

Ensaaios socioantropológicos

Volume I: Sobre Corpo

Corpo e Saúde



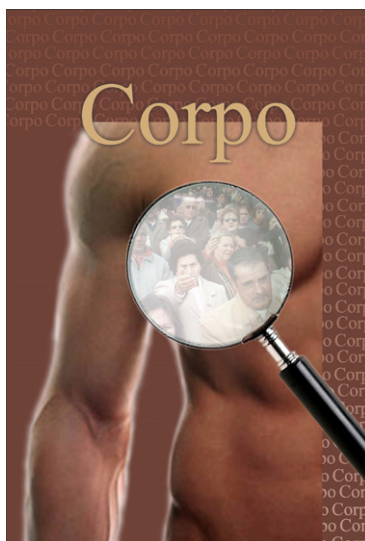
Ednalva Maciel Neves
Eduardo Sérgio Soares Sousa
Organizadores



Ednalva Maciel Neves
Eduardo Sérgio Soares Sousa (orgs.)

Corpo e Saúde

Ensaaios socioantropológicos
Volume I: Sobre Corpo



João Pessoa, PB - 2015

Corpo e saúde

Ensaaios socioantropológicos
Volume I: Sobre Corpo

Ednalva Maciel Neves
Eduardo Sérgio Soares Sousa
(organizadores)

Série Socialidades, 3
2015

-
- C819 Corpo e Saúde: ensaios socioantropológicos. Volume I: Sobre Corpo / Ednalva Maciel Neves; Eduardo Sérgio Soares Sousa (orgs.). - João Pessoa: Marca de Fantasia, 2015.
386p.: il.
(Série Socialidades, 3)
ISBN 978-85-67732-24-4
1. Antropologia. 2. Corpo. 3. Saúde.

CDU:39



Marca de Fantasia

Rua Maria Elizabeth, 87/407
João Pessoa, PB. 58045-180
www.marcadefantasia.com
marcadefantasia@gmail.com

A editora Marca de Fantasia é uma atividade da Associação Marca de Fantasia e um projeto de extensão do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFPB

Diretor/editor: Henrique Magalhães

Conselho Editorial:

Edgar Franco - Pós-Graduação em Cultura Visual - FAV/UFG

Edgard Guimarães - Instituto Tecnológico da Aeronáutica - ITA/SP

Marcos Nicolau - Pós-Graduação em Comunicação - UFPB

Paulo Ramos - Departamento de Letras - UNIFESP

Roberto Elísio dos Santos - Mestrado em Comunicação - USCS/SP

Waldomiro Vergueiro - Pós-Graduação em Comunicação - USP

Wellington Pereira - Pós-Graduação em Comunicação - UFPB

Esta coletânea em dois volumes é resultado do encontro entre pesquisadores ocorrido durante a disciplina Socioantropologia do Corpo e da Saúde, ministrada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGS/UFPB).

As imagens neste trabalho são usadas para efeito de estudo, de acordo com o artigo 46 da lei 9610, sendo garantida a propriedade das mesmas aos seus criadores ou detentores de direitos autorais.

O conteúdo e a revisão dos textos são de responsabilidade dos autores.

Ilustração da capa: Silvano Alves Bezerra da Silva
e Roberto Sousa Carvalho

Sumário

Apresentação	7
Volume I - Sobre Corpo	31
1. Culto ao corpo: apologia à beleza, promessa de vida saudável	32
Luziana Marques da Fonseca Silva	
2. Um brinde à juventude: celebração do “corpo jovem” na contemporaneidade	51
Mayrinne Meira Wanderley	
3. Body-Building e o uso dos esteroides anabolizantes: transformação do corpo/transformação da vida	95
Fabiano Almeida da Silva	
4. Compulsão por modelar o corpo nas academias: a corpolatria como prática social	154
Iraquitán de Oliveira Caminha Allan Sátyro Gomes	

5. A tatuagem como representação na construção da identidade individual e social no intramuros Adriana Pereira de Sousa	179
6. “O meu corpo é um jardim, a minha vontade o seu jardineiro”: a afronta do suicida à posse social do corpo Elisa P. Seminotti	228
7. A Construção dos Direitos Humanos a partir da realidade intersexual: o reconhecimento do <i>intersex</i> como pessoa humana Ana Carolina Gondim de A. Oliveira	250
8. Mulheres afro e brasileiras: uma releitura a partir da relação entre o corpo e o carácter cambiante da identidade feminina Ivana Silva Bastos	293
9. A mulher e a moral sexual cristã André Agra	352
Colaboradores	382

Apresentação

Ednalva Maciel Neves
Eduardo Sérgio Soares Sousa

Paris, 14 de junho, rua de Rennes, a polícia demarca o cortejo da manifestação. Mulheres, homens e crianças – famílias – marcham e portam cartazes, são acompanhados por um carro de publicidade que anuncia e chama a atenção dos transeuntes para sua campanha. O *slogan* é revelador da forma como o Ocidente tornou-se *panóptico* sobre corpos/indivíduos, ele diz: “Psiquiatras não *dopem* nossos filhos”, ou ainda “Pais não deixem *drogar* seus filhos”.

Ednalva Maciel Neves é Docente-pesquisadora dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e em Antropologia/UFPB, integrante do Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura/GRUPESSC. Doutorado em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS. Endereço eletrônico: ednmneves@gmail.com.

Eduardo Sérgio Soares Sousa é Docente-Pesquisador do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Doutor em Sociologia (UFPB), esergiosousa@uol.com.br.

As manifestações e reações às modalidades de intervenção sobre corpos e pessoas se multiplicam em nossas sociedades ocidentais. Elas denunciam a pluralidade de tecnologias de controle social. E quando nos perguntávamos sobre a apresentação de uma publicação acerca do tema corpo e saúde, esses movimentos nos inspiraram, na medida em que revelam formas de controle, hierarquias e poderes sociais exercidos/praticados nos idos contemporâneos.

Pensamos que o corpo continua um *locus* privilegiado para abordar as sociedades no século XXI, uma vez que abre caminho para o entendimento dos processos sociais exercidos sobre pessoas e grupos sociais. Como objeto de estudo, sua abordagem pode se realizar pela via das técnicas (MAUSS, 2003; VIGARELLO, 2004), pela via dos discursos (FOUCAULT, 1999), através da problematização das percepções e sentidos (MERLEAU-PONTY, 1992), e ainda como construção social e simbólica (DOUGLAS, 1988; BOURDIEU, 1986). O corpo é domínio social dos discursos, do político, da produção, do mercado e do consumo, das tecnociências e de novos/velhos poderes (QUEVAL, 2008); é também lugar da subjetividade e da pessoa, daí sua contemporaneidade.

Le corps change, certes, mais ne disparaît pas. Le corps se travaille, mais ne s'occulte pas. Le corps se fantasma, mais ne s'oublie pas. Des sens nouveaux se révèlent, de nouveaux langages du corps augmentent et transforment les usages corporels. (QUEVAL, 2008, p. 16).

É essa plasticidade do *corpo* que queremos registrar, trazendo essas possibilidades de enfoque não apenas para refletir sobre o lugar do corpo e da saúde nos diferentes contextos estudados, mas também para compreendê-los. Assim pensado, caberia, então, colocar uma inquietação relacionada às *políticas do corpo* que comandam essas transformações e balizando-a do estético ao funcional: trata-se do fato de que as diferentes abordagens buscam dar conta da dupla condição deste fenômeno: como *objeto* material – da ordem da biologia e da natureza –, por um lado, e, por outro, como *fenômeno* sociológico, histórico, subjetivo e psicológico. Procura-se, desta forma, problematizar os contextos nos quais o corpo – matéria e existência – é expressão de regulações e normatividades, mas também de resistência e prazeres. E, por tal, encontra-se dialeticamente instrumentado entre subjetividade (vontade e história pessoal) e cultura para experimentar percepções, performances e identidades. Essa complexidade que o objeto *cor-*

po porta se manifesta a partir da plasticidade performática, vivida na intersecção entre disposições/regulações e flexibilidade/metamorfose contextual e subjetiva.

Neste sentido, o *corpo* é fenômeno revelador das tensões e diferenças que a ele se reportam. Pode-se pensar sobre as relações entre a construção social do corpo e sua experiência vivida, quando se traduz, por exemplo, em questões relativas à imposição normativa das classificações, cursos da vida e envelhecimento (DEBERT; GOLDSTEIN, 2000). Nesses processos, as análises feministas dão conta das construções sociais dominantes sobre o corpo feminino, do qual desponta a definição da menopausa associada à ideia de que a perda da fertilidade significa o fim de um envolvimento feminino criativo no mundo. São reflexões críticas voltadas à compreensão das relações entre sexo e gênero, corpo e feminino (BUTLER, 1999), ou ainda entre tecnologias reprodutivas e produção de gênero (LÖWY, 2014).

Neste conjunto, podem-se agregar as chamadas biossocialidades (RABINOW, 1999), na medida em que a doença torna-se uma dimensão constitutiva da vida pessoal e social e não apenas um papel assumido pelo doente. Considere-se desta forma que o “corpo é precisamente aquilo pelo qual existo e me distingo do outro, a doença incita esta realidade a seu extremo” (MARZANO-PARISOLI, 2002: 20). Cabe ponderar também sobre as inovações biomédicas – biotec-

nologias – que podem oferecer elementos para pensar outras socializações, seja pela via das novas regulações (marcadores biomédicos, descendência, casamentos), seja, como outras desregulações, envolvendo associações de pacientes e famílias, mas também o ativismo profissional no enfrentamento do adoecimento genético, por exemplo.

Desta forma, o corpo expressa essa “economia das paixões e afetos”, tal como designado por Elias (1994, 2002), para pensar regulações e controles sociais que são exercidos sobre os indivíduos pelos grupos sociais de pertencimento. Trata-se do deslocamento dos mecanismos de expressão das tensões e prazeres do domínio público (homem-homem) para a incorporação crescente de um mecanismo interno de controle sobre si mesmo como condição da civilidade. Assim, o processo civilizador se estabelece a partir da articulação entre três elementos: pressão interna exercida sobre si mesmo, condições dadas pela sociedade e, por fim, a posição que o indivíduo ocupa no grupo de pertencimento. Tais elementos fornecem a baliza de poder social e de disciplinamento dos indivíduos.

Nessas *configurações* sociais, a ordenação dos indivíduos é habitada também pelos chamados “anormais”. A categoria de *anormal* parece cada vez mais ampliada, quando se aciona a noção de que o corpo é portador de certas propriedades que podem ser transmitidas entre gerações

(*adoecimento genético*, por exemplo), estendendo o campo de intervenção dos saberes para casais e gerações. É nesse contexto que categorias como a de risco despontam, ampliando os domínios de regulação social e aprofundando a chamada ascese corporal (ORTEGA, 2003).

Essa reflexão chega às ciências sociais, e à antropologia em particular, a partir da problematização das condições de vida de grupos sociais e da observação dos rituais em sociedades não-ocidentais (LE BRETON, 2002). Recentemente, a reflexão tem se ampliado e retomado as construções sobre o corpo como fenômenos imanentes nas relações entre percepção e corpo socialmente informado. Csordas (2008) aborda essa temática indicando como o aspecto integrador entre disposições e experiência social se realiza pela condição corporal ou pela incorporação de sensações (por exemplo, na cura carismática). Para este autor, “O corpo é um ponto de partida produtivo para analisar a cultura e o sujeito” (CSORDAS, 2008, p. 145), mas também de superação de velhas dualidades, envolvendo objetividade e subjetividade, corpo e alma, significado e significante, pesquisador e pesquisados.

De maneira crítica, as abordagens antropológicas tentam explorar os processos sociais e culturais nos quais hierarquias, poderes e normatividades são impostos aos sujeitos feminino e masculino. Processos que se realizam, em

contextos sociopolíticos e históricos definidores de condutas e comportamentos, através de mecanismos e de instrumentos sociais de dominação, regulação e controle sobre os corpos.

Neste processo, o paradigma biomédico tem exercido um papel relevante como instituição social que enuncia classificações, estabelece regulações e intervém sobre corpos (sobre “bios” – políticas e poderes), tal como pensado por Foucault (1999). Para Rabinow e Rose (2006, p. 29), o conceito de *biopoder* permanece sendo uma proposição atual em que *discursos de verdade sobre o caráter vital dos seres humanos, estratégias de intervenção sobre a existência coletiva em nome da vida e da morte, e modos de subjetivação* se integram para conduzir as modalidades contemporâneas de atuação social sobre indivíduos, e deles sobre si mesmos.

Esses poderes configuram uma linha de força que tem na saúde e na doença (entendida como degeneração do corpo), e na busca pela saúde perfeita (SFEZ, 1996), um domínio de normas e controles que articula responsabilidade/culpabilidade, aparência/estética, construção/escultura, produção/consumo, entre tantos outros possíveis. Para Ortega e Zorzana (2010), esses manejos do corpo e de si mesmo se moldam em formas de *cidadania biológica* – pensada também nos termos de Rose e Novas (2003) –,

que emanam a partir de *modulações de biopolíticas*, o que significa a construção de ideais de saúde e longevidade, e também de novas fronteiras entre normalidade e patologia (ORTEGA; ZORZANA, 2010, p. 11). Neste interim, novos híbridos, os transplantes, as cirurgias plásticas, amputações preventivas de mamas, as tatuagens e tantas outras práticas sociais são reveladoras destes processos contemporâneos de manejo do corpo para (re)construir o capital biológico que ele representa. É nesse contexto que se insere a chamada “engenharia dos processos vitais”, como mais um fenômeno de investimento e manejo orientado pela tecnologia genética, com repercussão para a “noção de humano” – responsável também pelos reajustes nas perspectivas sociais, éticas e morais que decorrem do processo de produção, aplicação e regulação de tecnologias acionadas a partir do sequenciamento genético (SANTOS; GIBBON; BELTRÃO, 2012).

Neste sentido, a inquietação contemporânea consiste em refletir sobre o que estamos produzindo enquanto sociedade e quais são os mecanismos sociais que mobilizamos para dar conta da *insegurança ontológica* vigente. Assim, podemos pensar que é possível controlar os comportamentos pela *medicalização da existência* através/a partir dos corpos (QUEVAL, 2008). Mas mudamos de estratégia ou reforçamos a mais hábil? Estamos diante de novos mode-

los de ordem social e mecanismos de segurança em que corpo, cérebro e genes podem nos oferecer um projeto de existência e representação sobre o humano?

Nestes termos, o desafio metodológico posto ao pesquisador é o de explorar esse objeto a partir de um prisma que demonstre/revele essa plasticidade. Se tomarmos o corpo numa perspectiva que o explora como *locus* das identidades, deve-se manter a atenção sobre o indivíduo e sua *potencialidade* de agente social, *c'est à dire*, a criatividade humana para construir com e apesar dos valores culturais, reveladora das tensões entre si e Outro, entre pessoa e coletivo. Por outro lado, se o foco recai sobre o domínio de um determinismo/reducionismo sobre a *materialidade corporal/cerebral*, incorremos numa perspectiva que reforça velhos (revisitados) poderes, e potencialidades médico-científicas (do antidepressivo à genética).

Por isso, interessa-nos chamar a atenção para os modos de *subjetivação das normas*, na medida em que expressam a intersecção entre *prescrição coletiva e vontade pessoal* (QUEVAL, 2008). Nesta coletânea, dividida em duas partes: Tomo I e Tomo II, reunimos uma série de ensaios que exploram essa multiplicidade de modelações e de abordagens em contextos sociais e históricos singulares, no tempo relativo e relacional do corpo e da saúde, entre regras e desregulações, entre autonomia e alienação. Ela é resultado do

encontro entre pesquisadores interessados nesta temática, ocorrido durante a disciplina ministrada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGS/UFPB) e intitulada Socioantropologia do Corpo e da Saúde. Integramos ao conjunto de ensaios as reflexões elaboradas por outros colegas que atuam na fronteira entre ciências sociais e saúde, e que se propõem a contribuir com a discussão realizada na disciplina. Aqui, o leitor encontrará uma pluralidade de problemáticas e enfoques levantados por colegas e discentes que organizaram seus textos a partir de seus campos de interesse, sistematizados em torno desses dois eixos temáticos apresentados.

A primeira parte, dedicada às reflexões sobre corpo, é composta de nove textos organizados em torno dos seguintes temas: estética e beleza, tecnologias do corpo (corpolaria, tatuagens), gênero e gestão da vida. Assim, o primeiro capítulo é proposto por Luziana Marques da Fonseca Silva que traz uma reflexão acerca do deslocamento na visibilidade do corpo – enquanto objeto de idolatria – e como fenômeno social que fornece elementos para o entendimento das relações entre modernidade, indivíduo e corpo. Para ela, a *estetização da saúde* é um dos mecanismos acionados entre os valores sociais do individualismo para a manipulação corporal a partir de um discurso sobre a “saúde perfeita”. Enquanto fenômeno de idealização, a estética e

a aparência física tornam-se critérios de pertencimento e vivências sociais, bem como de alienação em relação aos imperativos coletivos de “uma nova moral do corpo”, como autoprodução no mundo.

No capítulo intitulado “Um brinde à juventude: celebração do ‘corpo jovem’ na contemporaneidade”, Mayrinne Meira Wanderley nos presenteia com uma discussão acerca da confluência entre aparência e estética nas apreensões do corpo nas sociedades globalizadas. A partir do aporte de autores como Vigarello (2006) e Le Breton (2004), o texto levanta elementos para pensar a ditadura da beleza e, a partir dela, o crescente consumo – cosmético e cirúrgico – como uma forma de estar no mundo, mantida através da tentativa de corresponder ao modelo hegemônico do “corpo jovem”.

É também desde este investimento social e simbólico sobre o corpo que Fabiano Almeida da Silva discute a *corpolatria*, tomando a imagem corporal como um dos parâmetros dos quais indivíduos contemporâneos se utilizam para a construção da sua subjetividade. O autor traz a discussão sobre a prática da musculação e o uso de substâncias químicas como instrumentos de composição do corpo, na busca incessante de um ideal de “corpo bombado”. Esse culto ao corpo tem respaldo social e fomenta o crescimento da indústria e do mercado de produtos consumidos por indivíduos que consideram a atenção ao corpo um modo

de vida, articulado entre músculos, controle e caráter. Nos dias atuais, essa composição se aproxima de uma dimensão sagrada de construção de si, referente de masculinidade e ideal estético-moral, opondo-se ao “magro” e rejeitando a obesidade.

No texto sobre a chamada corpolatria, Iraquitan de Oliveira Caminha e Allan Sátyro Gomes trazem uma reflexão acerca da *compulsão para modelar o corpo*. Os autores partem de uma investigação desenvolvida numa academia de ginástica, entrevistando as pessoas que consomem algumas horas do dia na realização de atividades físicas e que afirmam compartilhar uma disciplina corporal, alimentar e de atividades físicas. As motivações são variadas e envolvem desde exigências do trabalho, questões de saúde (obesidade) até a obsessão com a perfeição corporal. Os cinco entrevistados relataram histórias que indicam elementos de um estilo de vida contemporâneo em que o culto ao corpo se aproxima de um padrão patológico de ascese corporal. Esses aspectos tornam possível entrever a associação entre duas dimensões da corpolatria: por um lado, o prazer (sensação corporal, endomorfina; e a satisfação consigo), por outro, o ideal de saúde. Desta forma, os autores apontam para uma *estetização da saúde* que, muitas vezes, se confunde com uma *com-pulsão* para o cuidado corporal.

Na temática sobre marcadores corporais, Adriana Pereira de Sousa nos apresenta um texto no qual explora a tatuagem como um dos marcadores corporais de pertencimento social no sistema carcerário masculino, pondo em jogo elementos relacionados à identidade social e pessoal são acionados como expressão de posições e resistências ao sistema de poder ali vigente. As tatuagens, desde a sua confecção precária, mobilizam um *ethos* de masculinidade para fazer frente às tensões e conflitos das relações intramuros. Categorias como força, poder, virilidade, coragem, entre tantas outras, são apropriadas para estabelecer a condição marginal do sujeito, que nem sempre se conjuga com os significados atribuídos pela linguagem carcerária, resultado das relações societárias que se desenvolvem neste sistema. Assim, as motivações para as tatuagens são diferentes e registram elementos relativos à afetividade, às relações familiares, à religiosidade, aos desejos e sentimentos de liberdade articulados à subjetividade dos apenados. Alguns desenhos traçam a trajetória no crime, outros demarcam sinais de proteção, e assim a linguagem corporal da tatuagem é moldada conforme as aspirações e o contexto penal do tatuado.

Em “O meu corpo é um jardim, a minha vontade o seu jardineiro’: a afronta do suicida à posse social do corpo”, Elisa Pinto Seminotti nos presenteia com a discussão sobre

o suicídio a partir de uma abordagem antropológica, envolvendo a discussão sobre o corpo, o domínio e a construção social. A autora inicia sua exposição explorando como a ausência de designações em determinado momento histórico se transforma em abundância de denominações do fenômeno em outro, e como pôde o suicídio ser apropriado para asseverar o caráter social de um evento que parece de natureza pessoal e subjetiva. É na discussão acerca da relação entre pessoa e corpo que a autora investe na compreensão do suicídio como reação individual às chamadas “coerções” e controles sociais com seus mecanismos e políticas de (des) corporeidade – o que torna o suicídio um tabu linguístico e comunicacional. Dizer ou falar do suicídio pode desencadear outros acontecimentos semelhantes, indicando que Durkheim (2004) e Mauss (1981, 2003) trazem uma reflexão relevante para a compreensão do suicídio, assim como das comoções sociais e morais que provoca, pondo em pauta os sentidos da relação entre indivíduo e grupo.

A reflexão proposta por Ana Carolina Gondim de A. Oliveira, no capítulo intitulado “A Construção dos Direitos Humanos a partir da realidade intersexual: o reconhecimento do intersex como pessoa humana”, busca articular aspectos relativos aos direitos da pessoa e as implicações da intersexualidade. Para a autora, a instituição dos direitos humanos está associada, nas sociedades ocidentais, aos

princípios binários, dentre os quais a sexualidade desempenha um papel relevante na definição da “pessoa humana”. Neste sentido, põe em relevo discursos e designações sociais acerca de sexo e gênero nas sociedades ocidentais, para abordar as experiências de pessoas *intersex* e as intervenções jurídicas, médicas e sociais sobre suas vidas e corpos. A grande questão que a autora toma como elemento de reflexão consiste em estabelecer um vínculo entre direitos humanos, valores sociais e experiência de vida.

