

# O corpo nas ciências sociais

Maria Elisa Rizzi Cintra<sup>I</sup>  
Pedro Paulo Gomes Pereira<sup>II</sup>

## Resumo

Este artigo busca se aproximar da discussão sobre o corpo nas ciências sociais. Os debates sobre corpo têm se adensado e complexificado. As abordagens apontam mesmo tratar-se de temática central para se compreender os processos interativos dos sujeitos em sociedade, bem como os fenômenos mais diretamente relacionados à área de saúde. Quando falamos em corpo, uma miríade de possibilidades teórico-conceituais se abre à nossa frente. Essa discussão múltipla, que se faz e se refaz continuamente, esse “objeto-sujeito” fugidío impõe-nos, então, uma escolha. Neste texto, optamos por apenas desenhar os contornos dos debates atuais sobre o tema, bem como apontar, sempre de forma sumária, um esboço de seus efeitos nas ciências sociais. A ideia geral é que essas discussões indicam simultaneamente a existência de “grandes divisores”<sup>9</sup> e aponta para suas superações.

**Palavras-chave:** Corpo; natureza; cultura

## Abstract

This article aims at approaching the discussion upon the body within social sciences. The debates on body have become increasingly intense and complex. The approaches really shows it is about the central theme for understanding the interactive processes of the subjects in society, as well as the phenomena more directly linked to the health area. When we mention body, a myriad of theoretical-conceptual possibilities unfolds right in front of us. This multiple discussion, which is performed continuously, therefore, this escaping “object-subject” compels us to make a choice. Within this context, we chose only to draw the contours of the current debates on the theme, as well as to point, always digested form, a draft of its effects on the social sciences. The general idea is that those discussions simultaneously indicated the existence of “great divisors” and points at its overcoming.

**Key-words:** Body; nature; culture

<sup>I</sup> Maria Elisa Rizzi Cintra (elisa.rizzi@hotmail.com) é psicóloga, com aprimoramento em Saúde Coletiva pelo Instituto de Saúde da Secretaria de Estado da Saúde de São Paulo, e mestre em Saúde Coletiva pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

<sup>II</sup> Pedro Paulo Gomes Pereira (pedropaulopereira@hotmail.com) é doutor em Antropologia e professor do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).



**E**ste artigo busca se aproximar da discussão sobre o corpo nas ciências sociais. Os debates sobre corpo têm se adensado e complexificado. As abordagens apontam mesmo tratar-se de temática central para se compreender os processos interativos dos sujeitos em sociedade, bem como os fenômenos mais diretamente relacionados à área de saúde.

Quando falamos em *corpo*, uma miríade de possibilidades teórico-conceituais se abre à nossa frente. Essa discussão múltipla, que se faz e se refaz continuamente, esse “objeto-sujeito” fugidio impõe-nos, então, uma escolha. Neste texto, optamos por apenas desenhar os contornos dos debates atuais sobre o tema, bem como apontar, sempre de forma sumária, um esboço de seus efeitos nas ciências sociais. A ideia geral é que essas discussões indicam simultaneamente a existência de “grandes divisores”<sup>9</sup> e aponta para suas superações<sup>11</sup>.

\*\*\*

O corpo vem se firmando como um terreno privilegiado para se entender as disputas em torno de novas identidades, da preservação de identidades históricas,

<sup>11</sup> Grande divisão é o termo utilizado para falar da divisão e oposição entre natureza-cultura. Essa divisão conduz, como vem assinalando autores como Bruno Latour<sup>10, 11, 12</sup> à conclusão de uma natureza universal entendida e dominada – por meio da ciência –, e serve como justificativa para equiparar pensamento moderno, ciência, biomedicina, e verdade universal<sup>11</sup>.

da ascensão de híbridos culturais ou das recontextualizações locais de tendências globais. As polêmicas análises sobre a temática afirmam seu caráter essencial para a compreensão das sociedades contemporâneas. Todavia, diante dessas questões e da multiplicidade de análises, talvez devêssemos, para replicar aqui uma indagação de Miguel Vale de Almeida<sup>1</sup>, insistir numa simples pergunta: de que falamos quando falamos de corpo?

