

Corpos-território e a construção identitária ***Body-territories and identity development***

Ana Piedade *

Resumo É objetivo deste artigo pensar acerca do corpo enquanto território cultural e da sua relevância para a análise antropológica. Propomos refletir acerca da relação entre o corpo-território e a cultura, isto é, acerca da corporeidade e das práticas corporais que permitem a construção de identidades e alteridades múltiplas, contextualizadas e por vezes difusas, na confrontação/relação entre o nós e o Outro. Entendemos o corpo como espaço em que se inscrevem culturas e subculturas – nos gestos, nas posturas, nas inscrições/mutilações étnicas que todos os corpos contêm, no espaço que ocupam nos lugares e na intervenção que têm relativamente aos espaços público e privado das comunidades onde vivem e dos lugares de passagem onde se manifestam.

Palavras-chave corpo, identidade, território, corporalidade, fronteira, cultura

Abstract It is the objective of this article to think about the body as a cultural territory and its relevance to anthropological analysis. We propose to reflect on the relationship between body-territory and culture, that is, about corporeality and bodily practices that allow the construction of multiple, contextualized and sometimes diffuse identities and alterities in the confrontation / relationship between the nodes and the other. We understand the body as a space in which cultures and subcultures are inscribed - in the gestures, postures, ethnic inscriptions / mutilations that all bodies contain, in the space they occupy in the places and in the intervention they have in relation to the public and private spaces of the communities where they live in and the places of passage where they manifest themselves.

Keywords body, identity, territory, embodiment, border, culture

* Instituto Politécnico de Beja(IPBeja)/ Departamento de Educação, Ciências Sociais e do Comportamento; Lab-At (Laboratório de Animação Territorial) /IPBeja; CRIA.

Corpos-território e a construção identitária *Body-territories and identity development*

Ana Piedade

É objetivo deste artigo refletir acerca do corpo enquanto território cultural e da sua relevância para a análise antropológica. Propomo-nos refletir acerca da relação entre o corpo-território e a cultura, isto é, acerca da corporeidade e das práticas corporais que permitem a construção de identidades e alteridades múltiplas, contextualizadas e por vezes difusas, na confrontação/relação entre o nós e o Outro.

Entendemos o corpo como espaço em que se inscrevem culturas e subculturas – nos gestos, nas posturas, nas inscrições/ mutilações étnicas que todos os corpos contêm, no espaço que ocupam no nos lugares e na intervenção que têm relativamente aos espaços público e privado das comunidades onde vivem e dos lugares de passagem onde se manifestam. Como afirma Marcel Mauss (1974) o corpo é a matéria-prima que a cultura molda e inscreve de modo a criar diferenças sociais. Isto é, o corpo humano nunca se encontra em “estado natural” (Vale de Almeida, 2004). Não pode, de facto, imaginar-se um ser humano que não seja fruto da cultura como também não pode imaginar-se um corpo natural. Portanto, qualquer adjetivo que se associe ao corpo é fruto de uma dinâmica cultural particular, e só faz sentido num grupo específico, isto é, pode-se dizer que a natureza do homem é ser um ser cultural (Geertz, 1978).

Diz-nos Mauss (1974) que técnicas corporais são “as maneiras como os homens, sociedade por sociedade, e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos”. (Mauss, 1974: 211) e que fazer um inventário das técnicas corporais eficazes e tradicionais de uma sociedade, permite consolidar certas especificidades de determinada cultura. As técnicas corporais encaixam-se assim, num sistema de montagens simbólicas que são “incorporadas”.

A antropologia reivindica, desde o seu início, o corpo como campo de pesquisa para além dos lugares físicos. Entende-o como um campo de investigação em si e de per si (Shilling, 1993, 1997, 2001 Turner, 1994, 1995 [1991], 1997; Burkitt, 1999; Csordas, 1990), quer porque o corpo permite refletir acerca da dicotomia material/imaterial; natureza/cultura; universal/particular, quer porque permite distinguir facilmente “o Outro”, constituindo-se como demarcador de identidade e alteridade (Ferreira, 2008; 2013). Como afirma Csordas (1990), o corpo deve ser entendido como sujeito da cultura, uma vez que é um objeto culturalmente informado. Considera que a destruição da dualidade mente /corpo será possível através do paradigma da incorporação Csordas (1994).

A diferença relativamente ao Outro é imediatamente visível ao nível das características físicas [Lock, 1993; Dias, 1996; Asad, 1997, Apud Ferreira, 2013: 497]. A Carta de Pero Vaz de Caminha, a propósito da descoberta do Brasil, é disso exemplo:

A feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixa de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência. Ambos traziam o beijo de baixo furado e metido

nele um osso verdadeiro, de comprimento de uma mão travessa, e da grossura de um fuso de algodão, agudo na ponta como um furador. Metem-nos pela parte de dentro do beijo; e a parte que lhes fica entre o beijo e os dentes é feita a modo de roque de xadrez. E trazem-no ali encaixado de sorte que não os magoa, nem lhes põe estorvo no falar, nem no comer e beber.

De acordo com Certeau (1982), o corpo é uma construção, uma simbolização característica de cada grupo cultural, social, étnico, apresentada e interpretada num contexto histórico e cultural. Isto é, "[...], cada sociedade tem o "seu" corpo, tal como tem a sua língua, [...]. Tal como uma língua, este corpo é submetido a uma gestão social." [Certeau, 1982, pp. 179-180, Apud Ferreira, 2013: 499].