No capítulo “Mulheres afro e brasileiras: uma releitura a partir da relação entre o corpo e o caráter cambiante da identidade feminina”, Ivana Silva Bastos traz algumas ponderações acerca das relações entre os movimentos feministas e as experiências de vida das mulheres no contexto societário afro-brasileiro. Para compor a discussão a propósito de identidades, mulheres e a desconstrução do gênero, a autora levanta elementos político-culturais do diálogo entre o pensamento foucaultiano e Judith Butler. Numa perspectiva reflexiva embasada nos argumentos de Alain Touraine, explora a noção de “construção de si” e examina modos de vida em que as mulheres desenvolvem mecanismos de subsistência e resistência ao modelo masculino dominante.

Já André Agra nos apresenta uma leitura teológica e filosófica das relações entre cristianismo, mulher e moral, no

capítulo intitulado “A mulher e a moral sexual cristã”. De forma eclética, explora a relação entre religião e moral para desvendar processos histórico-discursivos de construção e exclusão das mulheres do domínio do exercício do poder no cristianismo. Seu foco está centrado na construção da moral sexual e das relações entre religião e moral na contemporaneidade.

A segunda parte do livro, dedicada às reflexões sobre saúde, é composta de seis capítulos, sistematizados em torno dos seguintes temas: identidade profissional e representação da saúde mental, racionalidades médicas, cuidado em saúde e violência, mulheres e HIV/Aids, movimentos sociais e Aids, acesso à saúde e minorias sociais. Nela, estão reunidas as contribuições de autores que apresentam uma trajetória, seja como profissional ou pesquisador, exercida nas fronteiras – porosas, como não se pode esquecer – entre ciências sociais e saúde.

O primeiro texto nos é apresentado por Artur Perrusi, intitulado “Nau dos Psiquiatras: representações da doença mental e identidade profissional na psiquiatria”. Nele, o autor explora elementos sociológicos acerca das relações entre o exercício profissional e as representações do *objeto profissional* – “doença mental”, psicose e neurose. Tal discussão torna-se relevante na medida em que o ato de nomear *objetos profissionais* atua como mediação/estruturação

da “trama de relações, práticas e representações que determinam a finalidade da atividade profissional.” (PERRUSI, 2014, p. 137). Por outro lado, a reflexão se fundamenta em dados empíricos, enriquecendo o fenômeno analisado na definição do grupo a partir de referentes de coesão social das representações, respeitando “razão prática” e “limites normativos do contexto profissional” (PERRUSI, 2014, p. 138), mas também em compor elementos epistemológicos envolvendo domínios de saberes e biomedicina. No desenvolvimento, ganhamos uma leitura sobre o conceito de representação, social e coletiva, no sentido da discussão sobre as relações entre representação e práticas sociais; que, para o autor, compreende processos concernentes às relações entre a interpretação do objeto e a ação profissional, ou ainda identidade e intervenção/cuidado profissionais.

Em “Reflexões sócio-antropológicas sobre religião, sistemas terapêuticos e cura”, os autores Maria do Socorro Sousa, Raimunda Neves de Almeida Couras e Wallace Ferreira de Souza trazem o debate sobre as relações entre cura e religiosidade para o campo dos objetos sociológicos. Seus apontamentos abordam as dicotomias socialmente construídas no chamado mundo moderno e exploram como os sistemas terapêuticos (Biomedicina, Homeopatia e Medicina Ayurveda) se conectam com sistemas religiosos nos processos de intervenção no âmbito da saúde/doença. Os au-

tores problematizam o modo pelo qual a cura é percebida a partir de sistemas terapêuticos articulados aos diferentes sistemas médicos e diferentes sistemas religiosos, em particular aqueles ligados às práticas do catolicismo popular, espiritismo e das religiões afro-brasileiras, apresentando elementos da distinção entre diferentes concepções, abordagens e intervenções sobre a saúde/doença e a pessoa.

No capítulo intitulado “Norma técnica de assistência: elementos para pensar o cuidado às mulheres em situação de violência sexual”, os autores Alba Jean Batista Viana, Eduardo Sergio Soares Sousa, Ednalva Maciel Neves e Mércia Gomes Oliveira de Carvalho trazem anotações relevantes a propósito das relações entre a violência sexual e o cuidado oferecido pelos serviços de saúde às mulheres agredidas. A discussão parte de um levantamento bibliográfico realizado em uma base de dados nacionais que permitiu aos autores acionar informações acerca do contexto da violência e da oferta/acesso ao cuidado em saúde. São apontados vários elementos de caracterização da violência contra as mulheres e, dentre eles, a associação entre o aspecto social e de etnia/raça como uma condição nefasta. No que tange ao cuidado, os autores mostram que, apesar da legislação vigente acerca da qualidade da atenção, os profissionais de saúde são conduzidos também por condicionantes morais e simbólicos que interferem no cuidado

dispensado às mulheres. Acrescente-se a esses elementos os limites referentes à infraestrutura dos serviços, inclusive quanto ao número de profissionais disponíveis nas unidades de saúde.

Em “Cidadania de mulheres HIV-positiva na sociedade brasileira”, os autores Anúbes Pereira de Castro, Aissa Romina Silva do Nascimento, Fábio Pereira Figueiredo e Eduardo Sérgio Soares Sousa abordam o paradoxo social brasileiro que há entre os direitos sociais declarados institucionalmente e seu pleno exercício em proveito das *mulheres positivas*. O debate do texto está envolto na temática da cidadania e da luta para alcançar os direitos que cada indivíduo integrante da sociedade brasileira deve ter assegurados. Tais direitos são ainda mais desigualmente atribuídos quando os indivíduos são as mulheres, em particular em situação de pobreza e sob a égide da hierarquia de gênero. Essas questões tornam-se dramáticas quando está em jogo adoecimento, sexualidade e direito à saúde. As mulheres positivas enfrentam essas condições sociais desiguais e a preocupação com a soropositividade; são elas chefes de família, trabalhadoras, adolescentes e idosas que não contam com o suporte social e político que uma sociedade democrática deveria resguardar e garantir aos seus cidadãos.

Por sua vez, Átila Andrade de Carvalho traz uma discussão sobre as relações entre comunidades e organizações

não-governamentais no contexto do HIV/Aids. No capítulo intitulado “Comunidades, organizações não-governamentais e conhecimento: aspectos da realidade brasileira”, o autor aborda o debate sobre a composição dos movimentos sociais, comunitária ou não, como um dos suportes e princípios para a definição dos objetivos e estratégias de intervenção social e política dessas organizações. Centrando sua reflexão sobre as décadas iniciais da epidemia, o autor revela como os movimentos sociais permitiram a passagem de propostas individuais de enfrentamento e superação de modelos explicativos biomédicos da epidemia para uma proposição ampliada e coletiva, alcançando um público que as instituições governamentais não conseguiam abarcar, na qual se inclui a intervenção na formulação de políticas públicas de enfrentamento da epidemia. Outro aspecto importante da atuação dos movimentos sociais vinculados ao HIV/Aids diz respeito à desmistificação da epidemia como uma tendência exclusiva de grupos ou de comportamentos, revelando seu caráter heterogêneo e multifacetado que transforma homens e mulheres em pessoas vulneráveis à infecção pelo vírus. O texto evidencia ainda que, para além da democratização da informação sobre a doença, as organizações não-governamentais tiveram, e têm, um papel político importante para o acesso aos direitos sociais e aos direitos em saúde, particularmente.

Em “Negligência seletiva e racismo: reflexões sobre condições de vida da população negra no Brasil”, os autores Wagner Solano e Eduardo Sérgio Soares Sousa apresentam elementos para a reflexão sobre a formação histórica e social e o racismo no Brasil. A problematização do tema passa pela referência aos diferentes indicadores de qualidade de vida, demonstrando como o racismo se configura em sutilezas e negligências cotidianas. Assim, expectativa de vida, Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), percentual de homicídios e violência, cuidado em saúde, entre tantos outros referentes, são utilizados pelos autores na discussão sobre os constrangimentos e a exclusão que a sociedade brasileira impõe a uma grande parcela dos cidadãos.

Por fim, queremos agradecer aos nossos colaboradores por esta contribuição, e acrescentar que buscamos acatar suas proposições e reflexões, trazendo ao público os anseios de pesquisadores em diferentes níveis de formação e de ponderação sobre suas temáticas de interesse.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2007.

BOLTANSKI, Luc. **As classes sociais e o corpo**. Trad. Regina A. Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

BOURDIEU, Pierre. Notas provisionales sobre la percepcion social del cuerpo. In: ALVAREZ-URÍA, Fernandes (Org.). **Materiales de sociologia crítica**. Madrid: La Piqueta, 1986.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. In: LOURO, Guacira L. (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

CSORDAS, Thomas. **Corpo, significado, cura**. Trad. José Secundino da Fonseca e Ethon Secundino da Fonseca. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2008.

DEBERT, Guita Grin; GOLDSTEIN, Donna M. (Orgs.). **Políticas do corpo e o curso da vida**. São Paulo: Ed. Sumaré, 2000.

DOUGLAS, Mary. Los dos cuerpos. In: **Símbolos naturales**: exploraciones en cosmología. Trad. C. Criado. Madrid: Alianza, 1988.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Vol. 2. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Historia da sexualidade I**: A vontade

de saber. Trad. Maria Thereza da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

GIBBON, Sahra; NOVAS, Carlos (Org.). **Biosocialities, genetics and the social sciences**. Making biologies and identities. New York: Routledge, 2008.

LAPLANTINE, François; RABEYRON, Paul-Louis. **Medicinas paralelas**. Trad. Ramon Américo Vasques. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LE BRETON, David. **La sociologie du corps**. Paris: PUF, 2002.

MARZANO-PARISOLI, Maria Michela. **Penser le corps**. Paris: PUF, 2002.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1992.

ORTEGA, Francisco; ZORZANELLI, Rafaela. **Corpo em evidência: a ciência e a redefinição do humano**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ORTEGA, Francisco. Práticas de ascese corporal e constituição de bio-identidades. **Cadernos Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 59-77, 2003.

QUEVAL, Isabelle. **Le corps aujourd'hui**. Paris: Gallimard, 2008.

RABINOW, Paul. **Antropologia da razão**: ensaios de Paul Rabinow. Org. e trad. João Guilherme Biehl. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. O conceito de biopoder hoje. Trad. Aécio Amaral Jr. **Política & Trabalho – Revista de Ciências Sociais**, Paraíba, n. 24, p. 27-57, abr. 2006 [*Biosocieties*, v. 1, n. 2, p. 1, 195-217, 2006].

ROSE, Nikolas. **The politics of life itself**: biomedicine, power and subjectivity in the twenty-first century. Princeton: Princeton University Press, 2007.

ROSE, Nikolas; NOVAS, Carlos. *Biological citizenship*. In: ONG, Aihwa; COLLIER, Stephen (Eds.). **Global Assemblages**: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems. London: Blackwell, 2003. p. 439-463.

SANTOS, Ricardo Ventura; GIBBON, Sahra; BELTRÃO, Jane (Orgs.). **Identidades emergentes, genética e saúde**: perspectivas antropológicas. Rio de Janeiro: Garamond, Fiocruz, 2012.

SFEZ, Lucien. **A saúde perfeita**. Crítica de uma nova utopia. Trad. Fernanda Oliveira. São Paulo: Loyola, 1996.

VIGARELLO, Georges. **Le corps redressé**. Paris: Armand Colin, 2004.

Volume I

SOBRE CORPO

Culto ao corpo:

Apologia à beleza, promessa de vida saudável¹

Luziana Marques da Fonseca Silva

A história da corporeidade segue o movimento do olhar social que ora o torna visível, ora invisível. Analisar o corpo pelas lentes da sociologia é, antes de tudo, refletir sobre as condições em que se deu a passagem do corpo somático da biologia para o corpo construído social e culturalmente da sociologia.

Nas Ciências Sociais, Mauss (2003) inaugura, com as “técnicas do corpo”, a noção de corpo como campo simbólico, um ponto de partida produtivo para analisar a cultura e o sujeito. Aqui, o corpo é visto como o primeiro instrumento social a ser utilizado, moldado.

Seguindo a noção de corpo como fenômeno social e cultural, Le Breton (2002) discute através da Sociologia do

1. Neste artigo discutiremos alguns dos resultados da pesquisa de dissertação: Silva, Luziana. *Academida ginástica: da forma do corpo ao corpo da boa forma*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPB, João Pessoa, 2008.

Corpo a crise contemporânea de fragmentação, de atomização do indivíduo. O corpo tornou-se o lugar de vivência da experiência mundana, ponto nodal no qual os valores sociais estão inscritos.

A tendência contemporânea de “corpo construído”² ganha impulso no final do século XIX. Villaça & Góes (1998) atribuem à valorização crescente da fotografia a motivação para o surgimento desse movimento— como forma de observar a plástica corpórea. A emergência do palco popular, o local de exibição do corpo e a repercussão do ideal corpóreo germânico (*body building*), seriam tendências do contexto mundial que propiciaram o culto ao corpo. Até então, a exposição corpórea se restringia ao sexo masculino e, apenas no início do século XX, o corpo feminino entra em cena.

O *body building* é um movimento importante para entendermos o fenômeno do “culto ao corpo, pois passou a descrever a construção da massa muscular, desligada da ideia de força e saúde, pelo uso de pesos e exercícios em máquinas” (VILLAÇA & GÓES, 1998, p.61). Seus princípios repercutiram ainda em meados de 1880, integrando-se à cultura norte-americana após a imigração de europeus.

Expressão do modelo físico alemão, o *body building* foi fundamental para a ideia de construir o corpo (o que deu

2. Entende-se por “corpo construído” a transformação física através de exercícios físicos, cirurgias plásticas e/ou dietas.

impulso posteriormente às academias de ginástica), bem como para a concretização do “ideal de perfectibilidade”.

Já no início do século XX, e atrelado à noção de perfeição, uma nova “moralidade pública” dá suporte à exibição do corpo. Villaça & Góes (1998), assim como Castro (2007), fazem uso da concepção de “relaxamento da moral” de Elias (1994) para contextualizar o momento em que a difusão de hábitos físicos, incorporados ao aumento da ousadia da vestimenta, do consumo de álcool, das práticas esportivas e da banalização da discussão sexual, balizava uma nova forma de expor e pensar o corpo.

Na medida em que a propagação dos esportes, a publicidade e o cinema se serviam da nova moralidade, para expor e legitimar a criação de um novo ideal físico na década de 20, outros movimentos contribuíram para consolidação do espaço do corpo no âmbito público.

A difusão dos esportes carrega a imposição do modelo de corpo esbelto, capaz de responder aos ideais de leveza e dinamismo presentes no contexto, caracterizado pela urbanização crescente e pela proliferação de espaços públicos, como locais de consumo e lazer, que levavam as pessoas – principalmente mulheres – a cuidarem mais da apresentação (CASTRO, 2007, p.23).

Acreditamos que esse momento (década de 20), marco na história de valorização da corporeidade, se refere não apenas ao corpo, mas, sobretudo, ao papel do indivíduo na sociedade. Resultado da modernidade, período em que o indivíduo entende-se “dono de si” e de suas escolhas, a preocupação com o corpo é incrementada nas décadas posteriores, com os concursos de beleza, as mudanças de hábitos físicos no pós-guerra, a explosão da moda e da publicidade, o uso de anticoncepcionais, a difusão de academias de ginástica e a expansão dos preceitos da geração saúde, tomando maiores proporções no início do século XXI.

Considerando-se a relevância da “corporeidade” no mundo contemporâneo, sobretudo como elemento central na busca de sentidos diante da fragmentação da sociedade atual, pretende-se discutir as implicações de uma nova moral relacionada ao corpo, tanto para as formas de autoprodução quanto para a noção de pertencimento social, bem como para um novo ideal de saúde ligado às práticas de culto ao corpo. Com base nos estudos de Villaça & Góes (1998) e Goldenberg (2002), será discutido o dualismo entre individualismo e conformidade social. Já com Malysse (2002), Castro (2007) e Martins (2008) far-se-ão diálo-

go entre o culto ao corpo e o ideal de saúde da “geração saúde”³.

O corpo e a estetização da saúde

Como parte de um movimento histórico, a preocupação com a condição física ganha os holofotes sociais no século XXI, através da valorização corpórea, “[...] na qual a promoção pessoal e a busca de sucesso substituirão os valores morais” (VILLAÇA & GÓES, 1998, p.63). Entretanto, não se trata apenas da perda de valores morais em detrimento das ambições individuais, mas do surgimento de novos valores, de uma nova moral que rege a construção do corpo.

As normas disso que podemos chamar de *apologia ao corpo*, que estimulam o cuidado com a plástica como modo de realização, aceitação social e sinal de virtude, envolvem desde a promoção de valores de jovialidade⁴, a noção de controle de si relacionado ao julgamento moral reservado ao gordo, e a proliferação de imagens, até os produtos ligados à dinâmica de consumo. Tais normas são *imperativos*

3. Movimento de resposta aos ideais de transgressão, de sexo e de drogas do movimento *hippie* dos anos 1960. (CASTRO, 2007; SABINO, 2002).

4. Castro (2007) discute, através da teoria de valores juvenis de Edgar Morin, a ascendência da juventude como valor e padrão a ser atingido na sociedade atual.

de afirmação da identidade, de pertencimento a determinado grupo, de espaço de prazer ou expressão de si. A condição física torna-se uma forma de se identificar com os outros, e a um só tempo garantir singularidade.

A valorização do corpo revela o embate entre dois ideais distintos: de um lado, “[..] um desejo maior de conformidade estética”, de outro, “a sua exigência de singularização dos sujeitos” (GOLDENBERG, 2002, p. 9). Baseada na ideia de individualismo, libertação e principalmente de satisfação e desejo, o espaço central ocupado pelo corpo no mundo hodierno é remodelado à margem de um novo poder social que o indivíduo “encontra” em si mesmo.

Todavia, resta saber até onde esse poder social – o qual o indivíduo acredita encontrar em si mesmo – se efetiva na sua experiência cotidiana. Para tal questão, seguimos a linha das conceitualizações de Perrusi (2001) – com sua noção de “ficção realista” – e aderimos à premissa de que o novo sistema de crenças e representações sociais relacionadas ao corpo faz parte da “utopia da saúde perfeita” (MARTINS, 2008), e essa por sua vez, está fundamentada numa nova ideologia, a saber, a da perfeição corporal a partir de tipificações ficcionais.

Podemos tomar como exemplo os “corpos ideais” exaltados pela mídia, encontrados em revistas e *sites* – que nutrem ambições de beleza e perfeição – vez que, apesar

de serem manipulados por *fotoshop*, são poderosos estimulantes para a remodelagem real do corpo, a partir de padrão criado virtualmente.

Assim, projetos como o Genoma alimentam a utopia do corpo perfeito, correlato da saúde perfeita, *pois representam concretamente a possibilidade de intervenção prática, mesmo que emoldurada pela ficção, no corpo humano*. Nesse sentido, a “utopia da saúde perfeita” seria uma “ficção realista” que enquadraria práticas do cotidiano – práticas que não visam apenas um futuro possível, mas principalmente um presente do “aqui e agora” –, engendrando “crenças mobilizadoras” que formatariam condutas e comportamentos (PERRUSI, 2001, p. 4).

Entendemos que o poder, que o indivíduo acredita deter, volta sob as formas de controle e auto-regulação, de modo que a vigilância pessoal se torna um dever mais do que poder. Ser senhor de si implica, antes de tudo, controlar seu corpo; mesmo que isso lhe aprisione num corpo no qual ele mesmo não se reconheça mais.

É na apologia ao corpo que vemos com maior clareza o choque entre o ideal individualista e a força da coerção sobre o corpo – através da busca de conformidade estético-social. É nessa nova valorização corpórea, presente nas

últimas décadas, que encontramos as contradições da sociedade atual. “Podemos pensar a cultura do corpo como uma ‘cultura do narcisismo’ [...] obcecados por ilusões de perfeição física, esmagados pela proliferação de imagens, por ideologias terapêuticas e pelo consumismo” (GOLDENBERG, 2002, p. 8).

Fonte de símbolos, bem como foco de produção e expressão de sentidos (GIACOMINI, 2004, p.1), o corpo é pensado aqui a partir de um novo paradigma social e cultural. Acreditamos na efetivação de uma nova *política do corpo* que dissemina novas formas de construções corporais, balizadas num sistema peculiar de valores, regras e padrões de comportamentos que criam novas coletividades a partir dos modos de uso e da condição corporal – configurando-se em aspecto significativo para as interações sociais.

Espelho da vida social, as novas experiências corpóreas refletem as vicissitudes de uma sociedade que, a um só tempo, põe o indivíduo no “centro” do universo social e o contrapõe à estrutura social. O corpo latente, que urge em se inventar, em se satisfazer, em se exhibir (LE BRETON, 2002, GOLDENBERG, 2002) é parte integrante da valorização corpórea que mostra uma de suas faces através da corpolatria.

[...] a corpolatria faz do corpo um fetiche ao emprestar-lhe um significado que, como o da roupa, não se manifesta apenas em sua natureza, mas também em seus modos de aquisição e em suas diversas utilizações socioculturais (MALYSSE, 2002, p.115).

Princípio essencial da corpolatria, a liberdade se manifesta no direito-dever de agir sobre o próprio corpo. Nessa perspectiva, a noção de autoconstrução caracteriza a responsabilidade do indivíduo pelo seu corpo, de modo que a “corporeidade” é tida como um tentáculo moral, uma ideologia de vida para seus adeptos.

A corpolatria é aqui posta como o “culto ao corpo”, expressão mais extrema da tentativa de aproximação do padrão de beleza. Fazendo uma relação direta entre corpo e beleza, a corpolatria por vezes se distancia dos ideais de vida saudável da cultura corpórea, na medida em que o ponto central torna-se a estética. Todavia, o discurso da saúde não deixa de permear a concepção de corpo desse tipo de idolatria.

De modo geral, o culto ao corpo envolve não só a prática de atividade física, mas também as dietas, as cirurgias plásticas, o uso de produtos cosméticos, enfim, tudo que responda à preocupação de se ter um corpo bonito e /ou saudável (CASTRO, 2007, p.170).

O culto à forma física e à beleza conquistou *status* de virtude indispensável para garantia de bem-estar, satisfação e saúde. Através de exercícios físicos, regimes alimentares, espaços de relaxamento ou até cirurgias plásticas, o corpo é reverenciado intensamente como centro de todas as preocupações. “O culto ao corpo e os jogos de aparência só são válidos porque se inscrevem em uma cena vasta, em que cada pessoa é ao mesmo tempo ator e espectador” (MALYSSE, 2002, p.120).

Numa sociedade hedonista, para a qual o prazer em se cuidar tornou-se princípio obrigatório de beleza, bem-estar e saúde são confundidos, ou melhor, se transformam em sinônimos de embelezamento. A saúde passa a ser reconhecida visivelmente pela boa forma física. “(...) [As] várias tecnologias do corpo têm permitido a produção de novas utopias, como a da saúde perfeita” (MARTINS, 2008, p. 05).