Marcel Mauss (1872-1950) foi o pioneiro a trabalhar sistematicamente o conceito e a buscar responder à pergunta acima. Já em 1926<sup>16</sup>, destacava a relação existente entre os fenômenos fisiológico e social, salientando a importância dessa relação para a interpretação das relações entre indivíduo e grupo. No seu famoso texto sobre as técnicas corporais, defende o valor crucial para as ciências do homem de um estudo das técnicas corporais, definidas como as maneiras pelas quais cada sociedade impõe ao indivíduo um uso rigidamente determinado de seu corpo<sup>16</sup>. Isto é, por intermédio da educação, das necessidades e das atividades corporais, a sociedade imprime sua marca nas pessoas. Assim, cada conduta tradicionalmente apreendida e transmitida fundamenta-se em certas sinergias nervosas e musculares que constituem sistemas solidários com todo um contexto sociológico<sup>13</sup>.

Na esteira das contribuições de Mauss, Mary Douglas<sup>7</sup>, por sua vez, ressalta que o domínio do corpo social limi-

ta as formas de percepção do corpo físico, isto é, limita a experiência física do corpo, sempre modificada pelas categorias sociais, por meio das quais é conhecida. O corpo reflete e produz um tipo específico de sociedade. Há uma troca constante entre os dois tipos de experiências corporais, isto é, entre a percepção sobre o corpo transpassada pela experiência social, e a experiência física, cada uma reforçando as categorias da outra. Resulta dessa interação que o corpo é, em si mesmo, um meio de expressão extremamente restrito<sup>7</sup>.

Tal dimensão restrita, por exemplo, foi abordada por alguns autores pela ótica das relações de poder que se estabelecem entre as pessoas e as instituições sociais. A questão do poder e da ação política sobre a corporeidade, objetivando o controle dos sujeitos, é um dado central da reflexão das ciências sociais. O corpo ocupa, por exemplo, para tocar em um dos autores que mais enfatizaram as relações entre corpo e poder, uma posição central na obra de Michael Foucault<sup>8</sup>. Esse autor, ao descrever como as sociedades ocidentais inscrevem seus membros nas malhas apertadas do feixe de relações que controlam os movimentos sociais, demonstra que funcionamos como sociedades disciplinares. A disciplina, diferente da coerção, molda um novo tipo de relação, um modo de exercício de poder que atravessa as instituições, fazendo-as convergir para um sistema de obediência e eficácia. O corpo em Foucault<sup>8</sup> é realidade bio-político-histórica, é a expressão e o suporte das relações de poder e saber que se articulam estrategicamente na história da sociedade ocidental. No corpo temos as marcas e sinais sociais que nele se inscrevem, enredado por forças de poder/saber que moldam e constroem a constituição histórico-social do sujeito. O corpo surge, então, como alvo do biopoder e lócus de resistência.

Pierre Bourdieu foi também autor de vasta produção quando tratamos do tema do corpo. Valendo-se do conceito de *habitus* de Mauss<sup>15</sup> (apesar de diferenciá-lo na construção de sua teoria), Bourdieu<sup>2</sup> o define como a repetição de práticas corporais inconscientes e mundanas de natureza social e coletiva e o classifica como um sistema de disposições duradouras, inconscientes e coletivamente dadas que originam a estruturação de práticas e representações. *Habitus*, na obra de Bourdieu<sup>3</sup>, corresponde não só a ações advindas de um aprendizado passado, mas a um sistema de estruturas que sustentam as práticas e as representações que podem ser objetivamente

coordenadas, sem que, por isso, seja necessariamente produto de obediência de regras, mas sim ações coletivamente orquestradas. Cada ator é produtor e reproduzidor de um *modus operandi*<sup>3</sup> (modo de ser no, e em relação ao mundo).

O *habitus* tende, portanto, a conformar e a orientar a ação, mas na medida em que é produto das relações sociais, tende a assegurar a reprodução dessas mesmas relações objetivas que o engendram<sup>3</sup>. É a interiorização pelos atores dos valores e das normas que assegura a adequação entre as ações do sujeito e a realidade objetiva da sociedade.

Mais recentemente, Thomas Csordas<sup>5</sup> também concentrou sua investigação no significado de nossa existência como seres corpóreos, indicando que a base conceitual da abordagem para a análise da cultura e do sujeito é a noção de corporeidade. O autor busca construir a noção de corporeidade a partir do exame crítico de duas teorias que trazem o corpo como princípio metodológico, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) e o mesmo Pierre Bourdieu evocado acima. A problemática de ambos os autores é formulada ao redor de dualidades incômodas. Para Merleau-Ponty<sup>17</sup>, a principal dualidade, no domínio da percepção, é a do sujeito/ objeto, e para Bourdieu<sup>3</sup>, no domínio da prática, a dualidade estrutura/ prática. Os dois autores evocam a corporeidade na tentativa de superação dessas dualidades. O corpo para Merleau-Ponty<sup>17</sup> é um contexto em relação ao mundo e a consciência é o corpo se projetando no mundo, ao passo que, para Bourdieu<sup>2</sup>, o corpo socialmente informado é o princípio gerador e unificador de todas as práticas e a consciência uma forma de cálculo estratégico fundido com um sistema de potencialidades objetivas<sup>5</sup>.

