

## O CIDADÃO TEM UM CORPO

Agostinho Ribeiro

Universidade do Porto - Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação

Actualmente o cartão de identidade de cidadão português ostenta, além do nome e de um número, três dados morfológicos identificadores do corpo: uma fotografia (do rosto), uma impressão digital (do indicador direito) e uma medida (da altura). A estes dados que se referem ao corpo em si, acrescentam-se algumas referências biológicas e biográficas consideradas socialmente significativas: a filiação, a data e o lugar de nascimento, a residência, o estado civil. Há finalmente um elemento muito importante, porque é habitualmente utilizado para a identificação da pessoa que assume (ou assumiu) responsabilidades: a assinatura.

No cartão de identidade do cidadão português não se menciona a cor da pele nem a religião; e deixou de se mencionar a profissão (que entretanto se mantém em outros documentos oficiais), e também a cor dos olhos (que se tornou supérflua ao lado da fotografia a cores). A cor dos olhos e a profissão perderam pertinência como elementos identificadores de um indivíduo desde que, de atributos permanentes que eram, passaram à condição de apostos efémeros à mercê do gosto pessoal ou dos azares da fortuna. A propósito pode perguntar-se se faz ainda sentido a menção do estado civil que se mantém no cartão de identidade. De facto ela refere-se apenas à existência ou não do registo de um contrato legal (de casamento ou sua dissolução), que até pode ser fictício; quando o que é pessoal e socialmente significativo é a situação real (de celibato ou de união conjugal "de facto"). Mas esta não é de registo obrigatório.

Uma pessoa identifica-se demonstrando que o nome que a família lhe pôs e o número que o estado lhe atribuiu são os que constam do cartão de que é portador, ou melhor, que o seu corpo é o do indivíduo aí descrito. Na prática os únicos elementos utilizados para essa demonstração são a fotografia e a impressão digital, que apenas identificam (visualmente) dois fragmentos corporais. Mas esta é a identificação burocrática, perante o estado, a administração pública e as instituições. Nas relações interpessoais do dia-a-dia das pessoas, a apresentação de si e a identificação de outrem não se fazem por via documental, mas pela percepção directa, que não é fragmentada nem apenas visual, mas global e multi-sensorial. Mais que isso, das características corporais percebidas resulta não apenas a representação de um corpo-objecto físico mas, por inferência, uma imagem da pessoa, dotada de atributos psicológicos e investida de afectos; e essa imagem é diversa, consoante o olhar (e a mente) de quem olha (Bruchon-Schweitzer, 1990).

Além de máquina anatómo-fisiológica que alimenta a vida do indivíduo e lhe provoca a morte, o corpo é um "invólucro" psíquico, não completamente opaco nem de todo transparente. Digamos que é dotado de uma transparência variável e parcialmente controlável por parte do

sujeito, em graus diversos para os diversos véus: visual, sonoro, olfactivo, cutâneo, muscular (Anzieu, 1995). Em público ou numa relação personalizada, o corpo - e a pessoa no seu corpo - ora se revela e até se exhibe, ora se disfarça ou mesmo se ausenta. Pela sua transparência, o corpo apresenta socialmente a pessoa; pelo controle que a pessoa sobre ele exerce, o corpo torna-se o elemento essencial da sua inserção no mundo (Rivière, 1995).

Sempre que pretende inserir-se no mundo que o rodeia, o indivíduo apresenta aos outros uma imagem de si que não resulta inteiramente das qualidades que a si próprio se atribui, mas é em parte decalcada num modelo externo consentâneo com a posição que deseja ocupar no sistema social. Cada indivíduo dispõe, não de uma, mas de várias imagens desse tipo, que ele próprio construiu adornando o seu "invólucro corporal" com os mais variados disfarces; e escolhe a que exhibirá em cada contexto consoante o impacto que pretende provocar, consciente de que, olhando-o no corpo, os outros o julgam como pessoa. Assim é que todo o ser humano, além de cuidar da manutenção do seu organismo (o corpo enquanto máquina anatomo-fisiológica), se preocupa também com a sua aparência corporal (o corpo enquanto objecto de juízo estético e de desejo erótico), e ainda com as expressões corporais dos seus estados psíquicos (o corpo "embaixador" da pessoa).