A “saúde perfeita” está associada tanto à ideia de normalidade clínica quanto à autoregulação através da alimentação ideal e da prática de exercícios. As palavras de ordem: autodisciplina, vigilância e dedicação, integram um conjunto de obrigações que imputam ao indivíduo o *status* de *homo virtus*.

Na mesma medida em que a “corporeidade” tornou-se centro de expressão, entendimento e construção do homem hodierno, uma nova moral se impôs, para reger as práticas

desse domínio da mentalidade moderna, e que representa, sobretudo, ter responsabilidade individual pela sua saúde e pelo sucesso pessoal. A boa forma e a saúde perfeita aparecem como símbolos de virtude. Ser gordo, doente e/ou feio se tornaram equivalentes de desleixo consigo mesmo e de incapacidade de administrar o seu próprio corpo.

Desse modo, a nova moral da saúde e da perfeição corporal nos faz acreditar que saúde pobre deriva exclusivamente de falha de caráter, personalidade defeituosa, fraqueza individual, vontade fraca. Nessa linha de pensamento, os fracos de vontade que não conseguem manter existência livre de riscos merecem as doenças que contraem, ao se reduzir tudo a problema de falta de controle. Os novos estultos são alvo legítimo de repulsa moral e de ostracismo social (MARTINS, 2008, p. 8).

Com base em Foucault (1978), Anderson Martins (2008) aponta que a medicalização fomenta um ideal de saúde. “Em nome da saúde, constitui-se uma nova moral, uma nova economia e uma nova política do corpo” (MARTINS, 2008, p. 5). O corpo se transformou em alvo de controle da sociedade, do biopoder. Entretanto, a regulação não vem de fora, mas, sim, do próprio indivíduo que interioriza as regras e se autoregula.

Novo movimento ideológico, cultural e social, essa *política do corpo* provoca discussão sobre as formas de autonomia do sujeito. Ora, podemos nos questionar se tal movimento de culto ao corpo tem força suficiente para se impor como domínio que responda pela totalidade do sujeito? Entendendo-se a expressão *totalidade do sujeito* por composição ideológica relativamente coesa, que fornece ao indivíduo respostas sobre aspectos fundamentais da existência, tais como: tipo de vida, forma de comportamento, valores comuns, certas expectativas etc. Sabemos, também, que não temos meios de trazer respostas consistentes a uma questão tão complexa. Isso não significa, porém, que seja menos importante expor a questão aqui, e ensaiar possível resposta, visto que o ideal de “saúde perfeita” tornou-se modelar para as sociedades hodiernas. Em certas situações, até, converteu-se em “tábua de salvação”, assemelhando-se, deste modo, a credo.

Simmel traz-nos pistas para darmos resposta a essa questão, ao se deter sobre a margem de liberdade do artista, no ensaio “A moldura: um ensaio estético – antítese contra nós, sínteses em si mesmo”. O imperativo do ideal físico e a margem de liberdade de seus adeptos, tal como explorados por Simmel (*apud* Souza e Öelse, 1998), fornecem bons indicativos.

A moldura do quadro, enquanto limite entre a exterioridade e a interioridade da obra de arte, impede a totalidade de autonomia do seu criador que dá, a um só tempo, unidade a obra e a distância do meio ambiente. A moldura e a obra de arte podem ser admitidas como semelhantes à relação indivíduo e sociedade, porque em ambas há guerra de forças que caracteriza as tensões que impedem a auto-suficiência tanto de um, quanto do outro.

A forma física idealizada pelos cânones contemporâneos da “geração malhação”, tal qual a moldura, se configura como fronteira para a efetivação da autonomia do sujeito. Ao adquirir a forma física ideal, o indivíduo assume um novo papel social. Ao atingir a boa forma, o corpo estrutura e articula as redes de inserção e interação social dentro do grupo de adeptos dessas práticas corpóreas.

A mudança muscular ultrapassa a condição física – através da atribuição de sentido que lhe é dada – e capacita o corpo para a função de moeda-social. Na vertente da forma física, o modelo estético não se reduz à identificação, mas, ainda, à incorporação de valores que, no caso, influi fortemente para a construção do estilo de vida de seus seguidores.

Os adeptos do culto ao corpo, na grande maioria, praticantes de atividades físicas, clientes de clínicas de cirurgias plásticas, seguidores de regimes, entre outros, fazem do cuidar de si um projeto de vida que deve ser realizado

em suas práticas cotidianas, e é aí que ocorre, através da estruturação de suas escolhas, o entrecruzamento entre a dimensão social e a individual.

Os valores estéticos coletivos que nutrem o culto ao corpo fazem um *mix* com as pretensões pessoais, e solicita que cada um encontre o corpo que lhe satisfaz – desde que obedeça aos princípios básicos: ser magro e exercitado. Todavia, não podemos esquecer que – mesmo com o atual advento de “liberdade corporal” – reguladores de classe, de gêneros, religiosos e de posição social podem impedir que o indivíduo efetive seu objetivo pessoal de construção corpórea.

Tendo em vista a importância da aparência – como expressão individual – na sociedade contemporânea, a proposta é exibir no corpo o que a pessoa possui por dentro; um estado de espírito, um modo de viver. Todavia, nem todos os praticantes de atividades físicas seguem essa proposta. O fato de se exercitar numa academia não inclui o indivíduo nessa dinâmica, e sim o tipo de representação que o seu corpo e seus modos de uso têm na sua experiência cotidiana.

Assim, ao cultivar o corpo, o seguidor do padrão estético consente entrar num jogo das aparências específico que exige negociação com a sua aparência individual. A aparência idealizada é a social, é o enquadramento que o indi-

víduo se dispõe a mostrar, é o recorte do perfil com o qual deseja ser percebido.

Nesse sentido, entendemos que a aparência física por si só possibilita uma dimensão fragmentada do indivíduo adepto da valoração corpórea. Acreditamos que a junção da estética, com a adoção de uma vestimenta específica, articulado com a gestualidade do indivíduo, constitui a maior expressão da aparência individual, bem como, se efetiva como parte integrante do processo de construção da identidade.

Considerações finais

A noção de saúde da nova moral do corpo é baseada, quando não estritamente, mas principalmente, na aparência física saudável, o que esconde uma ideologia não apenas de autorregulação do corpo, mas a necessidade de expor no corpo a vida saudável, o que chamamos de estetização da saúde. A ideia de sucesso por conquistar e manter um corpo bonito e dito “saudável” ganha o respaldo social na valorização cotidiana do corpo na sociedade.

O que parece estar confuso, já que o ideal do culto ao corpo está bem claro, é a representação da saúde. A promessa de vida saudável, compartilhada pela cultura do corpo, quando relacionada apenas à musculatura saliente, rígida e à ausência de adiposidade, deixa larga margem para

falsos entendimentos, pois é nessa margem que o consumo de drogas e o abuso de práticas modeladoras se apóiam.

Embora reconheçamos que a nova política do corpo tem trazido resultados concretos na melhoria de hábitos saudáveis, não raros são, todavia, os casos em que a auto-destruição se efetiva.

A autodestruição se dá muitas vezes através de tratamentos estéticos que agridem o corpo, no consumo arbitrário de suplementos e de inibidores de apetites, porque pouco se sabe dos seus reais efeitos. O *over trainer*, que é o excesso de treinamento, o uso abusivo de tratamentos estéticos e as dietas sem recomendações médicas têm evidenciado as aporias entre os modelos de beleza e saúde.

Enfim, verificamos que ao buscar o corpo idealizado, seja pela saúde ou pela beleza, o indivíduo reafirma a utopia da perfeição que, apesar de ser movida pela imperfeição, coloca como exequível a conquista da perfectibilidade. Logo, percebemos a dupla face do par perfeição e imperfeição, que consistena buscado corpo e saúde idealizados traz consigo o peso da autonomia individual de agir sobre o próprio corpo, da responsabilidade pelo fracasso por não alcançar a perfeição e continuar trilhando o vale das incertezas.

Referências bibliográficas

BAVCAR, Evgen. O corpo, espelho partido da história. In: Novaes, Adauto (org.). **O homem – máquina**: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

CASTRO, Ana Lúcia. **Culto ao corpo e sociedade**: mídia, estilos de vida e cultura de consumo. 2ª edição, São Paulo: Annablume/FAPE, 2007.

CODO, Wanderley e SENNE, A. Wilson. **O que é corpo(latria)**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

D'ASSUMPÇÃO, Evaldo. O sentido da beleza. **Revista Mirada Global**, 1999. Disponível em: [http://www.miradaglobal.com/pdf/060605\(por\).pdf](http://www.miradaglobal.com/pdf/060605(por).pdf). Acesso em: 18 de novembro de 2007.

ECO, Humberto. **História da beleza**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

ELIAS, Nobert; DUNNING, Erich. A busca da excitação no lazer. In: **Memória e sociedade**: a busca da excitação. Lisboa: Difel, 1992.

ELIAS, Nobert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. Vol I.

FOUCAULT, Michel. Disciplina. In: **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1978.

GIACOMINI, Sonia Maria. O corpo como cultura e a cultura do corpo: uma explosão de significados. **Physis: Rev. de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, 2004. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010373312004000200014&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 15 Fev 2008. Doi: 10.1590/S0103-73312004000200014.

GOLDENBERG & RAMOS. A civilização das formas: O corpo como valor. In: GOLDENBERG, Mirian (org). **Nu & vestido**: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro: Record, 2002.

LE BRETON, David. **Sociologia do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

LE BRETON, David. Adeus ao corpo. In: Novaes, Adauto (org.). **O homem – máquina**: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

MAFFESOLI, Michel. O reino da aparência. In: **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 1996.

MALYSSE, Stéphane. Em busca dos (H)alteres-ego: olhares franceses nos bastidores da corpolatria carioca. In: GOLDENBERG, Mirian (org). **Nu & vestido**: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro: Record, 2002.

MARCEL, Mauss. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MARTINS, A. Biopsiquiatria e bioidentidade: política da subjetividade contemporânea. **Psicol. Soc.**, Dez 2008, vol.20, n. 3.

PERRUSI, A. F. A. Utopia da saúde perfeita: a nova ideologia do corpo na modernidade. **Revista Caos**, Vol. 3, p. 3 -15, 2001.

RENAUT, Alain. **O indivíduo**: reflexão acerca da filosofia do sujeito. Rio de Janeiro: Difel, 1998.

SABINO, Cesar. Anabolizantes: drogas de Apolo. In: GOLDENBERG, Mirian (org). **Nu & vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca.** Rio de Janeiro: Record, 2002.

SANT`ANNA, Denise Bernuzzi de. **Corpos de passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea.** São Paulo: Estação liberdade, 2001.

SILVA, LUZIANA. **Academia de ginástica: da forma do corpo ao corpo da boa forma.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia. João Pessoa, 2008.

SIMMEL, G. A moldura: um ensaio estético (1902). In: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold (org.). **Simmel e a modernidade.** Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

VIGARELLO, Georges. **História da beleza.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

VILLAÇA, Nízia & GÓES, Fred. **Em nome do corpo.** Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

VILLAÇA, Nízia. **A produção do corpo na mídia: texto e imagem,** 2005. Disponível em: <http://www.pos.eco.ufrj.br/revista>. Acesso em: 25 de novembro de 2006.

Um brinde à juventude: Celebração do “corpo jovem” na contemporaneidade

Mayrinne Meira Wanderley

O corpo, as reações e relações corpóreas são objetos de pesquisa em várias áreas científicas. No campo das ciências humanas tais temas vêm ganhando maior espaço. Não faz muito tempo, abordagens que se debruçavam sobre esse assunto terminavam se afastando da dinâmica específica propiciada por essas temáticas, em razão da atenção aos fatores econômicos, do trabalho, entre outros, considerados de maior relevância, embora, como diz David Le Breton (2006, p. 12), “uma sociologia implícita do corpo já estava presente desde o início no pensamento sociológico”. Afinal, é bom ter em vista, como disse Jean-Jacques Courtine (2008, p. 7), “o século XX é que inventou teoricamente o corpo”.

Le Breton assinala três momentos cruciais da Sociologia que demarcam pontos de vista distintos. O primeiro momento, que ele denomina “uma sociologia implícita do

corpo”, traz este dentro do panorama geral da condição do ator social sem, contudo, concentrar-se na especificidade de sua análise. O corpo fica omitido. No segundo, chamado “uma sociologia em pontilhado”, há uma sólida apreciação investigativa dos elementos do corpo, mas não sistematizam a reunião dos elementos materiais e imateriais que o compõe. Por fim, o que chamou de “uma sociologia do corpo”, inclina-se de forma mais direta sobre o ele, analisando suas lógicas e subjetividades sociais e culturais.

Com a intensificação do debate, o corpo passa a ser estudado a partir de diversos ângulos, vinculado à saúde, à relação indivíduo/sociedade, ao consumo, tecnologias as mais variadas, vetores comunicacionais, semiologia, dentre outros. Para tanto, é necessário contextualizá-lo. Os sentidos dados ao corpo; as interfaces que os indivíduos mantêm com ele; as técnicas de apresentação; os valores distintivos; e as noções de cuidados corporais dependem da conjuntura histórica e das relações que os indivíduos efetuam em contextos específicos. De acordo com Le Breton (2006, p.7),

Moldado pelo contexto social e cultural em que o ator se insere, o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída: atividades perspectivas, mas também expressões

dos sentimentos, cerimoniais dos ritos de interação, conjunto de gestos e mímicas, produção da aparência, jogos sutis da sedução, técnicas do corpo, exercícios físicos, relação com a dor, com o sofrimento, etc. Antes de qualquer coisa, a existência é corporal. (...) Do corpo nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva; ele é o eixo da relação com o mundo.

Ele adverte, ainda, que, na modernidade, o corpo é focalizado pelas luzes dos holofotes, enquanto lugar privilegiado de contato com o mundo. Como ente conector de complexas e relativas interações, ele realiza ações de produção, reprodução e resignificação do mundo. Diz o autor que “o corpo quando encarna o homem é a marca do indivíduo, da fronteira, o limite que, de alguma forma, o distingue dos outros. [...] o corpo é o traço mais visível do ator” (2006, p.10).

Georges Vigarello (2006) faz uma retrospectiva dos sentidos atribuídos ao corpo e à beleza no Ocidente do século XVI ao XX. No seu argumento principal, ele situa a beleza – e com ela o corpo –, como invenção que possui três sentidos diretamente relacionados. O primeiro, a partir do final do século XV, corresponde ao raiar de uma nova estética observada nos rituais de apresentação nas cortes. Já o segundo sentido, observado, inicialmente, no século

XVII, põe em relevo a cintura e o busto femininos até “uma beleza do ‘baixo” (VIGARELLO, 2006, p. 11), no século XIX, acompanhando a valorização das praias, dos cafés-concertos, os vestidos moldados e mais ajustados, a música e os movimentos. Finalmente, a transição e desenrolar do século XX, em que o corpo-arrogância seria eclipsado pelo corpo-eficácia, forte, rijo e saudável.

Na apresentação do seu argumento, o autor dedica a última parte do livro a esse último tópico, interrogando o *slogan* de beleza democratizada e declarando (VIGARELLO, 2006, p.142):

A beleza física se limita menos ao arranjo dos traços individuais para participar das maneiras globais das quais os indivíduos de hoje afirmam a sua identidade. Indissociáveis de uma maneira de existir, indissociáveis dos temas do bem-estar e da saúde, a beleza e os cuidados com a saúde corresponderiam “à demanda imperiosa e irremediável ‘de estar bem dentro da pele’, de se sentir ‘em acordo consigo mesmo’ e com a vizinhança”. Uma intensa psicologização dos comportamentos associa sempre estética física e percepção de si (...). O tema do fracasso paira sobre as práticas de embelezamento. A responsabilidade de cada um aumenta no caso de alguma inacessível beleza, “impotência” mesmo,

atribuída às decisões de um tema tornado de parte a parte responsável por sua aparência e liberdade.

O discurso contemporâneo da sociedade globalizada versa justamente a respeito desses pontos. O cuidado com o corpo seria expressão inequívoca de liberdade e responsabilidade sobre si. Nesse discurso entram em cena a saúde e o bem-estar, garantidos pelo controle do peso, exercícios físicos frequentes e equilíbrio mental conciliados com as mais variadas tecnologias que envolvem desde a indústria cosmética até cirurgias plásticas. Com tantas oportunidades e opções, parece injustificável não atingir ou pelo menos chegar o mais próximo que puder do ideal corpóreo.

Pode-se perceber que esse suposto *habeas corpus* submete-se a múltiplos processos de normatização social em forma de conselhos para otimizar o tão propagado bem-estar. A liberdade e o individualismo expandiram-se para a esfera da estética, ligada por fortes e coesos laços ao consumo, no intuito de atender ao tipo ideal de corpo saudável, delgado e jovem que seria produto de um contínuo e nem sempre promissor trabalho obstinado. Daí a sensação de impotência ao não se obter resultados socialmente reconhecidos como desejáveis. Ao mesmo tempo em que essa liberdade atribuída ao indivíduo lhe traz uma sensação de autonomia, lhe traz uma carga de encargos nada suaves.

Diversamente do discurso imperante, no âmbito das Ciências Sociais, as discussões nada têm de otimistas. A noção cartesiana do corpo como uma mera forma da natureza na qual o sujeito se expressa, deixou de ser hegemônica, amargando uma espécie de ostracismo. O sujeito universal, único, definido e centrado entra em declínio a partir de meados do século XIX.

Todavia, não é apenas a unicidade desse sujeito que se torna correntemente questionada e negada. O corpo, como concretude desse sujeito complexo, difuso e fragmentado é discutido no âmbito acadêmico, pois é ele o agente propagador desses discursos inscritos por meio da linguagem e de relações de poder por ela engendradas¹.

Lúcia Santaella (2004, p.125) faz pertinente distinção entre o discurso midiático e o acadêmico. Segundo a autora,

Enquanto, de um lado, os discursos filosóficos e sociais expõem, com todos os tipos de argumentos, as condições e inadequações das definições estáveis e acabadas do eu, de outro lado, as mídias em geral trabalham freneticamente pela preservação da “ideia do eu” que dá fundamento às práticas regulatórias institucionais. À dispersão conceitual do “eu”, nas ciências do homem, contrapõem-se hoje uma ferrenha

1. Vide as discussões sobre modalidades discursivas instituídas por Michel Foucault (2000).

intensificação de sua identidade inquestionável nas mídias. Enquanto os estudos sobre a subjetividade esforçam-se por denunciar os vultos fantasmagóricos que se escondem por trás dos axiomas das crenças, as mídias fazem pesar a balança para o lado das ilusões. Quem ganha a batalha no coração dos incautos? Certamente, as mídias, pois as imagens que elas incessantemente passam, dão robustez ao imaginário que alimenta as miragens do ego.

A mais promissora delas é a afirmação da “ideia do eu”. Esse “eu” singularmente que, entre gamas diversas de opções, tem soberania completa e irrestrita sobre suas escolhas. Mais à frente, adverte a autora (SANTAELLA, 2006, p. 125-126):

Não parece haver outro caminho para a grande maioria dos seres humanos se não se reconhecer, se relacionar consigo mesmos e com suas vidas de acordo com os discursos, as imagens das mídias e os pressupostos em que se sustentam. Ora, nas mídias, àquilo que dá suporte às ilusões do eu são, sobretudo, as imagens do corpo, o corpo retificado, fetichizado, modelizado como ideal a ser atingido em consonância com o cumprimento da promessa de uma felicidade sem máculas.

Esse corpo retificado, fetichizado e modelizado é um corpo-padrão, socialmente construído e legitimado. Por mais que se fale em rompimento do *status quo* e subversão dos padrões estabelecidos, é relevante pensar que, se existem tentativas de burlar as regras do jogo social, eufemizadas para um tom de “conselhos”, é porque a norma não foi exorcizada do convívio social. Pode-se falar em interiorização da norma, autocontrole, introjeção, mas não parece coesivo afirmar-se a completa autonomia impregnada nessa “ideia do eu”.

A ênfase dada à beleza e à juventude é tão gritante, que podemos ilustrá-la com a obra *O Retrato de Dorian Gray* (2006), de Oscar Wilde. No romance, o autor constrói o enredo da vida do jovem Gray, cuja beleza impressionante e divina foi imortalizada na pintura do artista plástico Basil Hallward, incondicional admirador de sua beleza.

O aristocrata *lord* Henry Wotton aponta, nos seus corrosivos discursos de hedonista, a beleza, a juventude e o prazer como os principais elementos para a vida valer a pena. Contudo, adverte abusivamente Dorian Gray sobre a efemeridade desses dois atributos. Ciente da fugacidade da beleza e da juventude, o jovem, ao receber de presente de Hallward o seu retrato acabado, afirma (WIDE, 2006, p. 65-66):

Que coisa profundamente triste [...] Eu ficarei velho, aniquilado, hediondo! ... Esta pintura continuará sempre fresca. Nunca será vista mais velha do que hoje, neste dia de junho... Ah! Se fosse possível mudar os destinos; se fosse eu quem devesse conservar-me novo e se essa pintura pudesse envelhecer! Por isto eu daria tudo! ... Não há no mundo o que eu não desse... Até a alma! ...

Estranhamente, o tempo esculpirá suas marcas e ruínas no retrato, enquanto Gray permanece belo e jovem, como naquele dia de junho. Diante da possibilidade de gozar da vida com os principais atributos relatados pelo *lord*, o eternamente jovem guardará o segredo dessa inversão entre ele e o retrato. Em nome desse segredo e da possibilidade de viver impunemente os restos dos seus dias jovem e belo, Dorian macula o seu caráter, vivendo uma experiência amoral e inescrupulosa para os moldes sociais e culturais que conhecemos.

Essa obra, escrita no século XIX, traz um assunto basilar na contemporaneidade: o receio do envelhecimento e o temor de perder a beleza. Algo que foi individualizado, psicologizado de tal forma, que “nasce uma era que convergem o sentimento de poder dominar a aparência e o poder de transformá-la em sinal marcante do si individualizado” (VIGARELLO, 2006, p. 181).

Dentro dessa responsabilidade de si, tão anunciada nos dias atuais, o presente trabalho, lança o olhar sobre a manipulação do corpo para atender a essa estética da juventude vigorante na sociedade globalizada. A discussão expande-se por duas sessões. A primeira, intitulada *A beleza é a maravilha das maravilhas. Só os sujeitos acanhados não julgam pela aparência*, remete ao tema do corpo como algo a ser esculpido, transformado, adequado em nome da “boa” aparência. A segunda parte, que recebe o título *Juventude! Juventude! Nada há neste mundo além da juventude! ...*, trata da juventude como ideal a ser estimado, conservado e, em alguns casos, conquistado no espaço corporal.