Retomando a noção de *habitus* de Marcel Mauss, Thomas Csordas<sup>6</sup> diz que o termo ocupa lugar equivalente a certa noção de cultura, por ser o responsável pela geração e pela unificação da prática de modo sistemático. Nele estão as condições objetivas de vida e a totalidade das aspirações totalmente compatíveis com essas condições. Partindo da premissa metodológica de que o corpo não é um objeto a ser estudado em relação à cultura, mas é o sujeito da cultura, o autor alega que o corpo não deveria ser considerado objeto, mas algo subjetivo, o solo existencial da cultura<sup>5</sup>.

Nesse sentido, pensando numa “antropologia da experiência”, inspirada por Wilhelm Dilthey, Thomas

Csordas<sup>5</sup> argumenta que a experiência tem caráter primordial, a realidade só existe em fatos da consciência dados pela experiência interna. A experiência não é vista apenas como cognição, mas também sentimento e expectativas, e não acontece só verbalmente, mas também por meio de imagens e no domínio da intersubjetividade<sup>1</sup>. A corporeidade está situada no nível da experiência e não do discurso. Corporeidade é compreender ou fazer sentido, às vezes de modo pré-reflexivo ou mesmo pré-simbólico, mas não de um jeito pré-cultural<sup>6</sup>. O “eu” seria um processo indeterminado de ser orientado no mundo, ou todo um processo no qual, aspectos do mundo são tematizados em diferentes *gestalts* e, posteriormente, representados (objetivados) como uma pessoa com uma ou mais identidades<sup>5</sup>.

Inserido no mesmo cenário, mas numa perspectiva diferente, Terence Turner<sup>20</sup> sustenta que o conceito corpo não pode ser apenas biológico. Por meio da educação e do convívio social, as atividades são mediadas como formas culturalmente partilhadas de significados. Turner<sup>20</sup> adverte que algumas abordagens do corpo ignoram, ou não reconhecem, a natureza social do corpo, nem o caráter primário do corpo como atividade material, a favor de um corpo como objeto conceitual do discurso, elevando o corpo ao lugar ocupado pelo sujeito (agente e indivíduo social). Para o autor, o corpo preencheu o vácuo criado pelo esvaziamento do conteúdo social, cultural e político da teorização da condição humana na era pós-moderna. A corporalidade tem, de fato, importância como categoria unificadora da existência humana, assim a apropriação social da corporalidade nada mais é do que o protótipo de toda a produção social da pessoa<sup>20</sup>.

Outra área de reflexão importante nas abordagens sobre corpo é a “memória social incorporada”. Paul Connerton<sup>4</sup> cita dois tipos de prática social que garantem a memória social: a incorporação e as práticas de inscrição. A memorização refere-se às posturas culturalmente aprendidas, já o alfabeto é uma prática de inscrição. Tomando como exemplo o conceito de técnicas corporais de Mauss<sup>16</sup>, Connerton<sup>4</sup> diz que as técnicas envolvem uma combinação de memória-cognitiva (inscrição) e de memória-hábito (incorporação). O hábito, então, é mais do que uma consciência e técnica, refere-se às disposições afetivas incorporadas, não só pela via cognitiva, mas como um conhecimento e uma memória

existente no corpo<sup>4</sup>. Esse aspecto de incorporação se mostra fundamental para os processos comunicativos e de interação entre sujeitos.

\*\*\*

Até este momento, estivemos abordando autores que afirmam a importância e relevância do corpo. Em todas as análises, a discussão sobre corpo e corporeidade acaba por relevar uma questão subjacente, que os autores tocam, ora diretamente, ora de forma oblíqua. Trata-se da “grande divisão” natureza X cultura. Embora autores como Bruno Latour<sup>12</sup> tenham se dedicado extensamente ao tema, talvez, quem mais tenha desenvolvido e apontado formas diferentes de perceber a divisão cultura e natureza seja Eduardo Viveiros de Castro. Em um texto que inaugura a discussão sobre o corpo nas sociedades ameríndias, Viveiros de Castro<sup>21</sup> ressalta como o corpo humano precisa ser submetido a processos intencionais e periódicos de fabricação das transformações corporais, implicando um conjunto de intervenções sobre as substâncias que conectam o corpo ao mundo (sangue, sêmen, saliva). O social não se deposita sobre o corpo, mas o constitui. A fabricação é a criação do corpo humano. Aquilo que distingue e os indivíduos, o que os identifica, são os seus corpos<sup>21</sup>. O corpo é fabricado por meio de rituais, reclusões, ações. E são as metamorfoses do corpo, que concretizam as transformações e constituem a pessoa.