Uma coisa é, portanto, o corpo-para-o-próprio (vivido na experiência subjectiva), outra coisa é o corpo-para-os-outros (exibido nas situações sociais). A diferença não está, porém em que o invólucro corporal tenha que ser sempre transparente para o próprio e opaco para os demais. As pessoas também podem usar o seu corpo para nele recriarem para si uma imagem ilusória de si próprias; mas quando, expostas aos olhares dos outros, manipulam a penetrabilidade do invólucro corporal, é quase certo que tentam esconder algo que reconhecem em si ou ostentar algo inexistente. Nem sempre com o sucesso desejado, ecrescente-se; porque nunca um invólucro psíquico poderá tornar-se completamente opaco, e até no escolher dos disfarces a pessoa se revela.

Olhar o corpo "no espelho do social" (Le Breton, 1994) constitui, desde os anos 70, uma linha de investigação bem interessante. Inquéritos realizados na década anterior tinham já realçado algumas diferenças de classe na relação das pessoas com o seu corpo: esta relação tende a ser mais instrumental e menos atenta nas classes populares, mais consciente e mais intensa nas classes privilegiadas. Estudos posteriores sobre os "usos sociais do corpo" (Bourdieu, 1979) tornaram mais claro que os *hábitus* corporais reflectem *habitus* de classe interiorizados, inevitavelmente atravessados por lógicas económicas. Observa-se isso facilmente, por exemplo, nos cuidados com a manutenção e o embelezamento do corpo, nos modos de apresentação, nas opções alimentares e nas maneiras de estar à mesa, nas actividades sexuais e nas estratégias de defesa da intimidade, enfim em tudo o que configura o estilo de vida das pessoas e a sua adaptação ao contexto social.

No "espelho do social" pode observar-se também a relação entre o corpo e o poder, ou melhor, a acção do poder sobre o corpo (Le Breton, 1994). Toda a ordem social assenta numa ordem corporal, isto é, implica alguma limitação da liberdade individual no que diz respeito aos

usos do corpo. Num sistema ideal esta condição seria assegurada pela auto-disciplina espontânea e pela reciprocidade empática. Mas nos sistemas humanos reais, formal ou informalmente hierarquizados, a ordem "necessária" passa pelo controle dos comportamentos individuais a partir das instâncias de poder. E falar de controle dos comportamentos equivale a falar de interdição de certos usos do corpo e de imposição de outros. Estamos a falar de violência, que não é só matar, espancar ou encarcerar; porque para quem tem garantido o necessário, é violência a privação do "supérfluo", isto é, do que se usa ou faz por mero prazer.

A abordagem do corpo pelo "uso" que dele faz o sujeito supõe não só que o indivíduo é, afinal, um ser dividido ou "composto" (de corpo e espírito) mas que, além disso, o sujeito se identifica com um dos componentes (o espírito) mantendo com o outro (o corpo) uma relação instrumental de poder e de posse. Esta "separação racionalista" (Maffesoli, 1990) caracteriza o pensamento moderno, que se desenvolveu na sociedade ocidental desde Descartes até ao século das Luzes, iluminou as mentes bem pensantes do século XIX e forjou as representações sociais dominantes até depois de meados do século XX. Convenhamos que situar o corpo em oposição ao espírito, mesmo definindo-o como pertença da pessoa, é introduzir o conflito na própria estrutura do ser humano; porque o corpo instintivo, sensorial e emocional não pode deixar de constituir uma ameaça permanente para a racionalidade do espírito.

Não foi, porém, sempre assim que se representou o ser humano no Ocidente. O corpo do pensamento medieval (como o do imaginário popular de hoje), carregado de mistério e investido de valor simbólico, identifica-se com a pessoa e integra-se no universo. No ser humano da "harmonia grega" (como no do naturalismo renascentista), há uma "conjunção sensualista" em que o espírito não menospreza o corpo, a razão não desconfia do senso comum, o prazer espiritual não exclui o prazer sensual. E o nosso próprio "corpo vivido" não se afasta muito destas representações: o corpo da nossa experiência quotidiana é uma unidade psico-física, indissociável das sensações e percepções, sede de emoções e sentimentos, suporte do conhecimento que temos do mundo e da nossa própria consciência de existir.