**“A beleza é a maravilha das maravilhas.
Só os sujeitos acanhados não julgam
pela aparência”²**

A beleza, desde a Antiguidade, possui alto valor social. Apesar de sabermos que o seu conceito relativiza-se com os contextos espaço-temporais, igualmente, reconhecemos que, sejam quais forem os seus padrões e requisitos, ela tem relevância social. É, contudo, na mentalidade burguesa que a sua

2. (WIDE, 2006, p. 60).

fugacidade oferece ameaças, talvez pela banalização, no corpo social, da ideia de efemeridade do tempo. Em certo momento do romance de Wilde (2006, p.60), *lord Henry* comenta:

[...] E a beleza é uma das formas do Gênio, a mais alta mesmo, a mais alta mesmo, pois não precisa ser explicada; é um dos fatos absolutos do mundo, como o sol, a primavera, ou reflexo, nas águas sombrias, dessa concha de prata que chamamos lua; [...] Sorri? Ah! Não sorrirá tão facilmente quando a houver perdido... Tem-se dito que a beleza é apenas superficial, talvez seja, mas, em todo caso, é sempre menos superficial que o pensamento. Para mim, a beleza é a maravilha das maravilhas. Só os sujeitos acanhados não julgam pela aparência. O verdadeiro mistério do mundo é o visível, nunca o invisível... Sim, mr. Gray, os Deuses lhe foram favoráveis. Mas o que os Deuses dão³, tornam a tomar depressa.

A aparência viabiliza interrelações sociais. O corpo se faz elo de comunicação, em princípio, de duas formas fundamentais: como apresentador imediato do indivíduo e como articulador de relações com o outro. Dessa forma, consegue mover simultânea e intrinsecamente, ações individualizadoras e socializadoras. Para Michel Maffesoli

3. Grifo nosso.

(1996), a imagem portadora de poder nas relações sociais. O corpo comunica por se fazer presente, ocupar espaço, ser palpável e visível. É ele a própria imagem.

De fato, parece inquestionável que o corpo fala, criando atributos ao indivíduo através de sua concretude. E ele tem consciência disso. Por isso mesmo, Le Breton (2006) lembra que cada indivíduo tenta controlar a imagem que dá ao outro. Nessa aventura cotidiana, códigos sociais são internalizados, reproduzidos, modificados e, acredita-se, personalizados. Assim, a aparência é constantemente manipulada num esforço de apresentação e representação de si.

Sobre essas *técnicas do corpo*, Marcel Mauss (2003) relata que, como o corpo é o primeiro e mais natural instrumento do indivíduo, funciona como um vetor prático e eficaz de intenções e codificações simbólicas e sociais. Para ele, “toda técnica propriamente dita tem sua forma. Mas o mesmo acontece com toda técnica corporal. Cada sociedade tem hábitos que lhe são próprios” (2003, p. 213).

O autor desenvolve uma classificação para essas técnicas do corpo sob diferentes ângulos, levando em conta, notadamente, os pressupostos de sexo e idade. Primeiro, a divisão das técnicas corporais entre os sexos porque afirma que há uma sociedade de homens e uma sociedade de mulheres. Nuanças corporais que diferenciam e ratificam fronteiras.

Segundo, a variação dessas técnicas com a idade. Nesse ponto, as considerações são plurais: o movimento, os gestos do nascimento, da adolescência, da idade adulta, os cuidados corporais, especialmente no que respeitam à higiene e à toalete; as técnicas de consumo – comer e beber – as técnicas de reprodução, que são as posições sexuais, intimamente relacionadas com a moral cultural. Tudo isso ele denomina de *enumeração biográfica das técnicas corporais*.

Em terceiro lugar, as técnicas relacionadas ao rendimento, que são “as normas humanas do treinamento humano” (2003, p.220). Mauss fala sobre os adestramentos e domesticações de pais e filhos, a habilidade, o treinamento para fazer bem algo. Por último, a *transmissão da forma das técnicas*, relacionada ao ponto anterior. Vendo como essencial o ensino das técnicas, pode-se classificá-las de acordo com a natureza dessa educação e treinamento. Com uma escrita permeada de exemplos de suas experiências pessoais, ele nos mostra um mundo de construções culturais incorporados pelo treinamento. O que parece natural é construção e artifício.

Charles Baudelaire (1996) declara que tudo o que é artificial tem por finalidade o controle da natureza que, por sua vez, pertence à necessidade, à animalidade. O artifício é produto de cálculos prévios, portanto, da razão, a verdadeira redentora de uma natureza de barbárie. Eis o grande trunfo

e triunfo do artifício. Ele preenche o corpo de sentidos, identificações, sedução e ainda o demarca historicamente.

O século atual traz, entre as mais variadas formas de vida e socialidade, a exacerbação da valorização do corpo. Segundo Wanderley Codo e Wilson A. Senne (2004, p.12),

Paralelamente com a necessidade de reintegração do corpo com a urgente revalorização do prazer, se estrutura um verdadeiro culto ao corpo, em tudo análogo a qualquer religião dogmática e idólatra, como soem ser as religiões. Em uma palavra, assistimos hoje ao surgimento de um novo universo mágico: a corpolatria.

A sociedade da corpolatria atribui ao corpo características valorativas do indivíduo. São os cuidados com o corpo, a forma de tratá-lo, de mobilizá-lo nas mais diversas esferas simbólicas, de consumo, da saúde e tecnologia que vão testemunhar sobre a competência ou inabilidade do indivíduo em gerir dentro da sua jurisdição maior, que é o seu corpo. Um argumento meritocrático, que exalta os que lutam e conseguem chegar ao corpo belo, saudável e jovem. Surge, contudo, uma questão importante. Como essa sociedade corpólatra trata as deficiências físicas? De acordo com Le Breton (2006, p.14),

Ora, uma forte ambivalência caracteriza as relações entre as sociedades ocidentais e o homem que tem uma deficiência; ambivalência que vive no dia a dia, já que o discurso social afirma que ele é um homem normal, membro da comunidade, cuja dignidade e valor social não são enfraquecidos por causa de suas formas físicas ou suas disposições sensoriais, mas, ao mesmo tempo, ele é objetivamente marginalizado, mantido mais ou menos fora do mundo do trabalho, assistido pela seguridade social, mantido afastado da vida coletiva por causa das dificuldades de locomoção e de infra-estruturas urbanas frequentemente mal-adaptadas. E quando ousa fazer qualquer passeio, é acompanhado por uma multidão de olhares frequentemente insistente; olhares de curiosidade, de angústia, de compaixão, de reprovação [...]. Nossas sociedades ocidentais fazem da “deficiência” um estigma⁴, quer dizer, um motivo sutil de avaliação da pessoa.

Percebe-se que tal ambivalência não se restringe à tentativa de relacionar o campo jurídico e o cotidiano social. Ela se inscreve mesmo no cotidiano, de forma sutil, através de discursos correntes de paridade e reconhecimento, mas que, em essência, resolvem-se em práticas excludentes. O

4. Grifo nosso.

que significa dizer que apenas na aparência a ideologia que aí se fixa resulta de percepção igualitária, porque, no fundo, é um divisor de águas: de um lado, os sãos, os que adotam o “modelo de salvação corpórea”; do outro, os impuros.

Para a lógica da corpolatria, o indivíduo não é visto apenas como diferente, e, sim, como inválido e, algumas vezes, é tido como resultante de falha na existência, que é corpórea, por isso tem é preciso que se desenvolva com certa excelência física. Como o próprio Le Breton (2006) escreve, a humanidade de quem apresenta algum déficit físico não é posta em dúvida, mas ela transgride a ideia que se tem de humano. Algo tão ambíguo quanto a situação descrita na citação anterior.

Isso porque, de acordo com o discurso corrente, o indivíduo deve mobilizar todas as suas potencialidades e esforços para que se apresente aos demais. Existem dois constituintes gerais da aparência, diz Le Breton (2006). O primeiro relaciona-se com as modalidades simbólicas de organização, capitaneadas pelo pertencimento social e cultural do ator. Já o segundo, tem a ver com os aspectos físicos do ator sobre os quais tem diminuto espaço de manobra, como altura, peso e características estéticas gerais.

Em menor ou maior grau, esses dois constituintes podem metamorfosear-se. Atualmente, isso é corriqueiro em alguns segmentos sociais, especialmente entre os economi-

camente favorecidos, por terem mais acesso às tecnologias do corpo e da beleza, ao moverem um mercado rico e a cada dia mais promissor.

Pierre Bourdieu (2007) e Luc Boltanski (2004) fazem análises dos usos do corpo sob esse prisma. Mostram como o corpo-linguagem se comporta para estabelecer, concomitantemente, solidariedade entre os pares e segregação com os que não pertencem aos seus grupos. Para isso, criam praxes muito específicas, que se mostram nas diferenças vocabulares, nas vestimentas, no estilo de vida. Importa, aqui e especificamente, flagrar e analisar os cuidados com o corpo para mantê-lo jovem, belo e aparentemente saudável. De acordo com Boltanski (2004, p. 158),

À medida que se sobe na hierarquia social, que cresce o nível de instrução e que decresce correlata e progressivamente o volume de trabalho manual em favor do trabalho intelectual, o sistema de regras que regem a relação dos indivíduos com o corpo também se modifica [...] Mesmo quando apreciam a força física, os membros das classes superiores parecem atribuir menos importância à “força bruta” do que a maneira de usar a força, que deve ser, de certa maneira, “civilizada” ou “domesticada” [...] buscam alimentos “saudáveis” e “leves”, legumes verdes, carnes grelhadas ou saladas, os alimentos

“de regime” que nutrem “sem engordar”, são motivados em grande parte pela vontade de “manter-se em forma”, “evitar a gordura” ou a “celulite”, de permanecer magro ou emagrecer.

Essa análise se mostra generalista e, portanto, parece ignorar algumas particularidades. Ela não considera a preocupação, inclusive de integrantes das classes econômicas menos favorecidas, com os cuidados corporais. É importante tentar situar o argumento no tempo e no espaço, pois talvez entendamos a sua aparente ortodoxia; baseia-se especificamente em três partes da França no final da década de 1960.

Os cuidados com a alimentação para manter-se dentro do padrão corporal hegemônico, especialmente pelo que o autor costuma chamar de classes superiores também foram destacados. No que se refere ao império da magreza, diz o autor (2004, p. 158):

A valorização da “magreza” cresce quando se passa das classes populares às classes superiores ao mesmo tempo em que cresce a atenção dada à aparência física e que decresce correlativamente a valorização da força física, de maneira que dois indivíduos da mesma corpulência serão considerados como magros nas classes populares e gordos nas classes superiores.

Há de se fazer, também, uma ressalva, notadamente, quando se fala nesse crescimento da atenção destinada à aparência física. Neste início do século XXI, com os apelos disseminados pelos meios de comunicação de massa. Tais cuidados passam a ser recorrentes, em muitos casos. O que se deve destacar é a reordenação do modelo ideal. Nota-se aí a valorização menor da magreza, mas isso não nos permite pensar em ausência de cuidados ou aliança tácita e terna com o excesso de peso. Apesar do culto à magreza ter relativa aceitação no interior das “classes populares”, peso excessivo é visto também como algo desprezível.

Boltanski (2004), para ratificar o seu argumento, utiliza-se de quadros comparativos. A pesquisa foi realizada em dois momentos distintos, nos meses de maio e junho de 1967 e de janeiro de fevereiro de 1968. Cento e vinte pessoas foram entrevistadas em Paris, Vervins e numa comunidade rural próxima à Vervins. Na tabela a seguir, estão discriminados os dados da prática dos regimes emagrecedores de acordo com a classe social. De fato, os números decrescem conforme o lugar social.

Tabela I: A prática dos regimes emagrecedores segundo a classe social - em percentuais					
	Técnicos e dirigentes assalariados	Empresários	Assalariados do terciário	Operários	Agricultores
<i>Acham o seu peso atual muito alto</i>	75	38	33	38	28
<i>Fazem um regime alimentar para emagrecer</i>	33	28	19	19	15
<i>Esforçam-se para reduzir seu consumo de pão</i>	41	36	28	26	21

Fonte: BOLTANSKI (2004, p. 92)

Outro fator preponderante e que autentica a percepção aqui em discussão, e que também é analisada por Boltanski (2004), é o discurso da saúde como mais um elemento divisor de águas. A assiduidade sistemática às consultas médicas, os exames preventivos junto a profissionais da saúde e o consumo de medicamentos prescritos também são eficazes distintivos simbólicos individuais e grupais. Isso por-

que, de certa forma, esse cuidado com o corpo reverbera no grupo de ações do cuidado de si através do consumo.

Em se tratando de corpo como dispositivo simbólico, Jean Baudrillard (1981) refere-se ao corpo como o mais belo objeto de consumo individual e social. Um corpo redescoberto após longo tempo sob o império do puritanismo. Tal como se estampa nos cultos à saúde, à higiene, às mídias, à libertação sexual, à juventude. Estandarizado cotidianamente. Nas palavras de Le Breton, a respeito do argumento de Baudrillard (2006, p.84-85),

A retórica da alma foi substituída pela do corpo sob a égide da moral do consumo. Um imperativo de prazer impõe ao autor, à revelia, práticas de consumo, visando aumentar o hedonismo de acordo com um jogo de marcas distintivas. O corpo é promovido ao título de “significante de *status social*”. [...] *É um narcisismo dirigido e funcional da beleza*⁵ a título de valorização e de troca dos símbolos.

Esse narcisismo dirigido e funcional da beleza envolve juventude, ou melhor, ela é a sua maior bandeira. É como se a luta pela sua manutenção e o seu suposto alcance fos-

5. Grifo nosso.

sem salvo-conduto no tráfego da existência corpórea, individual e social.

Ao debruçar-se sobre a massificação discursiva da corpolatria, Vigarello (2006, p.171) acrescenta: “Daí a generalização dessa beleza, impensável até então, ao alcance da retórica lisa e versátil do mercado. Beleza mais livre também, secretamente trabalhada pela dinâmica da igualdade”. Tal constatação não nega o que foi discutido por Boltanski (2004), mas complementa e atualiza a linha de reflexão. A tal massificação adverte, se torna prática diversificada e generalizada. Segundo Vigarello (2006, p. 174):

A massificação revolucionou as aparências, ao encobrir a visibilidade das distâncias sociais: “torna-se cada vez mais difícil reconhecer uma mulher do povo como antigamente”. A exigência se uniformiza: “a mulher do povo” lê revistas, maquia-se, compra produtos de beleza como 95% das mulheres francesas [...]

Há uma ressalva. Na realidade brasileira, isso também tem que ser relativizado. Existem aquelas e aqueles que têm acesso aos meios de comunicação de massa, aos discursos de beleza e juventude, mas se veem impossibilitados financeiramente de “reagir”. Sem dúvida, há aqueles que têm acesso

ao mercado cosmético das lojas de departamento e fazem o que estiver ao alcance para manter os cuidados de si.

Considere-se com atenção que o mercado pode até “democratizar” algumas práticas, mas não mantém as segregações pelas tecnologias e valores investidos nessas missões de responsabilidade de si. No cenário atual, em que os discursos da norma são flexíveis, em que não mais se impõe, mas “se aconselha”, o corpo é a ambiência do autocontrole. O artifício adquire posição central, enquanto meio de se tentar perpetuar o corpo belo e jovem, visto como a imagem concreta do eu individualizado.

“[...] Juventude! Juventude! Nada há neste mundo além da juventude! ...”⁶

O trecho a seguir, da obra de Oscar Wilde, na medida em que celebra a juventude, ainda que de forma bastante excessiva, corrobora com a linha de raciocínio traçada neste trabalho, que problematiza a prática de transformações da aparência individual para se tentar atingir, ou pelo menos aproximar-se, dos modelos hegemônicos de corpo belo e jovens. A personagem wildeana, *lord Henry*, aristocrata cínico e hedonista, assegura (2006, p.60),

6. (WIDE, 2006, p. 61).

Serão poucos os anos que poderá viver, realmente, perfeitamente, plenamente; sua beleza se esvaírá com a mocidade e imediatamente poderá contar com triunfos, se não viver dessas migalhas de triunfos, que a memória do passado tornará mais amargas que as derrotas [...]. O tempo tem ciúmes de si e castiga os lírios e as rosas. [...] Sofrerá horrivelmente... Ah! Aproveite a mocidade enquanto a possui! ... [...] O mundo é seu por algum tempo!

Cientes da condição efêmera da mocidade, os profissionais das mais diversas áreas trabalham intensamente para tentar resolver ou, pelo menos, amenizar o processo de envelhecimento. Cosmetologia, ciências da saúde de forma geral e a própria genética passam a perscrutar o que podem realizar na realização desse objetivo, cada vez mais universalizante. De acordo com Vigarello (2006, p. 175),

“Revolução contra a idade”. [...] “as pessoas de 50-70 anos” de hoje vivem “mais ou menos como as gerações seguintes”: atividades diversificadas, direção de automóveis, viagem de férias, cuidado de si; sentimento de igualdade acentuado pelo aumento da duração de vida, da eficácia sanitária, a renovação da biologia. Uma literatura “contra a idade” prospera graças a essas mudanças: a certeza de que “as mulheres cinquentenárias de hoje” são “mutantes”,

ou, simplesmente, “que a beleza não tem idade”. É o sonho da reparação de todos os gêneros, de compensações hormonais, de cosméticos “adaptados”.

Os reparos, acrescentemos, não se dão apenas na higiene, nas medidas medicamentosas ou na cosmetologia, as metamorfoses contemporâneas são múltiplas e diversas. De acordo com Jean Maisonneuve (1981), duas formas de transformação permeiam o embelezamento corporal. As *aloplásticas*, efêmeras e superficiais, como a maquiagem e os ornamentos em geral e as *autoplásticas*, que são mais profundas, mutilantes e, certas vezes, irreversíveis, como as deformações, os *piercings* e as cirurgias plásticas.

É interessante ressaltar que tais transformações ultrapassam os limites do embelezamento, pois fatores relacionados à pertença e ao estigma, por exemplo, devem ser considerados. Todavia, Maisonneuve focaliza o embelezamento corporal, prisma aqui resgatado. Vigarello (2006, p.168-169) destaca que a beleza se constrói por meio da técnica e dos materiais, a partir do período entre guerras:

[...] “a ciência renova a estética”. Ela reforça a sensação de “domínio”, multiplicando as imagens de laboratório, as de microscópios e aparelhos cromados [...] Os cremes vitaminados se oporiam ao acinzentamento das peles; os cremes hormonais, ao seu

envelhecimento; minúsculas partículas radioativas proporcionariam luminosidade e firmeza. [...] O recurso cirúrgico, mais discreto, confirma a presença de uma ciência tornada esperança de metamorfose: semelhante à “varinha das fadas”, surge ainda o médico, mas transformado em Prometeu. Uma cirurgia estética “pura” se junta à cirurgia “reparadora” reinventada com a Primeira Guerra Mundial. [...] um argumento é se baliza: a operação estética pode afastar as ideias obcecantes e a neurastenia. Mas, principalmente, um resultado é dominante: *a extinção das rugas*.⁷

Desde então, a ciência e a tecnologia, em parceria, passaram a trabalhar com mais afinco, investindo em prol da campanha de retardamento do tempo e promoção da sensação de bem-estar e saúde. Tudo isso abraçado por um mercado extremamente promissor, o da beleza e da juventude, por rede midiática poderosa, cujos tentáculos parecem não ter medida, disseminando discursos envolventes.

É importante lembrarmos do prêmio Nobel da Medicina de 2009⁸, conquistado por Elizabeth H. Blackburn, Carol W. Greider e Jack W. Szostakv, que descobriram

7. Grifo nosso.

8. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/medicina/nobel-de-medicina-2009/>> Acesso em: 05.10.2010.

mecanismos de proteção dos cromossomos por meio de telômeros, dispositivos de defesa que agem dentro dos cromossomos. As suas pesquisas, descobriram que o encurtamento dos telômeros relaciona-se ao envelhecimento. E a enzima telomerase, reguladora dos telômeros e conhecida como “enzima da imortalidade”, está presente, também, em células cancerígenas. Aprofundar o conhecimento sobre essa enzima lança esperanças acerca do processo de envelhecimento e da cura do câncer.

Enquanto as pesquisas continuam e a indústria farmacêutica fortalece seus esforços, os indivíduos se utilizam das opções já concretamente presentes no mercado. A empresária Lucilia Diniz é sócia do grupo Pão de Açúcar, conhecida por ter superado um passado de infelicidade e restrições diretamente relacionado à obesidade. Hoje, ministra palestras e publica livros de receitas e autoajuda, além de ter lançado uma linha de produtos hipocalóricos que se tornou a maior da América Latina⁹.

Após passar por uma megacirurgia plástica com duração aproximada de sete horas, que envolveu intervenções no pescoço, nas mamas, no abdômen e nos glúteos, afir-

9. Dados retirados do *site* www1.folha.uol.com.br. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/815838-lucilia-diniz-relata-antes-e-depois-de-cirurgia-plastica-que-durou-seis-horas-e-meia.shtml>

mou ter se submetido à operação para suavizar linhas e não para parecer uma menininha¹⁰. Mais à frente, assegurou que a plástica não foi feita para gerar autoestima, mas para celebrar a já existente.

Tal depoimento traz para a análise aqui efetuada, ainda, um conhecido ente: a autoestima. Ela também é divulgada diuturnamente como fundamental no indivíduo contemporâneo. Propagada como força motriz do sucesso individual, é cultuada nos dias atuais. Todo o sucesso parece emanar dela. Mas nem todos pensam como Lucilia. Muitos indivíduos buscam em cirurgias, tratamentos estéticos, cosméticos e outras “saídas de emergência” a autoestima perdida ou que nunca chegaram a conhecer. Talvez porque o corpo ideal não passe de uma abstração que movimenta os mercados de consumo, signos e de relações sociais.

Há outro ponto instigante a ser abordado. Em certo momento, Lucilia Diniz discorda dos que acham que o resultado de uma plástica deve se mostrar evidente. Para ela, a boa cirurgia é a discretamente aparente, aquela que terceiros confundirão os resultados com os de férias, oportunidade em que se pôde caminhar e descansar. Mas essa não é a única opinião vigente. Existem aqueles que se afas-

10. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/815838-lucilia-diniz-relata-antes-e-depois-de-cirurgia-plastica-que-durou-seis-horas-e-meia.shtml>>

tam dessa discrição, porque se utilizam de intervenções até como demarcador de lugar social.