Esse texto de Viveiros de Castro é importante, na medida em que já anunciava algo que se consubstanciaria nos trabalhos subsequentes do autor sobre o perspectivismo ameríndio. O perspectivismo sustenta que, nas cosmopolíticas ameríndias, a humanidade não está restrita aos seres que nós compreendemos como humanos, mas também aos animais e às plantas. Humanidade deve ser entendida como uma capacidade reflexiva, ou seja, tanto o meu ponto de vista quanto o de outro animal operam da mesma forma e agenciam modos reflexivos de ser e agir, embora cada ponto de vista remeta a um mundo completamente distinto<sup>21</sup>. O perspectivismo assinala, então, a possibilidade de ser afetado por mundos distintos, dependendo da perspectiva em que se está incorporado. O corpo entra como grande diferenciador entre as espécies. A singularidade do sujeito é dividida entre corpo e alma – esta última, diferentemente da visão ocidental, é compartilhada entre todas as espécies, unificadora das espécies, portanto; mas, é o corpo que vai definir a perspectiva. Para os ameríndios, o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem como espécie, mas

a humanidade como condição. Gente ou Pessoa é o sujeito que tem alma, e tem alma quem é capaz de ter um ponto de vista. Será sujeito quem se encontrar ativado ou agenciado pelo ponto de vista<sup>21</sup>. No perspectivismo, as perspectivas devem ser mantidas separadas. Todos os seres veem o mundo da mesma maneira, o que muda é o mundo que eles veem, ou seja, não são diferentes representações de um mesmo mundo<sup>V</sup>.

Diferente da concepção ocidental Multiculturalista: natureza e cultura não assinalam regiões do ser, mas configurações relacionais e pontos de vista. A distinção entre natureza e cultura, assim, não pode ser utilizada para descrever dimensões internas de cosmologia não ocidentais<sup>21 V</sup>.

\*\*\*

Neste texto, procuramos fazer somente um desenho em traços bem largos de uma discussão que cada vez se adensa e complexifica. Não se pretendeu esgotar a ampla discussão sobre corpo no campo das Ciências Sociais, mas apenas apresentar um breve panorama da diversidade teórico-conceitual que considera as diferentes formas de sentir, ver e compreender o corpo. A intenção foi apenas pincelar autores para dar um quadro bem geral da discussão. Caberia, ainda e para continuar nessa multiplicidade de abordagens, observar, por exemplo, como o corpo vem sendo chamado para a discussão de gênero e sexualidade<sup>4</sup>, entre outros. Como alertamos no início, era necessária uma escolha.

De qualquer forma, este texto procurou ressaltar a importância da temática na atualidade, bem como o papel que vem tomando a discussão sobre o corpo nos debates contemporâneos. Em realidade, esse breve panorama nos permite perceber como o corpo vem sendo chamado para responder dimensões importantes da sociedade, e convocado a resolver os dilemas

de nossas dicotomias infernais (objetivo X subjetivo; natureza X cultura). O corpo surge mesmo como forma de resistência às Grandes Divisões.

Evidentemente, trata-se de uma trajetória complexa e ainda por resolver. Por exemplo, uma das expressões frequentemente utilizadas na área é “corpo como suporte simbólico”. O campo semântico para o vocábulo *suporte* remete a: aquilo que suporta ou sustenta alguma coisa; aquilo em que algo se firma ou assenta; material que serve de base; material capaz de receber e conservar a inscrição de um texto. O corpo aparece aqui como algo que “suporta” o simbólico, ou seja, como anterior ao signo. Existe, pois, uma postulação do corpo como algo que suporta, onde se assenta, (a base de, o material de) seus significados. Essa enunciação, no entanto, *produz o corpo* – esse mesmo corpo que se afirma ser precedente ao signo. Aqui, a sintaxe expressa uma disputa entre o desejo de escapar daquela divisão corpo (natureza) e suas leituras sociais, já que se busca o simbólico, e uma linguagem arredia a esse desejo, pois parece não possuir um léxico que consiga se distanciar da divisão cultura-natureza sem paradoxalismos<sup>5</sup>. Se temos no perspectivismo uma das formas mais radicais de se escapar (um ponto de fuga) dessa “linguagem arredia”, pois nos ensina outros léxicos, outras maneiras de se jogar. Não é difícil encontrar autores experimentados que, depois de percorrerem extensa e rica discussão sobre técnicas corporais e corporalidade, acabam com a frase: “*não (se) está negando a existência do corpo também como dado biológico*”. Isso pode ser explicado pela resistência de uma linguagem que parece não ter um vocabulário que permita exprimir – sem que se assinale o caráter paradoxal da enunciação – o signo como matéria.