A "separação racionalista" corpo-espírito, privilegiando a razão como "diferença específica" do humano, valorizou nos sentidos corporais apenas a função informativa (ao serviço do saber) e repudiou a sua função emotiva (ao serviço do prazer). Gerou-se assim um "moralismo intelectual" que condena liminarmente, como indigno do ser humano, todo o prazer sensual "desordenado" ou "supérfluo" (chamado "prazer de luxo" ou "luxúria"), isto é, o prazer dissociado da satisfação de uma necessidade ou excedendo o nível de satisfação "razoável" (Ornstein & Sobel, 1991). Esta condenação abrange, portanto, mais do que os pecados da carne isto é, as actividades eróticas desligadas da função procriadora devidamente "ordenada"; porque pode haver igualmente luxúria no comer e no beber (por "gula"), no modo de vestir ("provocante") no uso de perfumes ("excitantes), e até nos encontros sociais "mundanos" (aliciantes para outros prazeres).

Era assim o corpo segundo o pensamento "moderno". Nas últimas décadas, porém, (sobretudo desde os anos 70), este modelo rígido de um corpo domesticado, harmonioso e reservado, que o Ocidente herdou do século passado, flexibilizou-se a partir de movimentos sociais espontâneos (de que Maio 68 é apenas o exemplo mais evidente) apoiados por uma "retórica do corpo" (Beaudrillard, 1970) que desmontou velhos mitos e tabus. O corpo pós-moderno é, de facto, um corpo "liberto", lugar de bem-estar e de bem-parecer, que não renuncia ao prazer. Ou seja, o sensualismo instala-se de novo, porque se reconhece e se aceita que "a faculdade de gozar, como a de sofrer, está inscrita nos nossos neurónios e nas nossas sinapses" (Changeux, 1983). Por outras palavras, aceita-se que a actividade sensorial não serve ao indivíduo apenas para obter informações úteis, mas também para se proporcionar experiências agradáveis; e reconhece-se, além disso, que cada um tem o direito de organizar livremente a sua sensualidade (Giddens, 1994).

Desenha-se, pois, na sociedade ocidental um novo período de "conjunção sensualista" (Maffesoli, 1990). O "corpo vivido" das novas gerações não é já, de modo algum, a sede dos sentidos irracionais que é preciso controlar, ou a "carne" inimiga da alma que é preciso mortificar. O corpo pós-moderno faz parte integrante da pessoa, é até a própria "evidência do eu", que sente, goza e "se pavoneia" (Maffesoli, 1990). As pessoas tomaram consciência de que "tudo o que acontece, acontece pelo corpo" (Célérier, 1991), e de que a satisfação corporal é até uma importante variável moderadora do contacto do indivíduo consigo próprias e das suas relações com o mundo exterior. É tal a importância que se atribui a estas novas funções corporais, que o corpo, hoje, não só ocupa um grande espaço na investigação psicológica, mas "impõe-se como um lugar de predilecção do discurso social" (Le Breton, 1994).

Voltemos então ao corpo-invólucro "de transparência variável" e aos diferentes olhares de quem o olha (Bruchon-Schweitzer, 1990). Um olhar exterior sobre um corpo (na 3.<sup>a</sup> pessoa) detém-se na opacidade do invólucro, isto é, vê-o como um objecto qualquer, que se pode descrever e classificar, eventualmente instrumentalizar no seu potencial produtivo, estético ou erótico. É, porém, muito diferente olhar o corpo de alguém em espelho (na 2.<sup>a</sup> pessoa), isto é "tocar", através da transparência do invólucro, o "outro semelhante", parceiro real ou potencial do diálogo intersubjectivo, talvez portador de encanto e irradiador de empatia. Finalmente, outra coisa é ainda olhar o corpo próprio (na 1.<sup>a</sup> pessoa), porque esse olhar atinge o "corpo vivido" esse "objecto no qual temos o privilégio, ou a condenação, de habitar", e que é "fonte de sensações de bem-estar e prazer, mas também de doenças e de pressões" (Giddens, 1994, p. 88).