Os cabelos deles são corredios. E andavam tosquiados, de tosquia alta antes do que sobre-pente, de boa grandeza, rapados todavia por cima das orelhas. E um deles trazia por baixo da solapa, de fonte a fonte, na parte detrás, uma espécie de cabeleira, de penas de ave amarela, que seria do comprimento de um coto, mui basta e mui cerrada, que lhe cobria o toutiço e as orelhas. E andava pegada aos cabelos, pena por pena, com uma confeição branda como, de maneira tal que a cabeleira era mui redonda e mui basta, e mui igual, e não fazia mingua mais lavagem para a levantar.

A abordagem da corporeidade permite compreender o corpo enquanto realidade simbólica isto é, enquanto realidade localizada e construída social, cultural e historicamente. Nesta perspetiva, o corpo e a corporeidade tornam-se mutáveis em função do contexto e da época. São convocados em função do modo como se apresentam e estabelecem identidades e/ou alteridades relativamente às comunidades e sociedades nas quais se inserem, em função do modo como espelham a(s) cultura(s) da(s) qual(is) são portadores, dos mitos de origem a que se reportam e dos ritos que os colocam socialmente em cena. Ainda a Carta de Pero Vaz de Caminha: *Dos que ali andavam, muitos - quase a maior parte - traziam aqueles bicos de osso nos beijos. [...] E alguns, que andavam sem eles, traziam os beijos furados e nos buracos traziam uns espelhos de pau, que pareciam espelhos de borracha. E alguns deles traziam três daqueles bicos, a saber um no meio, e os dois nos cabos. [...] E andavam lá outros, quartejados de cores, a saber metade deles da sua própria cor, e metade de tintura preta, um tanto azulada; e outros quartejados d'escaques.*

Marcel Mauss (1974; 1976 [1947]) e Arnold Van Gennep (1981 [1909]) consideraram que as técnicas do corpo correspondem a mapeamentos socioculturais do tempo e do espaço. Sem dúvida que esta visão do Outro manifesta por Caminha, vem situar no espaço a diferença por via dos corpos – na cor, na forma dos narizes – mas também pela forma como o corpo se apresenta adornado, trabalhado em termos culturais. Da perspetiva da técnica corporal e da corporeidade, surge como ferramenta original com que os humanos moldam o seu mundo e a substância original a partir da qual o mundo humano é moldado em termos de valores (limpeza/pureza, vergonha, inocência,...) e atitudes. Ainda a carta da descoberta do Brasil: *"Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem novinhas e gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas costas; e suas vergonhas, tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não se envergonhavam".*

Ferreira (2013), usando as palavras de Maffesoli (1990a, 1990b, 1996), diz que no resgate da socialidade do corpo, a abordagem sociológica (mas também a antropológica) “[...] *coloca o organismo humano in situ, ou seja, em ato e em contexto, um organismo que age e interage, que apreende e modela o espaço que ocupa, modulado quer na sua configuração estática (morfologia e fisiologia), quer nas suas propriedades dinâmicas (movimentos, gestos, mímica), a partir da sua inserção numa dada realidade histórica, da sua imersão num dado sistema social, político-ideológico, económico e simbólico situado no tempo e no espaço*” (Ferreira, 2013: 499).

Marcel Mauss e a sua obra ano após ano e geração após geração de antropólogos têm sido (re)interpretados mas constituem, sem dúvida, ponto de partida para a compreensão do corpo e das técnicas corporais. Para o autor a interdependência entre os domínios social, psicossocial e físico era inquestionável, o que explicava o facto de toda a expressão corporal ser aprendida. A memória de grupo e social, as relações intergeracionais e intrageracionais assumem, portanto, uma importância enorme tanto na construção do indivíduo como na construção e transmissão das representações acerca do Outro. A vida e o corpo são também constituídos pelas memórias e as narrativas, elas inscrevem o sentido do que é vivido simultaneamente nos corpos e nas palavras (Fassin, 2003). O corpo repleto de símbolos é, portanto, o instrumento primeiro e o mais natural objeto técnico dos indivíduos onde são inscritas as tradições da sociedade. Desta forma, uma pequena ação ou gesto podem traduzir com clareza certos elementos culturais aprendidos pelo indivíduo dentro de sua comunidade (Ferreira, 2008). Habita e traduz um conjunto de lugares-território; constitui-se como conjunto de lugares-território, como espaço praticado, lugar a partir do qual se vê e sente o mundo (Certeau, 2008).

Existe um conjunto de significados que cada sociedade escreve nos corpos dos seus membros ao longo do tempo, significados estes que definem o que é corpo de maneiras variadas. O corpo é, pois, o território que expressa o mundo cultural que o enforma e transforma, sendo simultaneamente, um instrumento de ação. Kofes (1985), reforça essa visão, afirmando que o corpo é expressão da cultura, portanto cada cultura vai expressar-se através de diferentes corpos, uma vez que se expressa diferentemente enquanto cultura. É nesse contexto que DaMatta (1987) afirma que existem tantos corpos quantas as sociedades. Embora todas as pessoas durmam, comam, andem, etc., em cada sociedade o fazem de modo diferente. Dorme-se em camas, esteiras, no lombo de um cavalo ou sentado; comem-se algumas coisas e não outras, dividindo as comidas entre puras e impuras, entre comida e não comida; da mesma forma, cada cultura tem um repertório de técnicas corporais diferentes, transmitido através das gerações e que implica diferentes modos de usar o corpo: para caçar, apascentar gado, fiar, cozer, preparar peles, jogar, moldar objetos, lutar, gritar, cantar, plantar etc.

