mas sim um há-de ser?

Se a questão do corpo pode ser respondida através de dados sensíveis, já a questão "o que é o hHomem?" se apresenta com mais dificuldades de resposta. Poder-se-á então problematizar qual a relação entre o ser-homem e o ser-corpo. Provavelmente esta possível dialética exprimirá com toda a força uma identidade na diferença.

Identidade porque só se é com um corpo. Diferença porque cada corpo exprime uma cultura. O indígena da Amazônia tem ou é, tal como qualquer outro, um corpo, mas aquele corpo só poderá ser de uma individualidade daquela cultura. O corpo é nosso (ou somos nós), mas não pode ser concebido como uma "propriedade" de um só indivíduo. E da sua sociedade, do seu tempo, pelo que se torna legítimo aspirar a uma "História da evolução do homem e das mentalidades" através da representação do corpo, quer dos seus aspectos exteriores, a sua forma, quer através dos valores expressos. Lembremos que representar é tornar presente. Representar um corpo é tornar presente uma cultura.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENTO, Jorge. *Desporto: matéria de ensino*. Lisboa : Editorial Caminho, 1989.
- BOTTIROLI, Giovanni ; FERRARO, Guido. *Soma/Psique*. Enciclopédia Einaudi (v. 32), INCM, 1995. p. 11-56.
- CAZENEUVE, Jean. *Sociologia do rito*. Porto : Rés-Editora., s.d.
- DAVIES, Douglas. *Cristianismo*. Ritos de passagem. Lisboa : Publicações Europa América, 1995. p.58-83.

- ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. Lisboa : Difel, 1992.
- EICHBERG, Henning. "Body, Soma-and Nothing Else? Bodies' in Language". *Sport Sciences Review*, v.4, n.1, p.5-25, 1995.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizacional*. Lisboa : Publicações Europa-América, 1989. 2v.
- ENTRALGO, Pedro. *El Cuerpo Humano - Teoria Actual*. Madrid : Espasa-Calpe, 1991.
- FERREIRA, Vergílio. *Invocação ao meu corpo*. Lisboa : Livraria Bertrand, 1978.
- FREIRE, José R. Bessa (org.). *A Amazônia colonial (1616-1798)*. Manaus : Metro Cúbico, 1994.
- GARCIA, Rui. *Do Tempo Livre à Ecologia - Reflexões do e para o Fim do século*. I<sup>as</sup> Jornadas de Sociologia do Desporto. Funchal : Universidade da Madeira, 1995.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade pessoal*. Oeiras : Celta, 1994.
- GIL, José. *Metamorfose do corpo*. Lisboa: Regra de Ouro, 1980.
- JANA, José. *Para uma teoria do corpo humano*. Lisboa : Instituto Piaget, 1995.
- KLEIN, Gabriele (1995). "Dance is Body - The Body as Main Element of a Theory of Dance". *Sport Sciences Review*. v.4, n.1, p.26-37, 1995.
- LE BRETON, David. *Anthropologie du Corps et Modernité*. Paris : Presses Universitaires de France, 1992.
- LIPOVETSKY, Gilles. *O crepúsculo do dever, a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa : Dom Quixote, 1994.
- MAUSS, Mareei. *Sociologie et Anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1989.
- POPPER, Karl. *O universo aberto*. Lisboa : Europa-América, 1992.
- SAUNIER, Tonzinho. *O magnífico folclore de Parintins*. Manaus : Parintintin. s.d.
- VAN GENNEP, Arnold. *Les Rites de Passage*. Paris : Nourry, 1909.
- VASCONCELOS, José Leite. *Etnografia Portuguesa*. Lisboa : INCM, 1994. v.1.
- VAZ, Henrique C. L. *Antropologia filosófica*. São Paulo : Loyola, 1993. v.1.

## NOTA

<sup>1</sup> Referimo-nos à obra *O processo civilizacional*, na sua edição portuguesa editada por Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1989. O autor, ao longo dos dois volumes do tra-

balho, detém-se demoradamente em questões relativas ao corpo humano, dando a entender que o seu controle e uso diferenciado através dos séculos expressa a sociogênese da nossa civilização. O autor acrescenta, ainda, e reforça essa idéia, numa nota de rodapé (p.51), afirmando que cada um de nós, na nossa microhistória, é levado a percorrer em parte os processos que a sociedade percorreu durante a sua macrohistória. É por isso que não é socialmente reprovável o não controle, por exemplo, dos esfíncteres por parte de um bebê e altamente reprovável num adulto sadio, tal como não era reprovável num adulto há centenas de anos e agora o é.