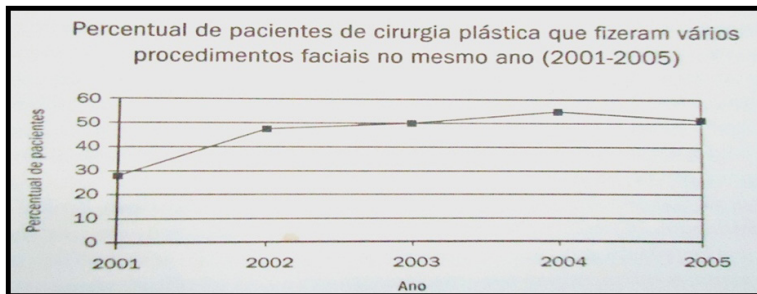
O acesso às tecnologias já funciona como fronteira entre grupos economicamente diferentes. Não obstante, alguns indivíduos utilizam as cirurgias para mostrar poder sobre si de tornar-se mais jovem, manipulando o corpo, já que é impossível controlar o irrefreável passar do tempo.

Segundo J. Penn Mark (2008, p.349), os procedimentos cosméticos invasivos e não invasivos expandiram-se nos Estados Unidos porque foram popularizados,

Somente uma em cada oito pessoas que cogitaram fazer cirurgias plásticas tem renda acima de 90 mil dólares; o maior grupo (com 41%) tem renda entre 31 mil dólares e 60 mil dólares. De 1999 a 2001, o número de afro-americanos, asiáticos-americanos e hispânicos que procuram cirurgias plásticas para rosto e reconstrutivas aumentou mais de 200%.

Há um fenômeno exposto pelo mesmo autor que nos parece inquietante: o número de procedimentos foi avultado, mas o número de indivíduos submetidos a esses procedimentos cresceu de forma mais morosa. Em muitos casos, o mesmo indivíduo passa por vários procedimentos, como mostra o gráfico abaixo.

Figura 1: Percentual de pacientes de cirurgia plástica que fizeram vários procedimentos faciais no mesmo ano (2001-2005).



Fonte: PENN, Mark J (2008, p.201).

Esses dados são perturbadores porque, em nome da liberdade sobre si e do esforço de gerenciar a sua imagem da forma mais plausível, alguns indivíduos perdem a noção dos limites desse tipo de ação (2008, p.350):

Essas pessoas são tão terrivelmente viciadas, que se voltam para a cirurgia como algumas pessoas se entregam a distúrbios alimentares. Às vezes são chamados de “escravos do bisturi”, pois fazem dezenas de cirurgias cosméticas, constantemente achando que a próxima corrigirá algum problema grave em sua vida. Se os médicos não se recusarem a atendê-los, esses pacientes podem acabar com uma aparência bastante bizarra [...] Sem contar com os realmente “escravos do bisturi”, há um grupo cres-

cente de norte-americanos normais e saudáveis que tentam uma ou duas cirurgias plásticas e decidem que estão tão fabulosos, que simplesmente precisam fazer outras.

É interessante destacar que esses limites estão cada vez mais flexíveis, podem e até mesmo ser obscurecidos, em nome de um mercado que move fortunas anualmente, o da beleza, e do discurso da responsabilidade de si, como diz o autor (2008, p. 351),

Algumas pessoas na indústria querem que seja assim. Embora a Sociedade Dermatológica alerte contra a realização de vários procedimentos de uma vez, muitos *sites*, aos quais o americano médio tende a recorrer, defendem essa ideia. Eles alegam que, já que o tempo de recuperação é menor, a interrupção em sua vida normal é menor, o custo é mais baixo e não há risco adicional de ser anestesiado por mais tempo, por que não fazer os seios e colocar silicone ou fazer *lifting* facial e cirurgia abdominal ao mesmo tempo? Dois pelo preço de um é um bom negócio, em qualquer que seja o setor.

Para isso, alerta o autor, a cultura *pop* trouxe contribuição substancial. O programa *Extreme Makeover*, da ABC, em 2002, “americanos comuns” realizam seus sonhos es-

téticos pelas mãos de equipes de cirurgiões plásticos, dentistas, dermatologistas, cirurgiões oftalmologistas e “escultores corporais”. Alguns programas brasileiros seguem essa tendência. O mais conhecido é o quadro fixo “Espelho, espelho meu”, do *Programa Márcia Goldsmith*, da Rede Bandeirantes de Televisão.

Para tentar controlar as escalas qualitativas e quantitativas das cirurgias, a Sociedade Brasileira de Cirurgia Plástica (SBCP) prepara a reorganização das normas a serem cumpridas¹¹. Dentre elas, a limitação do número de intervenções numa mesma cirurgia, a definição sistemática dos exames pré-operatórios, a definição tipológica de anestesia para cada caso e as restrições para procedimentos em adolescentes.

Os argumentos para tais medidas partem da realidade de novas tecnologias presentes no mercado, do reconhecimento do número de óbitos e do aumento no número de cirurgias plásticas. E o número de cirurgias é realmente considerável. Segundo dados da Sociedade Internacional

11. Segundo informações da matéria aqui relatada, essas normas seriam discutidas e legitimadas no 47º Congresso Brasileiro de Cirurgia Plástica, que aconteceria entre os dias 11 e 15 de Novembro de 2010, data posterior ao fechamento deste artigo. Disponível em: <http://www.cirurgioplastica.org.br/cb2010/> Acesso em: 02.10.2010.

de Cirurgia Plástica Estética (ISAPS)¹², o Brasil e a China só ficam abaixo dos Estados Unidos em número absoluto de procedimentos realizados.

Em 2009, foram realizados mais de três milhões de procedimentos cirúrgico-estéticos e não-cirúrgicos. Já no Brasil, no mesmo período, foram realizados cerca de 2,5 milhões. De acordo com a própria matéria exposta pelo *site*, é muita disposição para se investir uma quantia razoável em nome da beleza.

Tal beleza não segue um único, restrito e inalterado padrão. Diversifica-se de acordo com dispositivos culturais, sexuais e classicistas, por exemplo. Segundo notícia divulgada no mesmo *site*, as brasileiras esmeram-se para ficar cada vez mais curvilíneas, com implantes nas mamas e na região dos glúteos, afirma Bárbara Machado, chefe da equipe médica da clínica de Ivo Pitanguy.

Para completar a sinuosidade corpórea, retiram excessos no abdômen e na cintura. Isso, contudo, não nega os sacrifícios em nome da magreza. As curvas são aceitas e louvadas, desde que não fujam completamente do padrão

12. Dados disponíveis em: <http://www2.cirurgioplastica.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=267:cada-vez-mais-curvilineas&catid=42:ultimas-noticias&Itemid=87>. Acesso em 02.10.2010.

vigente. Observa-se a ostentação de curvas sem, com isso, apresentar excessos.

As brasileiras capitaneiam, de acordo dados da ISAPS, as intervenções faciais, sobretudo, não-cirúrgicas. Lideram o mercado mundial nas injeções de ácido hialurônico para preenchimento de rugas, com mais de trezentos mil em 2009, e no tratamento com *laser* para o fotoenvelhecimento, com cerca de oitenta e umas mil aplicações.

Um fato social interessante é o número de homens que vem se submetendo a esses tipos de intervenção. Isso tem a nos mostrar dois fatores. O primeiro é o enfraquecimento daquele antigo e persistente discurso de que certos cuidados deveriam se restringir ao feminino, que seria do campo da condescendência, do artifício e do superficial. O segundo é que esse discurso dos cuidados e responsabilidade de si se expande no corpo social e é cotidianamente legitimado. Penn destaca (2008, p.349-350):

[...] Dos 12 milhões dos procedimentos cosméticos realizados em 2004, mais de 1 milhão foram feitos em homens. (Em 2005, houve aumento de 417% no número de homens que fizeram cirurgias de “*laser* ablativo”, o que significa fazer *peeling* da camada superior da pele com *laser* e aquecer o colágeno sob a pele para “regenerá-la”). Há dez anos, um homem nunca seria visto em salas de cirurgia plástica. Hoje

em dia, os homens estão tentando manter a competitividade no trabalho parecendo mais jovens e energéticos, e estão tentando manter-se atualizados com suas esposas eternamente jovens.

Em 2009, das 645,4 mil cirurgias plásticas realizadas no Brasil, 119,2 mil foram efetuadas em homens, de acordo com a SBCP¹³. Seu presidente, Sebastião Nelson Edy Guerra, afirmou que “o público masculino tem procurado muito os consultórios, um aumento de cerca de 30%, relacionando os últimos 16 anos. Agora estamos fazendo um novo levantamento para sabermos os números reais das cirurgias plásticas no Brasil e o perfil deste público”.

Segundo o cirurgião plástico Frederico Vasconcelos, em opinião exposta no *site* dessa Associação, “eles buscam acompanhar a vaidade feminina e, hoje, a valorização da estética está muito presente na televisão”. Mais à frente, o médico constata: “eles vão acompanhados pela esposa. Ela se decide por uma cirurgia, ele por outra. Acabou o preconceito de que o homem não podia cuidar da estética”. O depoimento do médico comprova as informações já concedidas por Penn (2008, p.350): “na verdade, um em cada

13. Disponível em: http://www2.cirurgiaplastica.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=229:homens-seduzidos-pela-plastica&catid=42:ultimas-noticias&Itemid=87. Acesso em: 29.10.2010.

três cirurgiões entrevistados em 2005 afirmou que está recebendo casais que querem fazer plástica juntos”.

As intervenções mais procuradas pelos homens praticamente não diferem das buscadas pelas mulheres. De acordo com o levantamento publicado na mesma matéria, foram 19 mil cirurgias de pálpebras, quase 16 mil de nariz e mais de 15 mil lipoaspirações. Os procedimentos nas pálpebras nem sempre envolvem questão de saúde propriamente dita. Em muitos casos, o sentido é estético, para atenuar os efeitos do tempo, para disfarçar a idade numa sociedade que, no campo prático, acaba marginalizando os que “não se cuidam” de maneira quase fundamentalista. Nas palavras de Penn (2008, p.352),

A explosão da cirurgia plástica reflete uma obsessão praticamente fora de controle com a juventude. Embora o país¹⁴ esteja envelhecendo e os *baby boomers*, hoje com mais de 60 anos, sejam a geração mais populosa, eles ainda querem parecer jovens, na casa dos 30 e poucos. E a cultura norte-americana os incentiva. [...] Quem se importa como era a minha aparência? Quem liga para a aparência “natural” dos cinquentões? Vou assumir o controle sobre as informações, os recursos e os especialistas disponíveis para refazer a minha vida como eu quiser.

14. O autor refere-se aos Estados Unidos.

Em meio a toda essa euforia a favor da juventude e do discurso do estar bem consigo mesmo, é necessário considerar sobre as consequências disso tudo. Para onde essa sociedade caminha, aonde vamos parar? Em tom irônico, Maureen Dowd, colunista do *The New York Time* responde (apud PENN, 2008, p.352):

O que pode acontecer geneticamente quando um homem que fez plástica no nariz, aumentou o queixo e tirou as orelhas de abano sente-se atraído por uma mulher que operou os olhos, aumentou os lábios e fez *lifting* facial? Quando tiverem um filho, vão se perguntar: “Credo, de onde veio esse bebê horroroso? Cirurgia plástica para bebês é a resposta, claro”.

Os dados comprovam que cuidar da aparência tornou-se questão de liberdade e individualismo, de responsabilidade sobre si. Manter o corpo dentro dos padrões estabelecidos – delgado, forte, saudável e jovem – é uma regra geral internalizada, naturalizada e reproduzida como se fosse um diálogo entre pensamento e atitude individuais.

Considerações Finais

O indivíduo tornou-se, em nosso tempo, o gerenciador da sua aparência. A ideia de corpo ocioso, que imperou até o século XIX, foi suprimida pela de esculpido com esforços próprios, fruto de trabalho obstinado, assíduo e diário. Como total responsável pela sua imagem, o indivíduo responde tanto pelo triunfo esperado quanto pelo fracasso indesejado e temido. E as cobranças e admoestações dos olhares sociais se fazem de maneira nada complacente.

As sociedades contemporâneas que vivenciam o processo de globalização, de forma geral, têm-se adequado aos discursos de respeito às diversidades culturais, sexuais, de gênero, de etnia, de credo, de geração, enfim, do que podem responder judicialmente, de forma mais direta, caso a lei não seja cumprida. A questão dos direitos humanos é progressivamente debatida em fóruns, passando por Estados-nação, até em conversas mais informais. Deixa-se de perceber, porém, que o simples olhar inquisidor sobre os corpos individuais já é, na dinâmica social, atitude julgadora – pela aparência – e punitiva para aqueles que se desviam da norma eleita, que vem embalada em tom de conselho “ao pé do ouvido”.

A liberdade individual, tão cara ao movimento iluminista, por exemplo, toma feições de discurso midiático e normatizador, que louvam o corpo-mídia, na medida em que emite mensagens sobre o indivíduo. O conceito desse corpo ideal pode até passar por tênues modificações, dependendo de elementos culturais, mas a regra geral é aquela em que o conceito de beleza corporal se vincula à dilapidação dos excessos de adiposidade, retardamento das marcas impressas pelo tempo, cultivo da saúde, e garantia do “bem-estar”, seguindo a perspectiva de corpo são como estandarte de mente sã, indivíduo forte, equilibrado e vencedor.

Na pesquisa ora apresentada, partiu-se do estudo da valorização do corpo belo e jovem. Para tanto, foi elaborado um breve estudo teórico sobre o tema nas Ciências Sociais, apontando para a lógica corporal da contemporaneidade; o percurso do reinado do corpo belo, na *sociedade da corporatria*, que pune tacitamente os desviantes do padrão, demonstrou finalidades segregacionistas de classes sociais, através do acesso aos recursos direcionados aos cuidados com o corpo, ou *cuidado de si*; necessidades de afirmação consumista e o mercado que anima e lucra com o discurso do corpo “bem cuidado”.

Finalmente, uma interface foi construída entre esse conjunto de objetivos, discursos e práticas em nome do ideal da juventude. Para isso, dados concretos foram utili-

zados de intervenções cirúrgicas e não cirúrgicas, mostrando os sacrifícios cotidianamente praticados em nome da manutenção ou até concepção da juventude. Atualmente, alardeada e buscada. Dorian Gray teria, num ato desesperado, pedido que o tempo não alcançasse a sua perfeição. No campo real, advertidos da severidade do tempo, as sociedades das mídias e do consumo encontram meios de manipulá-lo, vencê-lo, ludibriá-lo.

O que se pretendeu, aqui, foi discutir esses discursos e práticas, e ratificar a centralidade do corpo – belo e aparentemente jovem – na sociedade contemporânea. Dentro de jogos recíprocos de apresentação individual com fins sociais, cada um é, *a priori*, testemunha ocular do outro e de si mesmo. Por isso, a necessidade do indivíduo gerenciar a sua própria imagem de acordo com suas finalidades, ciente de que o corpo-mídia funciona como capital-aparência nesse jogo, que é, também, social.

Referências bibliográficas

BARBOSA, Lívia; CAMPBELL, Colin (Orgs.). **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a modernidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. São Paulo: Edições 70, 1981.

_____. **Da sedução**. 2. ed. Campinas, SP: Papirus, 1992.

BOLTANSKI, Luc. **As classes sociais e o corpo**. Tradução: Regina A. Machado. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

BOTTOMORE, T. B. **As elites e a sociedade**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1965.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

CASTRO, Ana Lúcia de. **Culto ao corpo e sociedade: mídia, estilos de vida e cultura de consumo**. São Paulo: Annablume/ Fapesp, 2007.

CIDREIRA, Renata Pitombo. **Os sentidos da moda**. São Paulo: Annablume, 2005.

CODO, Wanderley; SENNE, Wilson A. **O que é corpo (latrìa)**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques e VIGARELLO, Georges (dir.). **História do corpo: as mutações do olhar: o sé-**

culo XX/ Tradução e revisão: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEL PRIORE, Mary. **Histórias do cotidiano**. São Paulo: Editora Contexto, 2001.

ECO, Humberto (org.). **História da beleza**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

FEATHERSTONE, M. **Cultura do consumo e pós-modernismo**. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Rio de Janeiro: Graal, 1985. Vol. 3.

_____. **Arqueologia do saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2005.

INFOESCOLA: NAVEVANDO E APRENDENDO. Disponível em: <<http://www.infoescola.com>>. Acesso em: 05/10/2010.

JOHNSON, Don. **Corpo**. Tradução: Aduari Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

KACHANI, Morris. **Mulher mutante**. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/815838-lucilia-diniz-relata-antes-e-depois-de-cirurgia-plastica-que-durou-seis-horas-e-meia.shtml>> Acesso em: 20.10. 2010.

LASH, Christopher. **A cultura do narcisismo**: a vida americana numa era de esperanças em declínio. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Tradução: Sônia M. S. Fuhrmann. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

LE GOFF, Jacques; TROUNG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Tradução: Marcos Flamínio Peres. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LIPOVETSKY, Gilles. **A terceira mulher**: permanência e revolução do feminino. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

McLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Editora Cultrix Ltda., 1964.

MAISONNEUVE, Jean; BROUCHON-SCHWEITZER, Marilou. **Modeles du corps et psychologie esthétique**. Paris: PUF, 1981.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

PEN, Mark J. **Microtendências**: as pequenas forças por trás das grandes mudanças de amanhã. Tradução: Adriana Rieche. Rio de Janeiro: Bestseller, 2008.

PEREIRA, Wellington (org). **As formas do humano no discurso do jornal**: ensaios sobre mídia, cotidiano e corpo. João Pessoa: Marca de Fantasia, 2009.

ROCHE, Daniel. **A cultura das aparências**. São Paulo: Ed. Senac, 2007.

SANTAELLA, Lúcia. **Corpo e comunicação: sintoma da cultura**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

SANT'ANNA, D. B. (org.) **Políticas do corpo**. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 1995.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE CIRURGIA PLÁSTICA. Disponível em: <<http://www2.cirurgiaplastica.org.br>> Acesso em: 10.10.2010.

VIGARELLO, Georges. **História da beleza**. Tradução Léo Schlafman. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

VILHAÇA, Nízia; GOÉS, Fred. **Em nome do corpo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

WANDERLEY, Mayrinne Meira. A sedução de Narciso: a moda do corpo na sociedade do exagero. In: PEREIRA, Wellington (org.). **Formas do cotidiano**. João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 2007.

_____. **Distinções inscritas: a moda da elite social parahybana na Era Nova (1921-1926)**. João Pessoa, 2008. 135 pp. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal da Paraíba, 2008.

WILDE, Oscar. **O retrato de Dorian Gray**. Tradução: Paulo Barreto. São Paulo: Hedra, 2006.

Body-Building e o uso dos esteroides anabolizantes: Transformação do corpo/ transformação da vida¹

Fabiano Almeida da Silva

Na sociedade contemporânea, os holofotes estão voltados para o corpo, nunca o invólucro corpóreo foi tão venerado e adorado como no presente momento. O corpo tornou-se um santuário, envolvido por uma “sagrada” atmosfera “religiosa” do corpo, carregado por um conjunto de crenças, rituais e simbolismos (BAUDRILARD, 1995;

1. O presente artigo é uma parte da minha dissertação de mestrado intitulada “Body-Building e a confiança e medo no uso dos esteroides anabolizantes: uma análise sociológica”, apresentada ao programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPB, João Pessoa 2012.

CASTRO, 2007). Tal fenômeno do culto ao corpo² altera os estilos de vida de uma parcela significativa da nossa sociedade e, deste modo, encontram-se facilmente indivíduos condicionados por uma preocupação excessiva com a aparência corporal em uma verdadeira idolatria ao corpo. Esta “corpolaria” faz do corpo um capital, um puro empreendimento, ao qual o indivíduo tem que administrar da melhor forma possível. Em suma, o corpo virou, na atualidade, objeto de investimento (financeiro e temporal), tratamento, preocupação, manipulação e reflexividade; algo que deve ser criado, desenhado e “teatralizado” no espetáculo da vida social, fazendo do corpo um elemento central na vida cotidiana de muitos indivíduos (MAFESSOLI, 1995; GOLDENBERG, 2002).

2. Muitos teóricos do corpo (sociólogos e antropólogos) vêm aplicando o termo “culto ao corpo” para esboçar uma realidade onde o corpo figura como elemento central na vida do indivíduo contemporâneo. Ana Lúcia de Castro (2007, p. 15) define “culto ao corpo” como “um tipo de relação dos indivíduos com seus corpos que tem como preocupação básica seu modelamento a fim de aproximá-lo o mais possível do padrão de beleza estabelecido”, ligando-se as ações diretas para a busca da modificação da imagem corporal como por exemplo, a prática de atividade física, dietas, as cirurgias plásticas, o uso de produtos de cosméticos e tudo mais que responda à avidez de se aproximar do corpo ideal. Para Michel Maffesoli (1998) o que parece surpreendente atualmente é que o corpo é tomado em si mesmo; há uma espécie de culto ao corpo que ganha cada vez mais importância na vida social. Veste-se o corpo, cuida-se do corpo, constrói-se o corpo, e é neste sentido que se pode falar de culto ao corpo como sendo uma das marcas deste hedonismo.

Um dos efeitos colaterais deste fenômeno na contemporaneidade é o elevado crescimento da insatisfação dos indivíduos com sua imagem corporal, proporcionando crises de identidade pessoal e a propagação de sentimento de vergonha, quando comparados aos cânones corporais amplamente valorizados socialmente³. Em tese, com a radicalização da corpolatria, desenvolve-se paradoxalmente a intensificação da insatisfação pessoal com imagem corporal.

Neste contexto, amplia-se o consumo de bens e serviços na intenção de aprimoramento da estrutura corpórea. Assim, a busca por uma melhor forma corporal faz com que muitos indivíduos procurem os mais diferentes meios que prometem a realização dos objetivos traçados ligados

3. A indústria do corpo ou da beleza, sob o ecoar da mídia e publicidade, desempenha uma papel estruturante do “culto ao corpo”, criando, divulgando e propagando novos signos e imaginários corporais, desenvolvendo uma realidade de dois gumes que proporcionalmente a supervalorização e criação de novos modelos corporais dominantes, cria-se em contra partida, a insatisfação das pessoas com sua imagem corporal gerando uma oposição entre o corpo visual ideal e o corpo real (SANTAELLA, 2004; BOLTANSKI, 1984; CASTRO, 2007). Para Mirian Goldenberg (2002, p. 7), “quanto mais se impõe o ideal de anatomia individual, mais aumenta a exigência de conformidade aos modelos sociais do corpo”.

à imagem corporal⁴. Um exemplo desta realidade é a busca incansável pelas academias de ginásticas para execução de várias modalidades, dentre elas, a musculação⁵.

A prática de exercícios com pesos (através de máquinas e halteres) e repetições em série dentro das academias de ginástica se faz presente, na atualidade, em diferentes segmentos sociais, sendo praticado predominantemente por homens, e nos últimos anos, com grande aceitação entre as mulheres. Este campo, conhecido comumente como “musculação”, encontra-se carregado de elementos (disputas, contradições, dominação, poderes, simbolismos, desigualdades, etc.) de extrema importância para o diagnóstico da

4. Existe um amplo consumo de produtos ligados à questão estética tendo como base a indústria da beleza e da boa forma. De acordo com a Sociedade Brasileira de Cirurgia Plástica (SBCP), o Brasil é o segundo país em número de cirurgia plástica de caráter estético, sendo superado apenas pelos EUA. O interessante é que, segundo os dados desta instituição, houve um crescimento assustador do número de cirurgias plásticas com caráter estético realizadas em homens, apesar ainda da predominância feminina. Disponível em: www.cirurgiaplastica.org.br/.