As questões de género têm obviamente que ser equacionadas quando se aborda as questões do corpo e das práticas corporais. Margaret Mead (1978 [1936]), destaca o modo diferente como, no interior de uma mesma cultura, rapazes e raparigas são enculturados, bem como a construção de género, a partir do ideal de homem e mulher, subjazem ao tratamento dado às crianças em cada cultura. Em consequência, rapazes e raparigas são treinados/as em técnicas corporais distintas, assumindo corporeidades distintas e resultando em corpos nitidamente diferentes, no que concerne a força física, habilidades

e competências e, ainda, aos significados inscritos nos seus corpos. Ainda hoje, nas sociedades atuais e Portugal não é exceção, se criam e replicam diferenças de género por via de brinquedos oferecidos às crianças e nos jogos que elas praticam: para os rapazes, reservam-se os jogos de contacto como "o jogo da bola", que requer atividade física intensa e se pratica preferencialmente na rua, potenciando a exploração do espaço pelo corpo-território e potenciando amplas redes de socialização – é o início das "coisas de homem".

Para as raparigas, reserva-se, ainda hoje, a boneca, que solicita uma carga mínima de atividade física e pode (deve?) ser praticada dentro de casa, em redes de socialização doméstica, reproduzindo e potenciando essas redes de socialização - aprender a cuidar da casa e tratar de crianças, é o início das "coisas de mulher", que continuam a existir, a par do trabalho remunerado fora das redes domésticas. Embora as diferenças de género estejam a esbater-se no que respeita à atividade lúdica, muito por via da educação para a igualdade de género que pontua os currículos formativos de educadores e professores do 1º ciclo do ensino básico, elas continuam a existir aliadas a modelos culturais ostentados por subculturas específicas ou minorias étnicas. Intervir nestes modos de fazer e de brincar é, portanto, sinónimo de intervir a níveis mais profundos dos aspetos identitários dos grupos. Coloca, assim, questões éticas e pessoais relativamente às quais urge refletir e carecem de discussão mas, se devolvem aos grupos Outros ou do Outro, para que decidam sobre eles, porque atuar no corpo implica em atuar sobre a sociedade na qual este corpo está inserido. Estabelece-se, portanto, uma rutura entre maiorias e minorias, gerando desigualdades entre géneros e entre grupos socioculturais e étnicos.

O corpo idealizado não resulta de uma representação universal, logo a distribuição social destas representações não é homogênea (Pina-Cabral, 1996). Pelo contrário. A instituição de um corpo idealizado, se pode designar-se assim, existe no contexto de uma sociedade estratificada por classes sociais, gerando tensões (pessoais, de grupo e culturais), entre o corpo idealizado, (Maisonneuve, 1976) ideal e (economicamente ou culturalmente) possível. A separação que poderemos estar prestes a viver não é só entre ocidente e oriente, ricos e pobres, diferentes culturas ou etnias. É uma diferença bastante mais profunda que pode ser instituída pela técnica e pela tecnologia (bioengenharia) e apropriada, em termos de mercado, por quem tiver condições financeiras para isso (Marzano-Parisoli, 2002; Silva, 2001). As transformações que parecem estar a organizar-se em termos de tecnologia, ultrapassam, previsivelmente, a fertilização *in vitro*, o transplante de órgãos ou a criação artificial de órgãos, prolongando a vida (no caso português, mas não universalmente, suportados pelo sistema nacional de saúde).

Aponta-se, cada vez mais, para a estrutura orgânica e corporal dos seres humanos poder chegar a um ponto que a dissemelhança/ diferença se estabeleça efetivamente, criando, aquilo que Buarque (2001) designa como rutura biológica na espécie humana a partir do que considera como uma "cortina de ouro". Ciência e tecnologia, que agora já prolongam a vida, com qualidade e investem numa velhice ativa que se quer mais ampla e democratizada, parecem estar a estabelecer uma nova espécie, ao criar seres que poderão viver mais de cem anos, sem doença, sem dor e com boas condições de saúde Buarque (2001). De acordo com Silva (2001) os escolhidos serão uma nova raça de super-homens, sempre idealizada pelos totalitarismos. A meio, situar-se-iam os indivíduos das sociedades ditas desenvolvidas, de classe média e, no fim, uma vez mais, o Outro - o comum natural de

territórios/países pobres, tecnologicamente pouco desenvolvidos, deficitários em termos econômicos e de saúde que se encontra a uma imensa distância social e econômica das elites que tudo fazem para conquistar, manter e reproduzir o poder. Diferentes corpos, diferente poder, diferente capacidade de exercício de cidadania, doenças diferentes, enformam territórios de inclusão e de exclusão; diferentes corpos se assumem como territórios de inclusão e de exclusão.