<sup>2</sup> Referimo-nos ao projeto "Jogo, cultura e antropogênese: a influência portuguesa na atividade lúdica do Brasil. 1 - estudo de povos da bacia amazônica", projeto conjunto da Faculdade de Ciências do Desporto e de Educação Física da Universidade do Porto, da Faculdade de Educação Física da Universidade do Amazonas e com o apoio do Departamento de Filosofia e do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Amazonas.

<sup>3</sup> Ver a este propósito Gil (1995), nomeadamente o ponto 2.1 (O xamã, o corpo e a linguagem), p. 205-208.

<sup>4</sup> Para nós a ecologia não se resume unicamente aos cuidados a ter com a natureza, mas também com a cultura. Colocamos no mesmo nível a cultura e o biológico como as naturezas do homem pelo que o seu regresso à natureza far-se-á através de uma e da outra variável. Aliás, defendemos que o homem é homem porque se afastou da natureza (para maior desenvolvimento da relação homem-cultura-natureza ver Garcia, 1995).

<sup>5</sup> Referimo-nos, por exemplo, ao "rabisco" de Mário Silva, um desenho elaborado exclusivamente para o cartaz anunciador do "I Congresso sobre a evolução do homem e das mentalidades" (homenagem ao Prof. Doutor O. da Veiga Ferreira). A palavra 'rabisco' foi utilizada pelo Dr. Joaquim Parra Marujo, secretário da Comissão Organizadora do Congresso, para titular o desenho do referido cartaz. O autor quiz e conseguiu, através de uns simples riscos, retratar o corpo de um homem primitivo.

<sup>6</sup> Utilizamos a expressão "estilos de vida" no sentido weberiano e não naquele sugerido pela publicidade consumista. Citando Giddens (1994) poderemos entender essa expressão como um "conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo adota, não só porque essas práticas satisfazem necessidades utilitárias, mas porque dão forma material a uma narrativa particular de auto-identidade" (p.73)

<sup>7</sup> Talvez fosse mais correto falar de uma tripla natureza do corpo, distinguindo bem, como fez Vaz (1993), as substâncias material e orgânica do corpo próprio, o corpo vivido e intencional. Contudo, neste trabalho preferimos incluir numa mesma categorial material o corpo físico e biológico, distinguindo em simultâneo da categoria corpo cultural, que caracteriza-se como uma transcendência à categoria material. Numa linguagem popperiana diríamos que a categoria material (física e orgânica) se situa no Mundo 1, enquanto que a segunda no Mundo 3 (Popper, 1992).

<sup>8</sup> Este ritual foi observado em aldeia da etnia Tikuna na

região da Tabatinga, oeste da Amazônia brasileira, junto ao Peru e à Colômbia, no Alto Rio Solimões.

<sup>9</sup> A este respeito ver Cazeneuve (s/d), nomeadamente o capítulo "Os antepassados e a iniciação" (p.217-246)

<sup>10</sup> Sobre a relação do trabalho com a vida do índio ver Freire (1994), nomeadamente o ponto 3.3 (p. 14-15) acerca da organização do trabalho. Com efeito, o tempo diário consagrado ao trabalho é diminuto em virtude das condições naturais existentes, pelo que grande parte do dia é dedicado a atividades que a nós parecem recreativas.

Quer para a Enciclopédia Britânica como para a Larouse, ou ainda para o Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa (José Pedro Machado), 'humanidade' é traduzida

como «natureza humana, carácter humano». Esta mesma ideia é defendida por Jana (1995) ao longo do seu livro Para uma teoria do corpo humano.

## UNITERMOS

*Corpo - Evolução do homem - Rituais - Amazônia*

\* *Rui Proença Garcia é doutor em Ciências do Desporto. Professor na Faculdade de Ciências do Desporto e de Educação Física da Universidade do Porto.*