5. Em linhas gerais, muitas pessoas procuram as academias de musculação para realização de exercícios de força sendo considerado o meio principal (talvez exclusivo) para ganho de massa muscular na intenção de modificação da forma corporal. Segundo o presidente da “Fitness Brasil” Waldyr Soares, o Brasil possui o maior número de academias de ginásticas da América Latina e não só isso, já representa o segundo maior mercado de academias de ginástica de todo o mundo. Disponível em: www.tramaweb.com.br/cliente_ver.aspx?ClienteID=164&NoticiaID=3177. Acesso em: 15/08/2011.

realidade centrada na supervalorização da imagem corporal que presenciamos nos dias atuais.

Muitos dos adeptos (normalmente do sexo masculino) da prática da musculação buscam o hipertrofiar da massa muscular no sentido de representação da beleza masculina, porém, discursos ligados à saúde e melhor qualidade de vida também fazem parte deste universo⁶. Conforme Le Breton (2004, p. 7), “a vontade de transformar o corpo tornou-se um lugar-comum”, principalmente porque na atualidade o sujeito não é apenas responsável pelo seu jeito de ser, seu comportamento e conduta frente aos outros indivíduos, mas também responsável pela sua forma corporal. O corpo não corresponde mais a uma realidade inexorável, objeto de não alteração, muito pelo contrário, vemos o corpo como alvo de construção pessoal extremamente manipulável e maleável, segundo os desejos individuais, as condições objetivas e possibilidades disponíveis (LE BRETON, 2009; GOLDENBERG, 2002; GIDDENS, 2002).

Como intensificação deste processo, o culto ao corpo contemporâneo traz como uma das suas peculiaridades a demasiada importância do presente, alterando a própria busca pela transformação da forma corporal. O imediatis-

6. Assim, a grande aceitação para prática da musculação, seja por questões ligadas à estética, à melhor qualidade de vida ou à saúde, corresponde ao reflexo do próprio fenômeno do culto ao corpo.

mo associado a uma realidade em que faz do corpo uma propriedade e responsabilidade exclusivamente do indivíduo tende a direcionar a radicalização da ação. Desta forma, muitas pessoas buscam atingir os objetivos traçados em um curto espaço de tempo, utilizando-se das mais variadas ferramentas produzidas e ampliadas pela indústria da beleza e da boa forma. Porém, meios ilegais também são utilizados em prol das metas estabelecidas individualmente. De qualquer modo, os frequentadores (homens e mulheres) de academias de musculação estão envolvidos com este “presenteísmo” contemporâneo, condicionando muitos adeptos desta prática corporal a buscarem as armas impostas pela sociedade de consumo e consideradas por muitos como necessárias e indispensáveis na luta para realização do sonho de modificar o invólucro corpóreo.

Com isso, o consumo de substâncias, na intenção de acelerar e potencializar o processo de modificação da forma corporal, não é mais novidade entre os praticantes da musculação. É um lugar comum afirmarmos o crescente consumo, nos últimos anos, de substâncias como a suplementação alimentar e os esteroides anabolizantes entre os partidários da musculação. Porém, outras substâncias também podem ser encontradas neste campo como é o caso dos produtos para uso veterinário. Apesar de, muitas vezes, a utilização destas ferramentas são desnecessária (no caso

dos suplementos alimentares), ou até mesmo impróprias e ilegais (“esteroides anabolizantes” ou “esteroides androgênicos anabólicos”/EAA e produtos para usos veterinários), muitos adeptos da musculação agarram-se a específicas armas da imagem corporal, como forma de combater o mal-estar provocado pela dinâmica da mudança e do presenteísmo contemporâneo, que faz da espera algo penoso e doloroso, não havendo mais espaço para demora dos acontecimentos, vontades e desejos.

Dentro desta infinidade de ferramentas administradas com a intenção da melhora da forma corporal, os hormônios esteroides anabolizantes ocupam um lugar de destaque, sendo utilizados por muitos praticantes de musculação na confiança de que estes aditivos possam proporcionar um corpo “sarado” em um curto espaço de tempo. Diante disso, o que se tem observado nas últimas décadas é o crescimento assustador do uso dos esteroides anabolizantes por razões puramente estéticos na intenção da transformação da forma corporal.

Culto ao corpo: motivações para a prática da musculação e uso dos hormônios esteroides anabolizantes

Não é mais novidade dentro da nossa sociedade de consumo a elevada importância que se tem atribuído à imagem corporal, fazendo com que uma parcela significativa da nossa população considere o corpo como objeto “sacro”, assumindo um lugar privilegiado nas referências simbólicas da nossa cultura (BAUDRILLARD, 1995). Muitos teóricos (FOUCAULT, 1987; LE BRETON, 2007) afirmam que a supervalorização corporal que vemos na atualidade e, portanto, o próprio fenômeno do culto ao corpo é o resultado de transformações históricas ocorridas desde o renascimento, e que ganharam força com a modernidade. Esta organização social rompeu com as velhas aparências, formas e posturas corporais criando um novo pensar, agir, usar e sentir do corpo, substituindo assim, por novas constituições corporais não mais cristalizadas e sim diversificadas e multifacetadas. Tal contexto deriva de vários acontecimentos que foram importantes para a edificação deste fenômeno do culto ao corpo. São eles: 1- a secularização do corpo (a ciência como conhecimento hegemônico criando novas representações e

domínios sobre as ações e hábitos dos homens frente ao corpo); 2- as mudanças no mundo do trabalho (reflexos das revoluções); 3- novos costumes e estilos de vida colocados pela burguesia (criando novos valores e imaginários, alterando ações ligadas à higiene, à saúde, às atividades físicas, dentre outras); 4- a exposição corporal imposta pela indústria cinematográfica (invasão de novos imaginários corpóreos e fermentação de novos ideais corporais); 5- a revolução dos costumes (com a difusão da pílula anticoncepcional, com a revolução sexual, com o movimento feminista, dentre outros); 6- a ampliação da indústria da boa forma e da beleza; 7- a exposição e valorização do corpo na mídia e publicidade; dentre outros fatores.

Tais acontecimentos foram estruturantes para que na sociedade contemporânea a valorização do corpo chegasse ao seu apogeu. O corpo tornou-se objeto de salvação e adoração (BAUDRILLARD, 1995) em uma nova configuração do culto ao corpo⁷ (GOLDENBERG, 2002; CASTRO, 2007). Assim, seja por questões de saúde ou estética, a

7. Diferentemente de outros momentos na história, quando existiu uma valorização da imagem corporal, o fenômeno do culto ao corpo contemporâneo se diferencia principalmente em termos de ênfase e expansão. Reflexo da globalização, do avanço científico e tecnológico, além da expansão dos meios de difusão e da “democratização” das preocupações ligadas ao corpo. Estes fatores fazem do culto ao corpo contemporâneo um fenômeno bastante específico.

preocupação com corpo virou a tônica de nossa sociedade (BAUMAN, 2010; LE BRETON, 2004, 2007, 2011).

A busca pelo corpo “musculoso”, denominado pelos entrevistados de “corpo sarado”, “corpo forte”, “corpo grande” ou “corpo bombado”, representa um desejo muitas vezes colocado como uma necessidade e até mesmo um projeto de vida. A obtenção de específico modelo corpóreo é a concretização do corpo, considerado por eles como “perfeito”. Nas falas dos entrevistados, conceitos como: “corpo sarado”, “corpo forte”, “corpo grande”, “corpo bonito”, dentre outros, estão intimamente ligados entre si, dando sinal de que o corpo musculoso seria este modelo de beleza masculina atribuída por eles⁸.

8. Goldenberg e Ramos (2002), em pesquisa realizada com homens e mulheres das camadas médias da Cidade do Rio de Janeiro, observaram a elevada valorização da aparência corporal, em um verdadeiro culto a aparência e a forma física. Nas palavras de Mirian Goldenberg (2002, p. 10), “o corpo invejado, desejado, e admirado pelos pesquisados aparece como um corpo “trabalhado”, “malhado”, “sarado”, “definido”, um corpo cultivado, que, sob a moral da “boa forma”, surge como marca indicativa de certa virtude superior daquele que o possui. Um corpo coberto de signos distintivos que, mesmo nu, exalta e torna visíveis as diferenças entre grupos sociais”.

Nestas condições, a representação do corpo musculoso, mais precisamente o corpo atlético dos “body-builders⁹” tornou-se, na contemporaneidade, o modelo cultural positivamente aceito e desejado, associado aos ideais de per-

9. De modo genérico, o termo “body-building” (bodybuilding) corresponde ao “corpo-transformado” ou “corpo em transformação” que são normalmente designados por aqueles que frequentam academias de musculação (atletas ou não atletas), que por meio de exercícios de força (utilização de aparelhos e halteres) buscam “modificar” e “construir” seu invólucro corpóreo. Assim, os *bodybuilding* ligam-se aos atores que têm como objetivo principal desenvolver os músculos no sentido da sua hipertrofia, realizando-a através de trabalhos intensos com pesos e repetições em série. O termo Body-builder foi criado por Friederich Wilhelm Müller mais conhecido como Eugen Sandow (nome artístico adotado pelo mesmo quando trabalhava no circo). Praticamente toda literatura ligada ao fisiculturismo e musculação considera Sandow como o primeiro fisiculturista famoso, portanto, o pai do body-builder. Ele foi o primeiro a organizar campeonatos de cultura física em 1901 dando os primeiros passos para esta modalidade esportiva. O termo body-builder foi exposto pela primeira vez em 1898 quando foi publicada a primeira revista (Sandow Magazine) destinada ao fisiculturismo tendo como autor o próprio Sandow (SABINO 2004). A este respeito ver Cesar Sabino (2004) e Jean Jacques Courtine (1995).

feição, sucesso e felicidade¹⁰ (COURTINE 1995; MARZARO-PARISOLI, 2004; SABINO, 2004, 2007; LE BRETON, 2009, 2011). Diferentemente do século passado, onde o corpo musculoso ligava-se moralmente a uma pessoa que não controlava seus instintos e impulsos, hoje o “homem musculoso” (body-builder) exprime a força de caráter, a energia, o poder, o controle dos instintos, a responsabilidade e a capacidade de controlar sua própria vida¹¹. Neste sentido, o corpo musculoso dos body-builders na contemporaneidade não representa apenas um ideal estético como também uma retidão moral (MARZARO-PARISOLI, 2004). Realidade relativamente similar à representação dos músculos no período da Antiguidade e, por que não dizer, aos próprios contornos corporais (COURTINE, 1995).

De qualquer forma, podemos supor que os ideais corpóreos amplamente aceitos e valorizados socialmente, jun-

10. Para Sabino (2004, 2007), na contemporaneidade existe uma ética masculinizante que se rebate, não apenas nas atitudes, nas práticas, mas, também no campo simbólico, refletindo uma estética corporal valorizando o cultivo muscular a ponto de hierarquizar a realidade a partir dos valores relacionados a este cultivo.

11. Sabino (2007, p. 7) citando outros autores (Robert Connel em “Masculinities” de 1995 e Miguel Vale de Almeida em “Senhores de si” de 1995), afirma que na contemporaneidade o corpo “musculoso” representa a “masculinidade hegemônica”, ou seja, aquela que exerce uma subordinação a outros tipos de masculinidade, além de perpetuar a tradicional dominação masculina sobre as mulheres.

tamente a seus imaginários e representações, influenciam de alguma maneira as ações dos indivíduos frente a seus corpos, como foi possível ver no discurso dos entrevistados, no que se refere à valorização dos músculos. Nas falas dos entrevistados, a busca pela academia de musculação e posteriormente o uso de esteroides anabolizantes (e outras substâncias) se verificou, em última instância, na intenção do ganho de músculos como se o corpo humano, ou melhor, o corpo deles fosse ausente deste elemento fundamental. Ficou claro nos depoimentos que a aquisição da massa muscular, no que tange ao seu desenvolvimento (hipertrofia), representa a modelação do *self* (eu), no sentido de restaurar ou construir um sentimento de identidade ameaçada. Os músculos para os entrevistados tornam-se o emblema do *self* e representam o meio de apresentação mais significativo de si. A tal ponto que a exposição da hipertrofia muscular seria a verdade sobre si, em uma sociedade que não consegue mais proporcionar qualquer verdade. Seria o controle e o domínio da sua existência em um mundo totalmente sem controle e desgovernado. Nas palavras de Le Breton (2009, p. 41), “substitui os limites incertos do mundo no qual ele vive pelos limites tangíveis e poderosos de seus músculos” nos quais exerce domínio radical, seja nos exercícios praticados na academia, como também, no controle da sua dieta. O músculo seria o seu

modo de vida (COURTINE, 1995, p. 85). Desta forma, os entrevistados colocaram o corpo e seu projeto de hipertrofia como algo “certo” e “seguro”, que representa o subterfúgio para descarregar o medo existencial excedente ou do futuro incerto do mundo e de suas vidas.

“Eu queria ficar definido e musculoso por isso que eu tomo (EAA)... Hoje, eu vejo meu corpo e me sinto bem melhor, minha autoestima aumentou bastante, aumentou muito minha autoestima... você se olha no espelho, você se acha maior, bonito, musculoso... você se sente mais... masculino, você se sente mais homem...” (Entrevistado, 20 anos).

“Entrei na academia porque não tava mais gostando da minha aparência, do meu visual... O cara quando entra na academia entra com o intuito de ganhar músculos... todo mundo é assim, todo mundo... E comigo foi do mesmo jeito... Entrei na academia com o objetivo de ficar forte, ficar com corpo malhado, sem gordura nenhuma, ficar bombado como dizem... entrei com intuito de ganhar músculos...” (Entrevistado, 22 anos).

Tal modelo corporal se encaixa perfeitamente aos moldes de valorização do corpo masculino na sociedade contemporânea. Reflexo de algo mais amplo dentro da nossa

cultura de consumo, onde presenciamos a formação e exaltação de formas corpóreas amplamente aceitas socialmente e que se encontram presentes na vida cotidiana do indivíduo contemporâneo. Como bem observou Ana Lúcia de Castro (2007, p. 66), presenciamos na contemporaneidade a tendência à supervalorização da aparência, o que leva os indivíduos a uma busca incansável pela forma e volumes corporais ideais. Na esteira disso, Lúcia Santaella (2004), em “Corpo e Comunicação”, afirma que no culto ao corpo (contemporâneo) “a palavra de ordem está no corpo forte, belo, jovem, veloz, preciso, perfeito, inacreditavelmente perfeito”.

Para a totalidade dos entrevistados, a prática de exercícios de força (musculação) em academias de ginástica, (localizada em um bairro popular da capital) busca, em última instância, modificar a forma corporal, para assim, construir um modelo corpóreo mais adequado à ideia que eles têm de si mesmos e aos ideais estéticos amplamente valorizados e ligados à adoração física vigente em nossa sociedade. Assim, a preocupação com a estética foi indiscutivelmente a principal motivação apresentada pelos entrevistados, para a iniciação da prática da musculação e o consumo de várias substâncias (esteroides anabolizantes, suplementação alimentar e produtos para uso animal). Realidade que aponta para o fenômeno do “culto ao corpo” que alcançou, nas últimas décadas, formas radicalizadas.

“(...) Eu entrei na academia porque eu me preocupava com minha aparência... foi a primeira coisa que eu pensei: “vou entrar na academia para ganhar peso, ganhar músculos...” aí eu entrei na academia pra aumentar de peso (...) o porquê de querer malhar é justamente isso... por estética mesmo...” (Entrevistado, 26 anos).

“(...) Aí comecei a me olhar no espelho, olhava umas fotos que eu tirava com a galera e via a diferença entre eu e os outros caras, amigos meus... e cheguei à conclusão que eu tava feio demais e precisava melhorar a aparência... queria melhorar minha aparência (...) Aí comecei a malhar com a intenção de ficar forte, ganhar massa muscular, pra ser mais aceito, ficar mais bonito, ficar presença pra mulheres e também causar mais respeito entre as pessoas.” (Entrevistado, 23 anos).

“Eu quis malhar por vaidade, vaidade mesmo... quis entrar na academia pra crescer.” (Entrevistado, 23 anos).

A preocupação com a estética não apenas motivou os entrevistados para a prática da musculação, mas também, para o uso dos esteroides anabolizantes e outras substâncias, (suplementação alimentar e produtos de uso veterinária-

rio), na tentativa de concretizar a transformação e construção da forma corporal.

Apesar de não existir um estudo preciso para quantificar o consumo dessas drogas, é visível o aumento no uso dos EAAs com a intenção puramente estética. Realidade presente em diversos países, inclusive no Brasil, como apontam os dados do CEBRID¹². O consumo dos hormônios esteroides anabólicos androgênicos, que no primeiro momento era restrito apenas a pacientes em alguns tratamentos terapêuticos e depois passou a ser utilizado indevidamente por atletas, atingiu um novo segmento, correspondente aos frequentadores de academias de ginásticas, na sua utilização para fins estéticos. E por ser uma poderosa (e perigosa) ferramenta capaz de proporcionar o crescimento da massa muscular em um curto espaço de tempo, fazendo com que seja um meio rápido de obtenção de uma forma corporal objetivada, os entrevistados viram nos es-

12. O CEBRID é o Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas Psicotrópicas, que funciona no departamento de Psicobiologia da UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo), antiga Escola Paulista de Medicina. É uma entidade sem fins lucrativos. Esse centro ministra palestras, cursos e reuniões científicas sobre o assunto Drogas, publica livros, faz levantamentos sobre o consumo de drogas, mantém um banco de trabalhos científicos brasileiros sobre abuso de drogas e publica um boletim trimestral, sendo constituído por uma equipe técnica composta de especialista nas áreas da medicina, sociologia, antropologia, farmácia-bioquímica, psicologia e biologia.

teroides anabolizantes a sua “esperança”, a sua “tábua de salvação”, não só para resolver seus problemas imediatos, mas para potencializar e realizar os objetivos traçados.

Para muitos dos entrevistados, o EAA é um composto capaz de realizar milagres, e nele é depositada toda a confiança na esperança de transformar e construir uma forma corpórea idealizada. Em tese, como foi relatado no discurso da maioria dos entrevistados, o uso dos esteroides anabolizante desencadeou uma transformação não só na forma corporal, mas também, na própria vida como um todo. Como observa Le Breton (LE BRETON, 2009, p. 22), de maneira sucinta, mesmo que a ciência e a técnica estejam passando por uma crise de confiança, elas ainda são consideradas por alguns como a tábua de salvação e, a partir destas ferramentas, muitos indivíduos acreditam que “mudando seu corpo, pretende-se mudar de vida” conseguindo assim a suposta liberdade e salvação.

“Eu uso (EAA) porque eu quero ficar forte, uso pra... crescer, pra ficar bonito, pra ter um corpo sarado... pra ser diferente...” (Entrevistado, 25 anos, bairro popular).

“Um motivo que me motiva (ao uso dos EAAs) é em relação às meninas, né? ... que... você quer se apresentar mais forte, mais bonito... é um dos motivos

pra tomar (EAA). (...) [também]... hoje a pessoa quer crescer e ficar com um corpo legal, bonito que antes eu não tinha e hoje é diferente, entendeu?” (Entrevistado, 20 anos).

“O que me motivou para fazer uso... (EAA) foi que o cara quer crescer, quer ficar grande, quer ficar com um corpo legal, um corpo assim... bonito pra chamar atenção das mulheres... pra pegar as mulheres, né?” (Entrevistado, 23 anos).

Segundo Mirian Goldenberg (2002), muitos indivíduos dentro da sociedade do consumo buscam conseguir se adequar aos padrões corporais estabelecidos e impostos socialmente. Estes padrões são como qualquer outro estabelecido pela cultura do consumo e chegam com a promessa de felicidade e satisfação para assim preencher o “vazio” em que se encontra o indivíduo contemporâneo, despertando neste o sentimento de pertencimento social (MAZARO-PARISOLI, 2004; BAUMAN, 2009). A recusa à aceitação dos padrões estabelecidos pela sociedade dos consumidores é vista como atitude desvirtuada, passiva de preconceitos e discriminação como forma de punição social. Surge, assim, o medo de “punição”, colocando o “infrator” como uma criatura não vista, não aceita e não reconhecida e, portanto, à margem da sociedade dos consumidores; transpõe a razão

e condiciona os indivíduos a buscarem incessantemente os meios para se adequar o mais rápido possível aos modelos de consumo estabelecidos socialmente (BAUMAN, 2008, 2009). Situação que se agrava em um mundo onde impera o individualismo e a competitividade dentro da cultura do imediatismo característico da sociedade de consumo.

Vivemos em uma sociedade que a dinâmica da mudança se torna radicalizada (GIDDENS, 1999, 2002), ampliando a intensificação do transitório, do efêmero, do momentâneo, (BAUMAN, 2007, 2008,) fazendo da espera algo penoso e doloroso, gerando um “mal-estar”, não havendo mais espaço para a espera dos acontecimentos, vontades e desejos principalmente sobre os pilares de uma sociedade do consumo (BAUMAN, 2009). Em um mundo cada vez mais competitivo, reflexo do dinamismo das instituições modernas, a busca pelo reconhecimento, admiração, sucesso e prazer tomam caráter de obsessão para o indivíduo contemporâneo. A nossa sociedade nos avalia ao mesmo tempo em que nos julga, nos cobra os resultados a todo o momento para assim nos qualificar no jogo da realidade social. Para atingir os objetivos tudo se torna válido, principalmente no contexto moderno marcado por sensações de vazio, insegurança, incerteza e medo.