Sant'Anna (2001), reporta-se à integridade corporal complexa, para construir critérios éticos para a produção de conhecimento sobre o corpo e para propor políticas de intervenção sobre os corpos. Considera que a condição de vida digna à qual todos os seres humanos deveriam ter direito só é passível de ser vivida através da corporeidade e para além da mera aparência. Neste sentido, Silva (2001), sugere que a perspectiva dialética deve estar presente, também, na compreensão do duplo caráter da cultura, com sua contribuição para a manutenção da injustiça social. Convocando Adorno (1995), e o conceito de semiformação, a partir de uma educação danificada, a autora chama à colação as questões educativas e de reprodução social, preconizando a necessidade de modelos educativos que facilitem o conhecimento do *self*, para usar uma terminologia cara a Vale de Almeida (1996; 2004), e da relação possível com o Outro. A incerteza diante das novas realidades criadas pelos confrontos entre a cultura de massas, a indústria cultural e a diversidade das culturas populares é, refere, inevitável e, portanto, uma realidade com a qual necessitamos de aprender a (con)viver (Silva, 2001).

O modo como o corpo, ou os diferentes corpos são representados diz muito sobre a sociedade em que se vive, podendo a representação cultural do corpo ser perspectivada de diversas formas e o espaço do corpo ser entendido como tendo múltiplas camadas, cada uma das quais contendo as relações e práticas do corpo com objetos e outros espaços. A literatura antropológica e sociológica incorpora ideias de autores como Lefebvre (2008), que considera o espaço vivido como pertencente à carne, às práticas espaciais, aos gestos corporais, à atividade sensual e, portanto, diferindo do espaço abstrato que tenta dissociar-se das práticas, dos ritmos e texturas do corpo, mesmo quando não há uma oposição firme entre ambos e Michel Foucault (2000) que estuda o corpo enquanto alvo da operação de formas modernas de poder, entendidas como partes integrantes das micro-práticas do quotidiano. O autor abre caminho para refletir acerca das relações espacializadas entre corpo e poder, levando a que se avente a hipótese de que a principal marca dessa relação ser a identificação (e contestação) dos 'dispositivos' postos em prática no sentido de fazer cumprir regras implícitas, explícitas e violentas de inclusão, exclusão ou reclusão do corpo individual.

O(s) discurso(s) acerca do(s) corpo(s) resulta(m) de posturas ideológicas, de sistemas simbólicos. Discursos acerca do corpo e práticas/políticas têm vindo a diversificar-se no tempo e no espaço. Das convergências de posições e das fissuras entre elas, tem-se assistido à legitimação de políticas hegemónicas de representação dentro das quais corpo humano e corpo da terra são apresentados como um todo orgânico. Estas representações consubstanciam relações de poder, com uma tipologia de corpos a servir de modelo a seguir – do corpo branco das elites, resguardadas do sol e das tarefas braçais, consideradas menores, ao corpo bronzeado do lazer e do desporto, ao corpo esbelto e definido dos média e da indústria da moda. Como contraponto, surge a indexação de tipos fisionómicos

a paisagens 'naturais'/ 'étnicas' que abre caminho para a cristalização dos processos de formação de subjetividade e da validação do diferente como Outro (Gilroy,1993).

O Corpo estrangeiro percebido como corpo estranho e diferente, reduzido a essa dimensão, circunscreve a presença do Outro ao corpo-invólucro, dificultando o estabelecimento de pontes e a predisposição para conhecer e reconhecer complementaridades e afinidades. É aqui que o papel do mediador pode e deve fazer a diferença, pondo em relação (uma relação horizontal) o corpo como território cultural, para lá da aparência e de um corpo-lugar através do qual se infere sobre os atributos e modos de relação do ator social que é seu portador, pretendendo-se, não plasmar o discurso política e socialmente correto de "um como os outros", mas efetivamente obstaculizar (preferencialmente eliminar) a marginalização a que muitos destes corpos-indivíduos/lugares são votados.

As questões ligadas à multiculturalidade, interculturalidade e integração/exclusão colocam-se com pertinência quando se aborda a validação da diferença como oposição, ou, pelo contrário, quando se "naturaliza" a diferença. É um facto que muitos estudos etnográficos mostram o papel central que o(s) corpo(s) ocupam no que concerne à definição de identidades e elos de pertença relativamente a determinados grupos sociais em sociedades não ocidentalizadas. Marcas corporais como tatuagens, escarificações, pinturas e adornos corporais, como é visível na Carta da descoberta do Brasil, são reorrentemente identificados como recursos de marcação da condição social, de género, etária,...., mostrando que o corpo se configura em símbolo de uma cultura, espaço onde se projetam códigos de identidade e de alteridade, sendo os usos que dele se faz, contextualizados social, cultural e historicamente. Assim, o vestuário, os ornamentos, as pinturas corporais, as mutilações étnicas existentes em toda e qualquer cultura manifesta no corpo inscrito/escrito, são indicativos de universos simbólicos. Relembremos Douglas (2000 [1970]), que refere que, sendo verdade que tudo simboliza o corpo, então também é verdade que o corpo simboliza todo o resto. A autora convida a refletir o modo como a distância social tende a ser expressa em distância fisiológica e vice-versa, quando se pensa em sociedades tradicionais. Nesta situação, o abandono pessoal relativamente aos processos orgânicos que envolvem "impureza", faz-se sentir quando o controle social é maior. A realidade corporalizada como "pureza", "pudor", "vergonha", constituem-se como categorias não naturalizadas. Donde, quanto maior o controle social, maior o pudor, a honra, a vergonha.