Didier Anzieu (1995) definiu a consciência que as pessoas têm hoje da sua experiência corporal como uma "personalização do corpo". De facto, como explica este autor, a relação entre o corpo e o eu, que no passado era de posse (a pessoa *tem* um corpo), é hoje simultaneamente uma relação de metonímia (o corpo é uma *parte* da pessoa) e de metáfora (a pessoa *é* o seu corpo). Quer isto dizer que "tudo o que toca ao corpo é cada vez mais vivido como estritamente pessoal, essencial e consubstancial à pessoa" (Kaufmann, 1995). Um corpo "vivido" assim desempenha funções

psicológicas e psico-sociais muito importantes, quer na satisfação controlada dos impulsos quer na regulação do sistema de relações.

Em primeiro lugar, o corpo apresenta e representa o eu perante os outros; e sendo a sociedade em que vivemos uma "sociedade de aparências", justifica-se o fenómeno crescente de uma desusada (que outros acharão desabusada) "teatralização dos corpos" (Maffesoli, 1990). Isso pode verificar-se nas gerações adultas, por exemplo sob a forma de protagonismo mediático ou de espectáculo político; mas é nas camadas jovens que se encontram as manifestações mais ousadas do fenómeno, por exemplo na apresentação, nas festas, nos desportos radicais, etc.. Haverá nestes comportamentos um sentido de auto-afirmação, de ostentação de poder, porventura de provocação. Mas não deixam de ser ritos de exibição, próprios de quem quer afirmar a sua identidade e situar-se numa rede de relações.

Em segundo lugar este corpo, que deixou de ser olhado de soslaio como um "inimigo da alma" para ser assumido como a própria "evidência do eu", merece não só ser sustentado, mas gratificado e exaltado. O cidadão de hoje já não se contenta com o "bem-estar mínimo obrigatório" decorrente da satisfação das suas necessidades básicas. E não é só porque a sociedade de consumo o estimula constantemente, em todos os seus registos sensoriais, com as mais aliciantes promessas. É sobretudo porque a "conjunção sensualista" (Maffesoli, 1990) que invade a nossa sociedade traz consigo uma nova "economia do corpo e do prazer" (Foucault, 1994), que não conhece a renúncia ao "supérfluo". A sua banalização reclama por isso uma nova "política do corpo", que não contemple apenas a defesa da saúde e a preservação do ambiente, mas assegure o acesso aos "prazeres de luxo".

## Bibliografia

- ANZIEU, D. (1995) - *Le moi-peau*. Paris, Dunod.
- BAUDRILLARD, J. (1970) - *La société de consommation*. Paris, Gallimard.
- BOURDIEU, P. (1979) - *La distinction*. Paris, Minuit.
- BROHM, J. M. (1975) - *Corps et politique*. Paris, Delarge.
- BRUCHON-SCHWEITZER, Marilou (1990) - *Une psychologie du corps*. Paris, P.U.F.
- CÉLÉRIER, Marie-Claire (1991) - *Corps et fantasmes*. Paris, Dunod.
- CHANGEUX, J.-P. (1983) - *L'homme neuronal*. Paris, Fayard.
- FOUCAULT, Michel (1994) - *O uso dos prazeres (História da sexualidade II)*. Lisboa, Relógio d'Água.
- KAUFMANN, Jean-Claude (1995) - *Corps de femmes, regards d'hommes*. Paris, Nathan.
- LE BRETON, D. (1994) - *La sociologie du corps*. Paris, P.U.F.
- MAFFESOLI, M. (1990) - *Au creux des apparences*. Paris, Plon.
- ORNSTEIN, R.; SOBEL, D. (1991) - *De prazer também se vive*. Lisboa, Difusão Cultural