A cultura do imediatismo, característico da sociedade do consumo faz do tempo um elemento extremamente im-

portante na vida do indivíduo, principalmente no que envolve o presente sobrepondo o futuro. Nesta cultura do instantâneo, o futuro é esvaziado ou colonizado, não havendo mais porque esperar para realizar (ou não) os objetivos traçados, se as exigências do mundo direcionam os indivíduos a se preocuparem com presente imediato. Para Bauman (2008), os indivíduos na contemporaneidade “vivem a crédito”, consumindo o futuro e acertando as contas com ele depois. Esta realidade se reflete não só na identidade como também, mas na própria corporeidade, fazendo com que muitas pessoas busquem transformar a imagem corporal “para ontem” ou “para hoje”. Ao começar a frequentar uma academia de ginástica, por exemplo, muitas pessoas querem atingir seus objetivos o quanto antes, na busca do corpo esperado e idealizado. Na esteira disso, a sociedade do consumo oferece os meios que prometem em um curto espaço de tempo a realização dos sonhos individuais. Então, existe uma busca dos indivíduos por atingirem os objetivos traçados em um curto espaço de tempo, utilizando de armas que prometem verdadeiros milagres tanto no resultado quanto no tempo para realização dos desejos e felicidades esperadas (BAUDRILLARD, 1995; BAUMAN, 2008, 2009). Os EAAs ligam-se a busca pela transformação da forma corporal em um curto espaço de tempo e com esforço reduzido. Para que malhar anos e anos se você pode

atingir seu objetivo em questão de meses ou dias? Por outro lado, é comum no discurso dos especialistas (fisiologista, profissionais de educação física, nutricionista, dentre outros) que a modificação da forma corporal exige muito treinamento (contínuo) e uma alimentação balanceada associada a um período de tempo consideravelmente longo.

Conforme os depoimentos, se observa a importância atribuída para o “agora” como tempo determinante da ação. No discurso, foi possível perceber que o presente tem o poder de se sobrepor ao futuro e o “agora” mesmo provocando certa angustia e ansiedade, corresponde o elemento primordial das preocupações pessoais. Todos os entrevistados alegaram que começaram a fazer uso dos esteroides anabolizantes com o propósito de concretizarem os objetivos traçados o mais rápido possível, transformando e construindo a imagem corporal almejada. Em suma, o sentimento de confiança e esperança nos EAAs estava visível no discurso dos entrevistados, como meio capaz de impulsionar a modificação corporal, principalmente devido ao tempo demasiadamente acelerado. Outras substâncias também são usadas por alguns entrevistados com a intenção de modificar a forma corporal em tempo acelerado, como foi o caso das vitaminas de uso veterinário (ADE¹³), anabolizantes para uso animal (Equipoise¹⁴) e suplementos alimentares. A extrema relevância para o presente de acor-

do com os depoimentos está ligada ao que Michel Maffesoli (1998) chamou de “presenteísmo”, que significa o descarte do futuro em detrimento do vive-se o agora, o presente e o instante imediato, reflexo da nossa sociedade do consumo.

“Olha, eu tomei (EAA) porque quero atingir meu objetivo o quanto antes... quero ficar... forte nas festas de fim de ano... no verão, no carnaval e no São João...” (Entrevistado, 26 anos).

“(Eu uso os EAA para) Acelerar o crescimento mesmo... porque o cara fica na academia e tem um período que o cara dá aquela parada... sente que não ta crescendo... e também porque eu não tenho muita calma, muita paciência para esperar os resultados... eu quero crescer o mais rápido possível... e isso me fez com que eu tomasse logo os EAA para crescer e se amostrar logo... ficar me exibindo mais por aí... entendeu?” (Entrevistado, 27 anos).

13. Trata-se de um produto injetável, de uso veterinário, composto das “vitaminas A, D3 e E”, voltado para as exigências orgânicas dos animais, tais como situações de hipovitaminose.

14. EQUIPOISE - EQUIFORT são recomendados para “uso exclusivo em equinos”, visando o tratamento de problemas nesses animais relacionados à: distrofia muscular, osteoporose, anemia aplástica, caquexia e anorexia; mas são indicados também para “estados de debilidade após doenças, cirurgias, excesso de trabalho ou treinamento exagerado”.

“A minha procura pelos anabolizantes foi porque eu queria o crescimento rápido, queria ficar grande logo, ficar com um corpo bonito o mais rápido possível... Sabia que só malhando não... não ia adiantar, teria que ter alguma ajuda, algum meio de crescer mais rápido.” (Entrevistado, 23 anos).

A exposição corporal está em todos os lugares, nas mídias eletrônicas, nas revistas, na moda, na publicidade, nas ruas e no cotidiano das pessoas, sintoma de uma realidade que o corpo encontra-se em evidência. É interessante destacar, que no fenômeno do culto ao corpo, quanto mais se valoriza a aparência corporal em uma dimensão simbólica sócio-cultural, fazendo com que os indivíduos se preocupem cada vez mais com sua imagem corporal, mais os modelos corporais hegemônicos parecem elementos irrealis, principalmente porque suas exigências ampliam-se constantemente.

A busca para atingir os padrões estéticos hegemônicos provoca certa ansiedade no indivíduo contemporâneo, onde o aumento contínuo das exigências dos modelos sociais do corpo provoca uma discrepância entre os ideais corporais “irrealis”¹⁵ hiper-valorizados e a capacidade física e orgânica subjetiva. Os ideais corporais que são passados visualmente por várias formas de comunicação (as mídias, revistas, moda, publicidade etc.) são mensagens que como

bem observou Malysse (2002, p. 93), significam “imagem-normas” que são destinados a todos que veem e, por meio de um diálogo contínuo entre os que veem e o que são (corpo ideal x corpo real), os indivíduos insatisfeitos com sua imagem corporal são convidados cordialmente a considerar seu corpo como um fardo, um peso que não precisa mais carregar, um verdadeiro objeto defeituoso. Assim, seria necessário transformá-lo para ser exposto na “teatralidade” da vida social (MAFESSOLI, 1995, p. 155). Na esteira disso, Le Breton (2004, p. 7) afirma que na contemporaneidade, “a vontade de transformar o corpo tornou-se um lugar-comum”. O corpo virou ideologicamente uma matéria que deve se aperfeiçoar, se recuperar, um acessório que se constrói, se modifica de acordo com os desejos e possibi-

15. Segundo Malysse (2002, p. 93), “o corpo “visual” apresentado pela mídia (e outros mecanismos de comunicação simbólica) é um corpo de mentira, medido, calculado e artificialmente preparado antes de ser traduzido em imagens e de tornar-se uma poderosa mensagem de corporatria”. Ao passo que, para Camargo e Hoff (2002, p 26), o corpo veiculado nos meios de comunicação de massa não é o corpo de natureza, ele representa um ideal impossível de ser alcançado (por não existir equivalentes na realidade). Este corpo passado e realimentado pela mídia corresponde um ideal a ser perseguido, fazendo com que muitas pessoas fiquem reféns de imagens perfeitas (editadas muitas vezes, pelos programas de computadores).

lidades¹⁶ (técnicas e materiais). Ainda segundo este teórico do corpo (2004, p. 7), “nas nossas sociedades o corpo tende a tornar-se matéria prima a modelar segundo o ambiente do momento”, fazendo do corpo um acessório de presença e identificação do sujeito.

Um dos efeitos colaterais devastador desta supervalorização da imagem corporal que vemos na contemporaneidade é o crescimento da insatisfação das pessoas com sua imagem corporal, no sentido que se pode dizer que a radicalização do culto ao corpo (corpolaria) desenvolve paradoxalmente a intensificação da insatisfação das pessoas com sua imagem corporal. Conforme os depoimentos que indicaram a estética como a principal motivação para o uso dos EAAs e outras substâncias, a insatisfação do seu invólucro corporal virou a tônica no discurso dos entrevistados, que apresentou a “magreza” como a grande vilã, considerando esta forma corporal, como um fardo, um mal-estar, um pesadelo, uma vergonha e sem exagero, a responsável

16. A ampliação cada vez maior da corpolaria faz com que um número crescente de pessoas se preocupe cada vez mais com a imagem corporal. Porém, resguardando generalizações, a intensidade da preocupação com a imagem corporal é de nível diferente conforme cada classe social, grupo, idade e gênero. Para Boltanski (1989), a condição material influencia de maneira considerável as próprias escolhas e estilos de vida no que envolve a corporeidade, além das especificidades típicas de cada classe ou grupo social, reflexo da cultura somática no conjunto das suas regras e normas.

pela infelicidade pessoal. A categoria “magro” apareceu como uma das expressões mais recorrentes no discurso, em que **todos** (sem exceção) atribuíram de forma negativa esta característica de modelo corpóreo masculino.

“Eu me achava magro demais, magro demais... aí tomei (EAA e outras substâncias) por causa disso mesmo... eu era magrelo, eu era magro e não gostava de ser assim, não gostava...” (Entrevistado, 30 anos).

“... O meu corpo era feio demais... aí me deu vontade de entrar na academia pra deixar de ser magro... aí tracei meu objetivo de ficar forte... hoje eu sei o quanto é feio o cara ser magro raquítico, tem até aqueles magros que tem um pouquinho de massa muscular até que vai... mas, tem uns que é só o “couro e o osso” ... Deus me livre... eu não sei como esses caras não tem vergonha... é feio demais, pô, feio demais...” (Entrevistado, 22 anos).

“(...) e também pelo fato de também eu ser muito magro né? você vai ficando mais velho e vai dando conta que o cara magro só se dá mal ... ele não tem muita aceitação entre os amigos né? principalmente entre as mulheres... você vai se comparando com seus amigos... com as outras pessoas e se sente diferente... se sente feio entendeu?” (Entrevistado, 27 anos).

“Eu era muito magro, muito magro mesmo, e isso me incomodava bastante... quando eu tirava fotos com os amigos, nas fotos eu sempre me via murcho, magro, entendeu? Eu não me destacava aí foi também o que me motivou querer... digamos... melhorar minha aparência,” (Entrevistado, 23 anos).

No entanto, existe uma diferença entre “magro” e “murcho” do corpo que esbanja músculos, sarado, porém não gordo. Como se sabe, na sociedade contemporânea o paradigma de corpo em vigor e supervalorizado é do corpo magro, chegando a tal ponto que para Fischler (2007, p. 70), vivemos em uma época caracterizada pela “lipofobia” que corresponde à obsessão pela magreza e a rejeição a obesidade¹⁷. Existe uma desvalorização do modelo de corpo

17. Para Yoshino (2007, p. 116), “a conclusão apresentada por Goldemberg & Ramos (2002), se refere à cultura que julga, classifica e hierarquiza a forma física, não sendo apenas a gordura que incomoda. É preciso também ter um corpo firme, musculoso, livre da moleza, da gordura e da flacidez, que são símbolos do relaxamento moral, da indisciplina, da preguiça e da falta de investimento de si”.

“gordo”, sinônimo de falência moral e física¹⁸ (MAZARO-PARISOLI, 2004; YOSHINO, 2007; FISCHLER, 2007). O corpo do “sobrepeso” é desprestigiado não apenas no seu caráter estético como também ligado a um modelo de corpo incompatível com uma pessoa saudável (conforme as instituições de saúde). Diferentemente do modelo de corpo magro (não exagerado e não patológico) visto socialmente como corpo saudável, esteticamente belo, símbolo de capacidade, felicidade, agilidade, responsabilidade e controle. Em uma palavra, o corpo do “sobrepeso” se confronta aos ideais de saúde e igualmente aos padrões hegemônicos de beleza instituídos pela sociedade contemporânea. A obsessão moral ligada a “boa forma” intensifica este processo, principalmente quando exige dos indivíduos o controle radical da sua aparência física (YOSHINO, 2007, p. 112).

18. Como bem colocou Sant’ana (1995, p 20), foram várias as sociedades que acolheram com alegria a presença dos gordos e com desconfiança a presença da magreza, vista de forma preconceituosa, associando a doença e a pobreza. Para Fischer (2007), houve um período em que os gordos eram amados, associados à saúde, riqueza e prosperidade eram bastante respeitados no seu convívio social. Entretanto, no decorrer deste século, as representações de magreza e gordura sofreram modificações radicais, reafirmando que o corpo não corresponde apenas um agrupamento de órgãos como acredita a biologia, a anatomia e a fisiologia, mas antes de tudo, representa uma estrutura simbólica passível de mudança, conforme cada sociedade e cultura. (LE BRETON, 2007).

A obesidade na atualidade é associada a uma pessoa preguiçosa, descuidada e incapaz, colocando o ser obeso como doente, ligando-o frequentemente a ideias de fracasso pelo ato de transgredir os padrões de beleza e sedução na contemporaneidade. (MARZANO- PARISOLI, 2004; SANT’ANNA, 1995; FISCHLER, 2007; YOSHINO, 2007). O corpo gordo é desprezado¹⁹, é o “desvio” do modelo corpóreo hegemônico socialmente, é uma forma corporal estigmatizada, um corpo que ameaça as normas e a valorização vigente. O indivíduo obeso é por muito estigmatizado pelo seu desvio²⁰, colocado como diferente dos outros, motivo de “brincadeiras” e olhares preconceituosos. O peso, ou melhor, o excesso dele, é um atributo que coloca o seu possuidor como criatura estranha, defeituosa, estragada e diferente (YOSHINO, 2007). Porém, por mais que seja hoje

19. Para Fischer (2007), existe uma ambiguidade em relação ao corpo gordo na nossa sociedade contemporânea onde de um lado, “o gordo” representa a alegria, o bom humor, o gosto pela boa mesa e pelo convívio, por outro lado carrega o estereótipo de doente, depressivo, irresponsável, egoísta e sem controle de si mesmo. Assim, “o gordo”, por um lado, é simpático e extrovertido e por outro, suscita a reprovação e a discriminação social.

20. Para Yoshino (2007, p. 116), “a obesidade pode enquadrar-se no que Goffman designou de ‘abominações do corpo’”, como as deformidades físicas visíveis que afetam as relações sociais, tornando os obesos diferentes dos demais, com deformidades na aparência corporal que foge dos padrões idealizados socialmente (principalmente em nossa sociedade onde a valorização da estética e da beleza toma caráter radical).

um lugar comum, colocar o corpo magro como o modelo hegemônico socialmente, algumas ressalvas devem ser colocadas. Como bem elucidou Marzano-Parisoli (2004, p. 35), o modelo de corpo magro se aplica ao corpo feminino, o corpo das manequins (apesar de algumas mudanças), já o modelo de corpo masculino se refere ao corpo atlético do “body-builders” aos quais, estes dois ideais corporais (diferentes) estão em combate perpétuo contra a obesidade, a moleza e o relaxamento. Portanto, o corpo magro em todas as suas especificidades não se aplica ao corpo masculino totalmente, pois o ideal social do corpo masculino direciona o homem para buscar construir este ideal através da prática de exercícios físicos a fim de torná-lo compacto e musculoso. Não é à toa, que todos os entrevistados colocaram a “magreza” como a forma corporal responsável pelas mazelas da sua vida, atribuindo a essa forma corpórea um lugar de infelicidade, desprezo, incapacidade e insatisfação. Foi uma composição corporal posta como responsável por diferenciar negativamente os entrevistados no seu convívio social, por muito, um empecilho na sua aceitação social, nos seus desejos e necessidades. Ao assumirem um ideal corporal enfrentaram a “desigualdade” e a rejeição ressonando de forma dolorosa nas suas vidas individuais, desencadeando sentimentos, como: o medo, a angústia, a ansiedade e a frustração.

Conforme os depoimentos dos entrevistados, o modelo corporal de “magreza” corresponde também um desvio, em relação ao ideal corpóreo masculino valorizado socialmente. Para os entrevistados, ser magro representa ser “feio”, “desprezado”, “desvalorizado”, corresponde um defeito que precisa ser corrigido, “um rascunho”, uma “matéria prima” que precisa ser modificada (LE BRETON, 2007, 2011).

Portanto, tendo em vista os depoimentos, podemos enquadrar também o modelo de corpo “magro” ao que Goffman (1982) designou de “abominações do corpo”, fazendo desta forma corporal uma aberração, uma deformidade capaz de afetar negativamente as próprias relações sociais. Assim, a insatisfação com a imagem corporal no seu modelo de “magreza” foi sem dúvida, um dos elementos funda-

mentais que direcionaram os entrevistados para o uso dos esteroides anabolizantes²¹ e outras substâncias.

“E o cara magro pega ninguém? (...) Rapaz... eu era magro demais... eu era o mais magro de todos... da rua, da turma, da galera todinha que eu andava, que eu conhecia, que eu já tinha visto... quando fui para o colégio e cheguei na sala os caras ficavam tirando

21. Sabino (2004, 2007) argumenta que apesar dos consumidores das drogas (incluindo os EAAs) serem considerados por muitos como *desviantes*, a utilização dos esteroides anabolizantes se realiza em contextos e visões de mundo diferenciadas daquelas que comumente são associadas aos usuários tradicionais de outros tipos de tóxicos. Nas suas palavras (2004, p. 9), “os indivíduos que ‘tomam bombas’, como eles mesmos dizem, têm, em geral o desejo de integração à cultura dominante. Seu ‘desvio’ se realiza por intermédio de um processo que se constitui em tentativa de enquadramento no sistema social dominante. Processo de construção do corpo onde a forma física apresenta-se como atitude não-desviante. A utilização destas drogas (EAA) para construção de um corpo musculoso se faz não com o objetivo de subversão sistemática, mas sim como tentativa de se harmonizar com os padrões estéticos vigentes na cultura dominante, sintonia que possibilite aquisição de *status*, não apenas no interior do grupo, mas na sociedade geral.” Nestas condições postas por Cesar Sabino, os usuários de EAA não se encaixam (pelo menos momentaneamente) na categoria de *estigma* no sentido de Goffman que condiz com a capacidade de não aceitação social plena. Contudo, se consideramos os EAAs como drogas de “desviantes” tendo em vista os depoimentos dos entrevistados, se pode afirmar que o modelo corporal “desviante” (corpo magro) colocado nas entrevistas corresponde uma das forças motriz para o uso de ferramentas “desviantes” como é o caso dos EAAs. Em uma palavra, o “desviante” utiliza-se de ferramentas do desvio para integrasse.

onda porque eu era magro... essas coisas... aí isso me fez voltar a frequentar academia... tomei contato com a galera que tomava anabolizantes... eu via como eles eram fortes... aí eu falei ‘vou tomar esse negócio aí!’ porque eu não aguento ficar assim mais não... aí comecei (fazer uso dos EAAs)...” (Entrevistado, 24 anos).

“... Minha vida todinha eu fui muito magro... muito magro mesmo... aí quando eu tinha 17 anos eu comecei a malhar... eu tava muito... raquítico... muito ranzinza... eu falei ‘tenho que melhorar...’ aí foi quando eu comecei a fazer uma dieta... fazer exercício... aí comecei a malhar... porque só a grade (magro) é fei (feio) demais pô... nenhuma mulher gosta de cara magro não... tu já viu alguma mulher dizer para uma cara magro que ele é gostoso...? quem gosta de osso é cachorro...” (Entrevistado, 26 anos).

“Eu... sempre fui um cara muito magro (...) quando eu era magro... ia para festas, shows por aí entendeu? E... cansava vê meus amigos ficar com as meninas e... eu ficar... sem pegar ninguém ... na praia ficava com camisa porque... eu tinha vergonha de tirar a camisa, ficavam me apelidando e... mesmo que fosse na brincadeira, eu não gostava. As meninas nem olhavam pra mim é... como seu fosse nada entendeu...?” (Entrevistado, 25 anos).

“Eu me achava magro demais, magro demais... (as pessoas) ficavam magrelo pra lá, magrelo pra cá... e eu ficava só na minha mente “você vão ver o magrelo quando eu tomar as paradas (EAA)”, aí quando comecei a tomar bomba (EAA) e fiquei forte no instante pararam de tirar onda comigo.” (Entrevistado, 30 anos).

Os entrevistados afirmaram que foram alvos de diversas “brincadeiras”, provocações, discriminações e preconceitos em face do seu invólucro corpóreo. Esta forma corporal foi vista por eles, como modelo estético negativo, sinônimo de falência moral e física, fazendo deste padrão corporal um “peso” no convívio social. Conforme os relatos, as agressões (morais e físicas) eram uma realidade comum na vida cotidiana dos entrevistados devido a sua forma corporal. Esta situação se fazia presente tanto no círculo de amizade dos entrevistados como também, por pessoas estranhas (segundo eles) agravando específica realidade. Um dos entrevistados, por exemplo, afirmou que a porta de entrada para o consumo dos EAAs e outras substâncias foi o conflito (agressões morais e físicas) sofrido por ele no seu convívio social. Segundo palavras do próprio entrevistado, ele sofria de “bullying”, representando importante evidência para que se possa concluir, que o entrevistado estava como

afirma Erving Goffman (1982, 1993), inabilitado para desfrutar de uma aceitação social plena, caracterizando assim, um indivíduo marcado, estranho, estragado e diminuído. Portanto, por sofrer uma espécie de “estigma”²² no sentido de Goffman, o entrevistado se viu diante da “necessidade” de fazer uso dos esteroides anabolizantes para proporcionar uma modificação da sua forma corporal, para com isso, intimidar e impor respeito em relação aos indivíduos que o estigmatizavam e os demais. Em conversa informal depois da entrevista gravada, o entrevistado confidenciou que tinha medo de sair de casa e ir ao colégio para não ficar diante dos meninos da sua rua que os apelidavam, provocavam e também os batia. Podemos supor, que o modelo corpóreo posto pelos entrevistados como negativo (corpo magro), violava as normas e regras no seu grupo social e na sociedade em geral, passando a existir em um estado de transgressão, ou seja,

22. Em Goffman (1982), o termo estigma está associado a um atributo profundamente depreciativo. Para este autor, o termo estigma (otíyua), foi criado pelos gregos, para designar os sinais corporais, que evidenciavam algum fato extraordinário ou mau sobre status moral de quem o apresentava. Segundo Goffman (1982, p. 12), o estigma corresponde “um atributo que o torna (o estranho) diferente dos outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser incluído, sendo, até, de uma espécie menos desejável – num caso extremo, uma pessoa completamente má, perigosa ou fraca. Assim, deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída”. Tal característica é um estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande.

em um estado desviante. O modelo corporal de magreza representava um atributo que diferenciava os entrevistados no seu convívio social, diferenciando eles dos outros, passando a serem pessoas marcadas pelo desvio.

“É... na verdade tive alguns motivos para começar o uso (EAA e produto de uso veterinário), um deles foi que quando eu tinha por volta de 16 pra 17 anos... porque no meu colégio e na minha rua eu tava sofrendo... o que se chama hoje de bullying, né?... O pessoal me provocava e me procurava muito pra me bater então... eu achava que se eu tomasse anabolizante e ficasse com o corpo maior eu poderia intimidar esse pessoal que tava me provocando né?” (Entrevistado, 20 anos).

A insatisfação com a imagem corporal foi sem dúvida um dos principais núcleos redundantes colhidos no discurso dos entrevistados. Em suma, a insatisfação da imagem corporal desenvolve uma relação conflituosa entre o indivíduo e seu corpo, impulsionando uma severa oposição entre os mesmos. Cria-se um estranhamento que o indivíduo muitas vezes não se reconhece no seu próprio corpo proporcionando uma tensão entre indivíduo/corpo. Este descompasso se amplia em um cenário de intensificação do

culto ao corpo, proporcionando maior valorização social e individual da imagem corporal.