Pensou-se durante muito tempo que para estudar as diferenças das culturas, bastava olhar para os corpos. Neste sentido, as diferenças sociais e culturais analisavam-se através do biológico, surgindo o conceito de raça. O fascínio da antropologia pelo aspeto visual dos corpos era imenso e servia para provar as diferenças culturais entre os indivíduos. A nudez do corpo era considerada como prova "visível" do "atraso" e da inferioridade cultural do "selvagem", se sendo o mero indicador simbólico da sua proximidade com a natureza (Douglas, 1973).

Todas as atividades corporais e as "técnicas corporais" no Ocidente do final do século XIX eram realizadas de maneira escondida em espaços privados (Vigarello, 1985). Esse contexto pudico, onde a nudez é castigada, opõe-se aos contextos indígenas coloniais da ostentação da nudez como algo natural, apadrinhando a ideia de hierarquia das raças, na

qual, obviamente, quem usava roupa se situava no topo da pirâmide. Justificam-se à luz deste contexto a falta de ética e de pudor por parte de homens e sobretudo de mulheres que não obstante ostentarem adornos mostravam o que as mulheres Ocidentais tão ciosamente escondiam. O corpo do Outro surge como prova "visível" do seu primitivismo e suscita o medo último – o canibalismo – essa forma definitiva de estabelecer fronteiras entre a humanidade e a ausência dela.

Oposições como nu e o vestido, atualizam-se nas representações do corpo e incidem sobre ele, replicando formas de distinção e/ou oposição postuladas entre natureza e cultura. A visão do corpo "como um facto social", isto é, como "uma construção cultural, que se opõe ao 'natural'", permite que Goldenberg (2002) fale da diversidade de corpos com um referencial comum, tradutores de significados simbólicos idênticos e, como tal, passíveis de serem englobados numa categoria mais ampla (Giacomini, 2002). *É o que acontece relativamente ao corpo do outro, categorizado como corpo indígena*. O contraste com o que seria o corpo europeu, sugeriria, segundo a autora, algumas pistas para compreender os estreitos vínculos que existem entre os usos do corpo e as representações do outro.

Os atores sociais, através de símbolos, que cabe ao antropólogo não explicar, mas interpretar, atualizam e representam as suas mundividências e mundivisões, materializando-as sob a forma de experiências (Geertz, 1978; Fazenda, 2014). Até porque, ao fazer movimentos e gestos, estamos a interpretar, a reforçar aspetos culturais em contexto e a produzir cultura (Novack, 1990) e não há ação sem gestualidade, sem espaço ocupado nos territórios, pelo corpo-lugar; pelo corpo-território. Cada gesto feito, a forma como nos sentamos, a maneira de caminhar, a forma e o volume de voz usado para falar, são específicos de uma determinada cultura. Levada ao extremo, esta ideia prevê que certos comportamentos corporais comuns, que caracterizam e padronizam um determinado povo, podem destacar indivíduos no meio da multidão (Schecher, 1977).

O corpo é a memória visível de cada indivíduo, um suporte onde as narrativas de auto-identidade se inscrevem, por isso é construído, manipulado e manipulável – por cada um de nós, pelos outros, pelo Estado, pela Igreja, pelo sagrado, pela comunidade na qual existimos e que nos enforma, tanto no corpo propriamente dito como nas posturas que perante ele adotamos. Por isso, a relação do homem com o seu corpo, é significativa da relação entre homem e o seu mundo (Le Breton, 2006; 2011). Em todos os tempos e em todas as sociedades, os indivíduos têm vindo a modelar o corpo e a reconhecer-se pelo modo como esse mesmo corpo surge modelado. Neste sentido, o corpo permite forjar e reconhecer identidades, tornando-se, ele próprio, um modelo identitário. Exemplo disto é a análise que Jorge Crespo (1990) faz do corpo do homem do século XIX, quando se reporta à sua elegância e verticalidade, concluindo que estes eram aspetos valorizados em detrimento das posturas desajeitadas de corpos vergados ao peso da doença e da miséria.

O corpo que se move, transforma-se e transforma. Ocupando um lugar, é ele próprio um lugar onde a(s) cultura(s) se inscrevem - do permitido ao interdito - por isso, é "um lugar no tempo" (Cunha e Silva, 1999), um lugar noutra lugar e um tempo noutra tempo, dimensões das quais se toma consciência, pelo confronto entre corpos diferentes num mesmo momento temporal (reconhece-se a idade do nosso corpo, pelo reflexo da idade no corpo dos outros) e pela comparação/memória do corpo consigo próprio (o corpo

novo da infância anseia o corpo robusto da juventude adulta, tal como o corpo decrépito de velhice anseia pelo corpo adulto, pleno de vigor).