No que mais se refere à saúde, a questão então não se limita em ressaltar que as relações entre o biológico e o social na interpretação, construção ou intervenção técnica sobre o corpo, se mostram indissociáveis para compreendê-lo, ampliando a compreensão da existência humana para além dos fatores anatomo-fisiológicos comumente adotados no contexto atual da prática clínica. Na verdade, a discussão sobre corpo *parece mesmo subverter essas fronteiras entre biológico e social, entre natureza e cultura*. Talvez, então, seja um ótimo caminho para superarmos os grandes divisores.

<sup>IV</sup> Se pensarmos nas reflexões sugeridas em trecho anterior por Paul Connerton<sup>4</sup> acerca da incorporação e das práticas de inscrição, e o confrontarmos com o perspectivismo, veremos que este último combina a memória-cognitiva (inscrição) e a memória-hábito (incorporação). As disposições afetivas são incorporadas, tanto pela via cognitiva, quanto como um conhecimento e uma memória existente no corpo.

<sup>V</sup> Segundo Tânia Stolze Lima<sup>14</sup>, a literatura antropológica dos povos indígenas da América do Sul tropical indica a presença de pelo menos três dispositivos de tratamento do corpo: (1) o corpo como instrumento fundamental de expressão do sujeito e ao mesmo tempo o objeto por excelência, pois é aquilo que o outro vê; (2) o corpo como suporte máximo de objetivação social, não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo; (3) o corpo como tão verdadeiro quanto a alma, ele produz o mundo.

### Referências

1. Almeida MV. Corpo Presente. Antropologia do Corpo e da Incorporação. In: Almeida MV, organizador. Corpo Presente: treze reflexões antropológicas sobre o Corpo. Oeiras: Celta; 1996. p.13-22.
2. Bourdieu P. Razões práticas: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus; 1997.
3. Bourdieu P. Sociologia. São Paulo: Ática; 1993.
4. Connerton P. Como as Sociedades Recordam. Oeiras: Celta; 1993.
5. Csordas TJ. Corpo, Significado, Cura. Porto Alegre: UFRGS; 2008.
6. Csordas TJ. Embodiment as Paradigm for Anthropology. Ethnos 1990; 18(1): 5-47.
7. Douglas M. Rules and Meanings: the anthropology of every day knowledge. London: Penguin; 1993.
8. Foucault M. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal; 1979.
9. Goldman M, Lima TS. Como se faz um Grande Divisor? In: Goldman M. Alguma Antropologia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; 1999. p.83-92.
10. Latour B. A Esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. Bauru: EDUSC; 2001.
11. Latour B. Woolgar S. A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos. Rio de Janeiro: Relume Dumará; 1997.
12. Latour B. Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34; 1994.
13. Lévi-Strauss C. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: Mauss M. Sociologia e antropologia. São Paulo: Edusp, 1950.
14. Lima TS. O que é um Corpo?. Religião e Sociedade. 2002; 22(1): p.1-190
15. Mauss M. Sociologia e antropologia Vol I e II. São Paulo Edusp; 1973.
16. Mauss M. As técnicas do corpo In: Mauss M. Sociologia e antropologia Vol II. São Paulo: Edusp; 1950.
17. Merleau-Ponty M. Fenomenologia da percepção. São Paulo: Martins Fontes; 1994.
18. Pereira PPG. De corpos e travessias: a grande divisão e o campo da saúde. Revista Saúde e Sociedade. No prelo 2010.
19. Pereira PPG. Corpo, sexo e subversão: reflexões sobre duas teóricas queer. Interface: Comunicação, Saúde e Educação 2008; 12: 499-512.
20. Turner T. Social body and embodied subject: bodilines, subjectivity, and sociality among the Kayapo. Cultural Anthropology 1995; 10 (2):143-170.
21. Viveiros de Castro EB. A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia. São Paulo: Cosac Naify; 2006.
22. Wolputte SV. Hang on to your self: of bodies, embodiment and selves. Annual Review of Anthropology 2004; 33: 251-269.