Considera Bourdieu (1988) que a comunicação corporal ocupa uma posição fundamental na argumentação e construção teórica dos atores sociais que colocam o consumo alimentar, e a aparência (vestuário, adornos, higiene e cuidados com o corpo em geral), como os modos fundamentais de distinção face ao outro e que a linguagem corporal é marcadora de distinção social. Sem dúvida que estes aspetos revelam as estruturas mais profundas do habitus, pelo que o autor esclarece: "*O corpo é a mais irrecusável objetivação do gosto de classe, que manifesta de diversas maneiras [...]. Cuidar do corpo, nutri-lo, e cuidar dele revela as disposições do habitus*" (Bourdieu, 1988:188). Converte, portanto, com a posição de Geertz, que entende as condutas humanas como ações simbólicas e refere como os comportamentos humanos estão impregnados de construções significativas. (Fazenda, 2014; Geertz 1978; Gellner, 1983)

Convocando novamente Mauss, dir-se-ia que, conciliando as dimensões biológica, social e cultural, o corpo é ele próprio, fronteira e situa-se na fronteira entre as ciências sociais e naturais. Na fronteira entre o cultural e político, já que possui tanto capital simbólico como valor político (Foucault, 1994; 1986) e se constitui corpo como o *locus* privilegiado de ação do poder e do controle social, (Foucault, 1994 [1976]), pelo que os corpos trazem impressos em si as marcas da cultura e não da natureza. Diz-nos Le Breton (2003) que o corpo é uma construção simbólica e não uma realidade em si. Nesse sentido, o corpo que aparenta ser evidente é mais inapreensível do que pode pensar-se, já que é consequência de uma construção social e cultural. Para o autor, o corpo assume uma dimensão bipolar: tanto é considerado como o demarcador das fronteiras entre o indivíduo e o mundo, como concebido como desligado do indivíduo. Mais do que ser-se um corpo, Le Breton (2003, [1990]) considera que se tem um corpo. Propõe, por um lado, o distanciamento e a depreciação do corpo, e por outro, afirma o corpo como elemento imprescindível para a identidade do indivíduo, conferindo-lhe identidade pessoal antes de lhe conferir uma identidade de grupo, cultural ou social. Esta posição algo paradoxal é explicada pelo autor numa viagem temporal pela história do corpo nas sociedades ocidentais. Refere que, contrariamente ao que aconteceu durante os períodos da Idade Média e do Renascimento, a Modernidade ocidental conceptualiza o homem separado (no sentido de desavindo, cremos) de si mesmo, assistindo-se à divisão entre indivíduo e corpo, mas também à cisão relativamente aos outros e ao cosmo. Rompe-se, pela primeira vez, com o pensamento das sociedades tradicionais, em que não se concebia a separação entre a pessoa e o seu corpo; a pessoa e os outros (seus semelhantes) e até entre o indivíduo e a matéria que dá consistência ao cosmo. A cisão de si, em termos de elites, é notória na concepção dos dois corpos do Rei e, desde aí até à atualidade do mundo ocidental (porque tempo e espaço são diferentes em função dos contextos), diferentes autores e diferentes concepções têm resultado numa verdadeira polissemia corporal.

Olhar o corpo hoje, no Ocidente refere Le Breton (2003, 1982) implica considerar três esferas sociais e culturais. A saber: o acentuado individualismo que resulta no afrouxamento dos vínculos entre as pessoas, ao mesmo tempo que se valoriza a oposição entre vida privada e vida pública; a emergência de um saber racional positivo e laico sobre a natureza, que resulta no estudo do corpo como realidade em si mesma, dissociada do homem,

isto é, como objeto distanciado face aos indivíduos possuidores de corpo e, finalmente, o recuo das tradições populares e locais, dando, aos poucos, lugar à medicina instituída como o saber oficial sobre o corpo. Na sociedade ocidental atual, para o autor, predomina o divórcio entre dois conjuntos de representações do corpo: um relacionado com os saberes populares e outro tributado à cultura erudita, principalmente de natureza biomédica. Poderemos, contudo, questionar-nos se não estaremos a entrar numa nova era da relação com o corpo e com os corpos, quer pelas perspectivas que a biotecnologia nos aponta, como referimos, quer mercê da necessidade que muitos sentem de buscar e convocar velhas técnicas corporais que visam manter o corpo saudável ou reunificá-lo com o lado espiritual e a harmonia universal. O Ocidente positivista questiona-se (como havia já feito nos anos sessenta do século XX) sobre o seu positivismo e recorre a modelos holísticos e “alternativos” (Lingi, 1994) importados de outros contextos culturais, integrando-os no quotidiano e transformando os corpos em territórios transculturais.

Nas novas representações do corpo e da corporeidade, transitam e cruzam-se diversas visões relativamente aos géneros (dois? três?) e de categorias sociais, que ora se diferenciam, ora se permutam, pelo que, em termos gerais, os signos corporais tradicionalmente atribuídos ao masculino e ao feminino não só coexistem separadamente, como também se deslocam de um género para outro. Como refere Le Breton (2006; 2009), o corpo de homem pode tornar-se sensual e o de mulher, musculoso. Ao mesmo tempo, em termos de categoria sociais e de categorizações do corpo que lhe estão associadas, aposta-se simbolicamente no corpo, mas de forma diferente. Estéticas, estatutos, modas, símbolos, marcas étnicas ou de grupo inscrevem-se no corpo dando indicações mais ou menos precisas, mais ou menos delidas, de identidades compósitas, identidades reivindicadas e identidades revisitadas, pois o corpo nunca está “naturalmente” no mundo (Le Breton, 1982). *“Ele não é uma natureza”* (Ferreira, 2013: 500).

Le Breton chega a afirmar que o corpo nem sequer existe (Le Breton, 2006). Será essencialmente comunicação e, nesse sentido, produto de uma cadeia de signos (Baudrillard, 1972). A “linguagem do corpo” como outras multiplica-se culturalmente, em diversas línguas corporais nem sempre inteligíveis para quem não domina o código. Não obstante existirem regularidades que, numa dada organização cultural, se coisificam na forma de códigos culturais, podem faltar os códigos sociais internos a cada estrato socio-económico-social que resulta em diferentes códigos de apresentação, de postura, de emoção (Hall, 1990), de gestualidade, etc. os quais não são dominados na sua totalidade por todos os membros de todos os estratos referidos. Daqui resulta que, a cada subcultura, correspondam códigos perceptivelmente distintos para quem é portador de uma cultura, mas imperceptíveis para quem a não domina, conferindo ao corpo a qualidade de significante flutuante (Gil, 1988; Babo, 2001; Ferreira, 2013), *“uma simbólica viva, que se inscreve numa ligação permanente com o futuro desta ordem aproximativa e sempre em mudança que é uma sociedade”* (Le Breton 1982: 231) de estrutura signíca por definição ambígua, ambivalente e indeterminada” (Ferreira, 2013).

Para concluir, pode considerar-se que o corpo se configura efetivamente, como território de construção de identidade. Desde os primórdios o corpo foi necessariamente o primeiro território de construção das relações, portanto é produto e produtor das relações sociais e territoriais. A preocupação que desde sempre as sociedades, as culturas e os indivíduos

manifestaram com a aparência e com o corpo assume, nos diferentes contextos, uma importância central na vida quotidiana dos indivíduos. O corpo lugar/território transmuta-se e torna-se fronteira e ponte que permite o estabelecimento de formas de sociabilidade, de construir marcas identitárias e de distinção social (Crossley, 2005). Como refere Featherstone (1995) o indivíduo apresenta os elementos a serem culturalmente decodificados para operarem como indicadores de poder social e prestígio, algo sobre seu universo cultural, através do corpo: da sua apresentação e forma, das inscrições que ostenta e das hierarquias que reconhece ou faz reconhecer. Esta linguagem corporal (Bourdieu, 1988) marca, portanto espaços e tempos de distinção social visíveis e inteligíveis no modo como se apresenta- como se veste e adorna, como se sacrifica e o mostra - através de cicatrizes, de extremos que reportam para a diferença face à homogeneidade do grupo de pertença - nas práticas de higiene, nos alimentos consumidos, nos odores emanados. A norma e a transgressão constroem e constroem-se pelo corpo.

Referências Bibliográficas

- Adorno, T. (1995), *Educação e Emancipação*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Asad, T. (1997), "Remarks on the Anthropology of the body", in Sarah Coakley (org.), *Religion and the Body*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 42-52.
- Babo, M. (2001), "Para uma semiótica do corpo", in *Interact - Revista online de Arte, Cultura e Tecnologia*, 2.
- Baudrillard, J. (1972), "Le corps ou le charnier de signes", in *Tropicque. Revue Freudienne*, 9-10, pp. 75-107.
- Bourdieu, P. (1988), *A Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo: Perspectiva
- Buarque, C. (2001), "O caminho da modernidade ética é a educação", in *InformAndes*, Brasília, n.104, abril/2001.
- Burkitt, I. (1999), *Bodies of Thought: Embodiment, Identity and Modernity*, Londres: Sage.
- Carta da Descoberta do Brasil a D. Manuel I
- Certeau, M. (2008), *A invenção do quotidiano: artes de fazer*, Petrópolis: Vozes.
- Certeau, M. (1982), "Histoires du corps", in *Esprit*, 62, pp. 179-187.
- Crespo, J. (1990), *A História do Corpo*, Lisboa: Ed. Diefel
- Crossley, N. (2005), "Mapping reflexive body techniques: on body modification and maintenance", in *Body & Society*, 11 (1), pp. 1-35
- Crossley, N. (1996), "Body-subject/body-power: agency, inscription and control in Foucault and Merleau-Ponty", in *Body & Society*, 2 (2), pp. 99-116.
- Csordas, T. (1994), "Introduction: the body as representation and being-in-the-world", in Thomas Csordas (org.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-24.
- Csordas, T. (1990), "Embodiment as a paradigm for anthropology", in *Ethos*, 18, pp. 5-47.
- Cunha e Silva, P. (1999), *O Lugar do Corpo. Elementos para uma Cartografia Fractal*, Lisboa: Instituto Piaget.
- DaMatta, R. (1987), "O corpo brasileiro", in Iliana Strozenberg (org.), *De corpo e alma*, Rio de Janeiro: Comunicação Contemporânea.
- Dias, N. (1996), "O corpo e a visibilidade da diferença", in Miguel Vale de Almeida (org.), *Corpo Presente. Treze Reflexões Antropológicas Sobre o Corpo*, Oeiras: Celta, pp. 23-44.

- Douglas, M. (1973), *Natural Symbols*, Nova Iorque: Vintage.
- Douglas, M. (1967), *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Fazenda, M. (2014), "A dimensão reflexiva do corpo em ação: Contributos da antropologia para o estudo da dança teatral", in Paula Godinho (org.), *Antropologia e Performance: Agir, Atuar, Exibir*, Castro Verde:100 Luz: pp. 53-76.
- Fazenda, M. (1996), "Corpo Naturalizado", in Miguel Vale de Almeida (org.), *Corpo Presente: Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo*, Oeiras: Celta, pp.141-153.
- Featherstone, M.; Bryan, T. (1995), "Body & Society: an introduction", in *Body & Society*, 1 (1), pp. 1-12.
- Ferreira, V. (2013), "Resgates sociológicos do corpo: Esboço de um percurso conceptual", in *Análise Social*, 208, XLVIII (3.º), Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Ferreira, V. (2008), "Be some body: modificação corporal e plasticidade identitária na sociedade contemporânea", in Manuel Villaverde Cabral, et al. (orgs.), *Itinerários. A Investigação nos 25 Anos do ICS*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, pp. 671-689.
- Foucault, M. (2000), *Em defesa da sociedade*, São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (1994a [1976]), *Historia da Sexualidade. A Vontade de Saber*, 1.º vol., Lisboa: Relógio d'Água.
- Foucault, M. (1986) *Arqueologia do Saber*, Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- Foucault, M. (1994b [1984]), *Historia da Sexualidade. O Cuidado de Si*, 3.º vol. Lisboa: Relógio d'Água.
- Geertz, C. (1978), *Interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Gellner, E. (1983), *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.
- Giacomini, S. (2004), "O corpo como cultura e a cultura do corpo: uma explosão de significados", in *Physis* [online], 2004, vol.14, n.2, pp.406-416.
- Gil, J. (1988), *Corpo, Espaço e Poder*, Lisboa: Litoral Edições.
- Gilroy, P. (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London: Verso.
- Goldenberg, M.; Ramos, M. (2002), "A civilização das formas: o corpo como valor", in *Nu & Vestido*, Rio de Janeiro: Record.
- Hall, S. (1990), "Cultural Identity and Diaspora", in Jonathan Rutherford, *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart, pp. 222-237.
- Kofes, S. (1985), "E sobre o corpo, não é o próprio corpo que fala? Ou o discurso desse corpo sobre o qual se fala" in Heloísa Bruhns (org.), *Conversando sobre o corpo*, Campinas: Papirus.
- Le Breton, D. (2011), *Antropologia do corpo e modernidade*, Petrópolis: Editora Vozes.
- Le Breton, D. (2009), *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*, Petrópolis: Editora Vozes.
- Le Breton, D. (2006), *A sociologia do corpo*, Petrópolis: Editora Vozes.
- Le Breton, D. (2003), *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*, Campinas: Papirus Editora.
- Le Breton, D. (1982), "Corps et symbolique social", in *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXIII, pp. 223-232.
- Lefebvre, H. (2008), *Espaço e política*, Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Lingi, A. (1994), *Foreign Bodies*, Nova Iorque: Routledge.
- Lock, M. (1993), "Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge", in *Annual Review of Anthropology*, 22, pp. 133-155.
- Maffesoli, M. (1996), *Éloge de la raison sensible*, Paris: Grasset.

- Maffesoli, M. (1990a), *Au Creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris: Plon.
- Maffesoli, M. (1990b), "A física mística do corpo", in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 10-11, pp. 33-40.
- Maisonneuve, J. (1976), "Le corps et le corporéisme aujourd'hui", in *Revue française de sociologie*, XVII, pp. 551-571.
- Marzano-Parisoli, M. (2002), *Penser le corps*, Paris: Puf.
- Mauss, M. (1974), "As técnicas corporais", in: *Sociologia e Antropologia. Vol. II* São Paulo: EPU/EDUSP.
- Mauss, M., (1967 [1947]), *Manuel d'Ethnographie*, Paris: Éditions Payot.
- Mead, M. (1978), *Sexo e Temperamento*, São Paulo: Perspetiva.
- Novack, C. (1990), *Sharing the Dance: Contact Improvisation and American Culture*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Pina-Cabral, J. (1996), "Corpo familiar. Algumas considerações finais sobre identidade e pessoa", in Miguel Vale de Almeida (org.), *Corpo Presente. Treze Reflexões Antropológicas Sobre o Corpo*, Oeiras: Celta, pp. 200-215.
- Sant'Anna, D. (2001), "É possível realizar uma história do corpo?" in Carmen Soares (Org.), *Corpo e história*, Campinas: Autores Associados.
- Schechner, R., (2004 [1977]), *Performance Theory*, New York/London: Routledge.
- Shilling, C. (2008), *Changing Bodies. Habit, Crises and Creativity*, Los Angeles: Sage.
- Shilling, C. (1993), *The Body and Social Theory*, Londres: Sage.
- Silva, A. (2001), *Corpo, ciência e mercado: reflexões acerca da gestação de um novo arquétipo da felicidade*, Campinas: Autores Associados; Florianópolis: Ed UFSC.
- Turner, B. (1997), "The body in Western society: social theory and its perspectives", in Sarah Coakley (org.), *Religion and the Body*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-41.
- Turner, B. (1995 [1991]), "Recent developments in the theory of the body", in Mike Featherstone, Mike Hepworth, Bryan Turner, *The Body*, London: Sage, pp. 1-35.
- Van Gennep, A. (1981 [1909]), *Les Rites de Passage*, Paris: Picard.
- Vale de Almeida, M. (2004), "O corpo na Teoria Antropológica", in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 33: 49-66.
- Vale de Almeida, M. (1996), "Corpo presente. Antropologia do corpo e da incorporação", in Miguel Vale de Almeida (org.), *Corpo Presente. Treze Reflexões Antropológicas Sobre o Corpo*, Oeiras: Celta, pp. 1-22.
- Vigarello, G. (1985), *O Limpo e o Sujo: A Higiene do Corpo desde a Idade Média*, Lisboa: Fragmentos.