Em nossa sociedade do consumo, a representação de corpo faz deste objeto, uma propriedade em que cada sujeito é responsável pela sua forma corporal (GOLDENBERG 2002; LE BRETON 2009, 2011) ou como bem observou Anthony Giddens (2002, p. 98), na contemporaneidade “tornamo-nos responsáveis pelo desenho de nossos corpos”. Para Mirian Goldenberg (2002, p 9), o slogan do mercado do corpo se baseia na afirmação que “não existem indivíduos gordos e feios, apenas indivíduos preguiçosos”, em que qualquer pessoa com esforço, e utilizando as armas certas, pode alcançar o corpo que sonha. Em outras palavras, a ideologia de nossa sociedade do consumo, faz do corpo, ou melhor, da forma corporal o reflexo do nosso esforço, na alegação que cada um tem a forma corporal que merece²³. Porém, esta realidade se fundamenta a partir princípios contraditórios, pois, quanto mais se impõe o ideal de autonomia individual, mais se aumenta a exigência de conformidade aos modelos sociais do corpo (LIPOVETSKY

23. Não precisamos ir muito longe para encontrarmos nos meios de comunicação discursos como: “você pode ter o corpo que deseja”, “mude seu corpo, mude sua vida”, “só depende de você” e dos meios necessários juntamente com as ações certas, para a obtenção de tal forma corporal desejada. Realidade esta, que proporciona uma maior reflexividade frente ao corpo, alvo de monitoramento e autocontrole constante.

2000). Na esteira disso, Siqueira & Faria (2007) afirmam que ao mesmo tempo em que a virtualidade liberta o corpo da massa, da gravidade, paradoxalmente, há um estímulo cultural para que o corpo seja disciplinado em academias de ginásticas ou nas salas de cirurgia estéticas, para que assuma uma determinada forma, culturalmente considerada agradável.

Nesta linha, os entrevistados consideraram o próprio corpo como objeto imperfeito, como “matéria prima” que precisava ser trabalhada. Alguns entrevistados afirmaram que sempre foram insatisfeitos com seu corpo, com sua imagem corporal. Por outro lado, a maioria deles indicou que no primeiro momento, não ligavam muito para a forma corporal, mas, que as “adversidades” e “influências” ocorridas no convívio social, impulsionaram uma nova forma de percepção e relação frente ao corpo.

O importante para os entrevistados seria construir uma forma corporal modificando determinadas partes essenciais do corpo aos seus olhos e também dos outros, para entrar em conformidade com a ideia que eles têm de si mesmo. Em outros termos, os entrevistados colocaram-se fora de si para se tornarem indivíduos, em uma espécie de interiorização constante e autoregulada para sua exteriorização na construção de sua identidade em um mundo

de identidades descentralizadas²⁴. Como afirma Le Breton (2003, p. 22), o corpo é um elemento material de presença do homem, não uma identidade ontologicamente falando, pois, esta hoje só se verifica depois de um trabalho de transformação e construção da forma corporal como princípio de reconhecimento de si.

Conforme exposto nos depoimentos, a insatisfação da imagem corporal dava-se de várias maneiras, seja no sucesso dos outros (amigos, conhecidos ou estranhos) que detinham uma forma corporal “diferenciada”, nas “brincadeiras” que eram alvo devido ao seu modelo corporal “desviantes”, nas decepções e fracassos em suas relações (amizade e amorosa), no simples olhar ao espelho ou em uma foto, dentre outros. Nestas condições, os entrevistados implementaram várias ações ligadas ao corpo, como reflexos dos seus desejos e necessidade, na busca de transformar e construir um “corpo que é seu”, ou melhor, uma forma corporal com assinatura própria, na tentativa de criar ou restaurar sua identidade, uma aparência particular, um

24. Para Goldenberg & Ramos (2002, p. 20), em nosso contexto social e histórico onde impera o dinamismo, a instabilidade e o transitório, “no qual os meios tradicionais de produção da identidade (a família, a religião, a política, o trabalho, a escola, entre outros) se encontram enfraquecidos, é possível imaginar que muitos indivíduos ou grupos estejam se apropriando do corpo como um meio de expressão (ou representação) do eu”.

sentimento de pertencimento de si mesmo. Por outro lado, segundo Jean Jacques Courtine (1995, p. 89), seria a metamorfose para o renascimento individual, assim sendo, o desafio do inato para fazer de você um outro. Para Le Breton (2003, p. 29), “o corpo torna-se emblema do self. A interioridade do sujeito é um constante esforço de exterioridade, reduz-se à sua superfície. É preciso se colocar fora de si para se tornar si mesmo”.

Os esteroides anabolizantes seriam para os entrevistados, a ferramenta “necessária” e indispensável para construção de um “novo corpo” e portando, de uma “nova vida” para que esta entre em conformidade e harmonia com seu eu interior. O uso dos EAAs seria a tentativa de “sentir-se em casa no seu próprio corpo” (GIDDENS, 2002, p. 96) fazendo da modificação corporal um restaurar do self e um fortalecer de sua identidade ameaçada.

“Hoje eu me reconheço nesse corpo que eu tenho hoje... é o melhor que já tive” (Entrevistado, 20 anos).

“Eu nunca gostei do meu perfil... do meu corpo muito menos e quando tive a oportunidade entrei na academia pra ficar diferente... pra mudar o que eu era... pra ficar com um corpo legal e me sentir bem, porque eu nunca fui feliz do jeito que eu era (...) hoje

(com o uso dos EAA) me sinto diferente, melhor comigo mesmo...” (Entrevistado, 25 anos).

Para os entrevistados, a transformação do invólucro corporal através do uso dos esteroides anabolizantes, foi de fundamental importância para a diferenciação, a identificação e o reconhecimento no seu meio social. Isso seria possível, conforme alguns teóricos do corpo (DOUGLAS, 1976; GOLDENBERG & RAMOS, 2002; LE BRETON, 2004; CASTRO, 2007), porque na contemporaneidade (também em outras sociedades e culturas) somos alvos de valorização, depreciação, qualificação, identificação, estigmatização e adoração frente ao corpo. Pois, o corpo está carregado de símbolos e valores que são compartilhados com outros integrantes da comunidade social e cultural em que o indivíduo se encontra inserido.

O EAA foi à grande arma, a tábua de salvação, a ruptura de certas situações na vida dos entrevistados, que os causavam mal-estar dentro do seu convívio social. Foi à responsável pela mudança não apenas na imagem corporal, modificando a relação de si como o próprio corpo, mas a relação de si com os outros. Assim, a totalidades dos entrevistados afirmou que a modificação da imagem corporal (via esteroides anabolizantes e outras substâncias) foi à responsável pelo aumento no nível de aceitação frente

a outras pessoas principalmente mulheres e amigos. Para eles, a transformação corporal proporcionou uma alteração radical dentro das suas interações sociais servindo de motivação para as regularidades no uso dos EAAs e outros produtos. Segundo relatos, a transformação da forma corporal estaria ligada diretamente com a satisfação pessoal (autoconfiança, autoestima) e reconhecimento dos outros (intimidação, prestígio, respeito e poder) principalmente no atrair o sexo oposto como ficou claro nos depoimentos dos entrevistados.

“(...) hoje, vou pra festas e fico com meninas, as meninas olham pra mim, tá ligado...? Me chamam de gostoso, de bombado e eu gosto disso... me sinto bem... vou pra praia tiro logo a camisa e vejo que algumas mulheres olham pra mim e isso me faz muito bem... Pra minha autoestima né? Pra meu ego ... hoje me sinto diferente, melhor comigo mesmo entendeu...?” (Entrevistados, 25 anos).

“(depois do uso dos EAAs) quando cheguei (nos lugares que costumava frequentar) já foi outra coisa totalmente diferente... as mulheres já ficavam visando já... as meninas já me via, né? era as meninas de olho em mim e os caras com inveja querendo quebrar o cara... porque o cara tava fortinho... oxe...

eu não estava nem aí... não queria nem saber... eu pegava todas que vinha..." (Entrevistado, 24 anos).

"... na época que eu era magro, muito magro mesmo, saía na avenida e não pegava (sexo oposto) ninguém... depois que comecei a malhar e fiquei grande (ao fazer uso dos EAAs), braço grande, peitoral gigante e barriga trincada... foi tudo diferente (...) as coisas mudaram pra melhor na minha vida... se antes eu era colocado de lado. Hoje, as coisas são diferentes. Além do mais, depois que fiquei diferente arrumei uma namorada..." (Entrevistado, 23 anos).

Como se sabe, o corpo é considerado por muitos como lócus carregado de uma multiplicidade de valores e signos determinados pela cultura (DOUGLAS, 1976; BAUDRI-LARD, 1995; LE BRETON, 2011). Nestas condições, existem corpos hipervalorizados como também, existem modelos corpóreos considerados como desviantes, ou seja, que fogem dos padrões estabelecidos e valorizados socialmente. A insatisfação da imagem corporal apresentada no discurso dos entrevistados estava de alguma forma ligada ao sentimento de vergonha, que se configurava dentro das interações sociais. O sentimento de vergonha com a imagem corporal surge quando o indivíduo percebe que seu invólucro corpóreo não corresponde aos modelos corporais

valorizados culturalmente. E não só isso, quando o próprio indivíduo não é aceito em certos grupos, sendo colocado como diferente, visto de forma negativa em relação aos outros. Tal realidade, pode proporcionar o aparecimento do sentimento de vergonha frente a imagem corporal, a ponto de possivelmente considerar a forma corpórea, como um atributo “impuro” diante da “normalidade” imposta na sua comunidade social.

De qualquer modo, a forma corpórea correspondeu para os entrevistados o vetor de ligação ou diferenciação, de rejeição ou aceitação na sua comunidade social, pois como bem escreveu Le Breton (2003, p. 31), “é por seu corpo que você é julgado e classificado”.

Alguns entrevistados alegaram ter passado por vários constrangimentos, por possuírem uma forma corporal que não era aceita e bem vista pelos outros, sendo muitas vezes motivo de piadas, gozações, agressões (físicas e morais) e preconceitos. Na visão de Giddens (2002, p. 65), a vergonha afeta diretamente a autoidentidade do indivíduo, sendo estimulada por sentimentos de vivências de inadequação ou humilhação. Assim para este autor (2002), o sentimento de vergonha pode ameaçar ou destruir o sentimento de confiança em si, sendo um obstáculo para autoconfiança.

“[Tinha vergonha de ser magro] com certeza... Os caras ficava me apelidando... até as meninas ficavam frescando da minha cara... Eu ficava puto... morrendo de raiva... morrendo de vergonha... tentava comer tudo que via na minha frente para deixar de ser magro... pra melhorar... tentar engordar... mais não tinha jeito... eu era magro do mesmo jeito...” (Entrevistado, 24 anos).

“Não vou mentir, tinha vergonha de tirar a camisa, meus amigos ficavam dizendo que eu era só o palito, essas coisas... aí, morria de vergonha...” (Entrevistado, 23 anos).

Foi possível perceber conforme os depoimentos, que o sentimento de vergonha representava um entrave na vida social e na participação de certos eventos do cotidiano. O medo das “brincadeiras”, da discriminação, dos olhares alheios, da simples exibição corporal, das agressões físicas e morais estavam presentes na vida cotidiana da maioria dos entrevistados. O medo da vergonha como sentimento paralisante estava presente em várias situações, seja na escola, na praia, em casa, diante do espelho, no círculo de amizade e no contato com outras pessoas. Esta realidade também foi relevante para prática da musculação na intenção da emancipação do sentimento de vergonha da forma

corporal. Porém, a prática da musculação também pode despertar ou ampliar o próprio sentimento de vergonha do corpo, tendo em vista o ambiente da academia. Muitos entrevistados alegaram que sentiram vergonha e ao mesmo tempo “inveja” das formas corporais de outros praticantes de musculação da academia frequentada. Sentiam-se envergonhados em comparação com os outros (alunos das academias de musculação) que possuíam formas corpóreas “privilegiadas”, a ponto de evitar passar pertos deles e de utilizar paralelamente as mesmas máquinas de exercícios. Um dos entrevistados (em conversa informal), afirmou que mudou o horário da sua “malhação” para não “dividir” o mesmo ambiente com os “fortões” da academia e assim, não ficar exposto ao sentimento de vergonha. Esta realidade é uma via de mão dupla, que por um lado, é capaz de potencializar a própria desistência da prática da musculação, por outro, pode impulsionar a própria utilização de substâncias que prometem acelerar o crescimento da massa muscular como é o caso dos esteroides anabolizantes e suplementos alimentares.

Para os entrevistados, o “fim” do sentimento de vergonha corporal se verificou com modificação da forma corpórea graças à utilização dos esteroides anabolizantes com a intenção de hipertrofia da massa muscular. Em outros termos, os esteroides anabolizantes formam para os entre-

vistados, os responsáveis pela emancipação da vergonha corporal e de todas as “algemas” que este sentimento lhes proporcionava. Contudo, vemos constantemente pessoas cometerem exageros nos exercícios físicos além de fazerem uso de ferramentas arriscadas em prol do reconhecimento social e do expor do corpo sem nenhuma vergonha (GOLDENBERG & RAMOS, 2002; MALYSSE, 2002).

Por fim, levando em conta o discurso dos entrevistados seguem alguns fatores que impulsionaram a prática da musculação:

- A insatisfação da imagem corporal no seu modelo de corpo “magro”;
- O sentimento de vergonha da forma corporal;
- As influências dos amigos;
- A importância do corpo na conquista de parceiros sexuais;
- A relevância do corpo para aceitação e integração em grupos sociais;
- À vontade ou necessidade para se encaixar aos padrões de beleza massificados;
- A emancipação dos entraves vividos no meio social;
- Exposição e desnudamento corporal;

- Violência psicológica e física;
- Emancipação dos estigmas pelo seu “desvio” (“brincadeiras”, “provocações”, agressões morais e físicas, discriminações, preconceitos, dentre outros).

No que se refere aos fatores que direcionaram os entrevistados para o uso dos hormônios esteroides anabolizantes podemos citar:

- Potencializar os objetivos traçados;
- Concretizar a forma corpórea idealizada;
- A importância do momento presente;
- A exibição maior do corpo;
- As influências dos amigos;
- Melhorar o desempenho na prática da musculação (ampliação da força, energia, explosão e da performance de modo geral), dentre outros.

Considerações Finais

Pode-se concluir, que a busca pela prática da musculação e, posteriormente, a utilização dos hormônios esteroides anabolizantes se consolidou a partir de questões “puramente” estéticas, reflexos de um período dominado pela supervalorização da imagem corporal. Desta forma, mesmo que os entrevistados sejam frequentadores de academia de musculação localizada em um bairro popular da cidade de João Pessoa, verificou-se que a intenção pela transformação do invólucro corpóreo se deve, em última instância, a preocupações ligadas à “beleza corporal”, dando forte indício que as ações para uma melhora da imagem corporal não correspondem apenas a uma realidade intrínseca das classes privilegiadas e médias da sociedade. Porém, apesar da força homogeneizadora desse processo, Luc Boltanski (1984, p. 145) afirma que quando se passa das classes populares para as classes superiores, a tendência é uma maior valorização e preocupação com a imagem corporal. Desta forma, por mais que indivíduos de diferentes classes busquem uma melhora da imagem corporal, a própria busca não é a mesma, em todos os sentidos, pois, tanto as condições materiais como as

regras de decoro²⁵ estabelecidas pela cultura somática não são as mesmas para todas as classes.

25. As classes sociais possuem o que Luc Boltanski chamou (1984, p. 145) “regras de decoro”. Elas são o sistema de regras que direcionam os comportamentos físicos (corporais) estando inscritos na hexis corporal, ou seja, no habitus corporal como elemento estruturado e estruturante da ação humana. O habitus corporal organiza implicitamente a relação dos indivíduos de uma mesma classe social com seus corpos. Por ser uma estrutura estruturada e ao mesmo tempo estruturante, ele permite a criação e apresentação de conduta física diferenciada entre os indivíduos dentro de uma mesma classe social, entretanto, a unidade permanece ancorada na cultura somática específica do grupo social. Desta forma, essas regras são específicas para cada classe social que direciona a forma adequada de se posicionar frente aos atos corporais (físicos) da vida cotidiana, definindo a maneira de andar, vestir, cuidar do corpo, transformar o corpo e não só isso, também direciona a busca pela beleza, pela saúde entre outros. A própria maneira que o indivíduo deve proceder fisicamente em relação aos outros também é determinada por estas regras e normas, seja ao cumprimentar, na forma de olhar, tocar, etc., levando em conta o sexo, a idade, a classe social e as representações dentro da sua relação social (amigo, pai, mulher, namorada, parente, estranho, etc.). Tais regras colocadas por Luc Boltanski pode determinar muitas vezes “a maneira correta de falar do corpo, de seu aspecto exterior e das sensações física”, pois cada classe social possui uma espécie de “código de boas maneiras para viver com o corpo, profundamente interiorizado e comum a todos os membros de um grupo social determinado” (1984, p. 146). Assim, os usos do corpo, segundo a classe social, atuam como sinal de status social, de modo que atos que para alguns estratos sociais são considerados como sinal de educação e civilidade, em outros estratos sociais, pode representar condutas sociais inadequadas aos papéis sociais exigidos para certos segmentos ou grupos. Neste sentido, as regras e normas típicas a cada segmento ou grupo social, atuam como mecanismos de controle das ações e uso do corpo.

De qualquer modo, a insatisfação com a imagem corporal foi, sem sombra de dúvida, a força motriz para a prática da musculação, uso de esteroides anabolizantes e outras substâncias como os suplementos alimentares e produtos para uso veterinário. Dentro da insatisfação da imagem corporal, os entrevistados colocaram o modelo corpóreo “magro” como o grande “vilão”, responsável pela não aceitação social, estigma, não reconhecimento de si, insucesso, desprezo e vergonha, portanto, por toda negatividade provocada no seu convívio social. O modelo corpóreo magro foi visto como um “peso”, o responsável por muitas das mazelas e medos²⁶ vividos na vida social. Tendo como princípio o discurso dos entrevistados, o modelo de corpo “magro” (masculino) liga-se ao que Goffman (1998)

26. Esta insatisfação com a imagem corporal pode provocar, além de outras coisas, diversos temores principalmente quando o indivíduo credita a imagem corporal como “divisor de águas” para o sucesso ou fracasso. Com isso, a insatisfação da imagem corporal pode provocar: o medo do fracasso e da exclusão pessoal, o medo de ser deixado pra trás e do não reconhecimento social, o medo do estigma frente ao corpo, o medo de sentir-se estranho, dentre muitos outros. Esta realidade é possível porque, como dizem vários teóricos da sociologia do corpo (GOLDENBERG & RAMOS, 2002; LE, BRETON, 2004, 2009, 2011; CASTRO 2007), na contemporaneidade, somos alvos de identificação, qualificação, diferenciação e valorização frente ao corpo. Além do mais, como bem colocou Bauman (2008, p. 29), vivemos em um contexto onde vemos a “inevitabilidade da exclusão” e a luta das pessoas para não serem excluídas, mesmo que nesta batalha sejam comuns, “pessoas tentando excluir outras pessoas para evitar serem excluídas.

designou de “abominações do corpo”, fazendo desta forma corporal uma aberração, ou melhor, uma deformidade capaz de afetar negativamente as próprias relações sociais. E desta forma, conforme os depoimentos, o modelo corporal de magreza corresponde também a um desvio, em relação ao ideal corpóreo masculino valorizado socialmente. Para os entrevistados, ser magro representa ser feio, desprezado, desvalorizado, corresponde a um defeito que precisa ser corrigido. Segundo Le Breton (2009, 2011), na sociedade contemporânea o corpo é visto como descartável e imperfeito, um objeto considerado como matéria-prima, um verdadeiro rascunho que precisa ser melhorado constantemente.

Contudo, os entrevistados colocaram o modelo de corpo “musculoso” como o ideal a ser buscado, representando um desejo, uma necessidade e até mesmo um projeto de vida. A obtenção de específico modelo corpóreo denominado por eles de “corpo forte”, “corpo grande”, “corpo sarado” ou “corpo bombado” é a concretização do corpo considerado (pelos entrevistados) “perfeito” ou a representação de beleza masculina. Esta realidade condiz perfeitamente com os padrões corporais masculinos amplamente aceitos e valorizados na sociedade contemporânea. Segundo Castro (2007, p.66), presenciamos na atualidade a tendência da supervalorização da aparência, o que leva os indivíduos

os a uma busca incansável pela forma e volume corporais ideais. Além do mais, existe uma ética masculinizante que dentro do campo simbólico valoriza o cultivo muscular, fazendo do corpo “musculoso” uma espécie de “masculinidade hegemônica” (SABINO, 2004).

Para os entrevistados, a hipertrofia muscular seria a forma de mudança não apenas do seu modelo corpóreo, mas na modificação de toda uma realidade vivida. Nas palavras de Le Breton (2009, p. 2) “mudando seu corpo, pretende-se mudar de vida” e, desta forma, a transformação do modelo corpóreo “magro” para o modelo corpóreo “musculoso” representaria a emancipação de toda “negatividade” que se fazia presente na vida dos entrevistados. Assim, o corpo “musculoso” foi posto como o elemento de status, poder, prazer e felicidade. Além de representar a passagem para a aceitação social e do próprio reconhecimento de si, colocando um fim na vergonha e no estigma corporal. E para que os músculos se transformassem no emblema do self, ou seja, como meio de apresentação mais significativo de si, os entrevistados decidiram fazer uso dos esteroides anabolizantes como instrumento de realização de todos os seus sonhos, felicidades e anseios.

Os entrevistados viram nos esteroides anabolizantes a única fórmula capaz de concretizar a transformação do invólucro corporal e da própria vida. E assim, compartilham

da crença de que a simples prática da musculação sem a utilização dos esteroides anabolizantes (também dos suplementos alimentares) não seria o suficiente para concretizar os objetivos almejados. Todos os entrevistados afirmaram que a escolha dos esteroides anabolizantes se deu devido à confiança nessas substâncias, que seriam as únicas capazes de materializar os objetivos traçados em um curto espaço de tempo. Esta realidade está ligada à cultura do “presenteísmo” contemporâneo em que o futuro é descartado em detrimento do viver-se o presente imediato (MAFFESOLI, 1998). Esta cultura do imediatismo, característico da sociedade do consumo, faz do tempo um elemento extremamente importante para o indivíduo, afetando todas as esferas da sua vida social, inclusive a própria corporeidade humana. É o que Bauman (2008, 2009) chamou de “viver a créditos”, oferecendo a possibilidade ao indivíduo de saborear as alegrias futuras no presente momento, para só depois pensar em acertar as contas. Os EAAs ligam-se a esta realidade, então: para que malhar (treinar) anos e anos se você pode atingir seu objetivo em questão de meses ou dias? Por que esperar para ter um corpo “sarado” se você pode desfrutar deste corpo em um curto espaço de tempo? Se o futuro está fora do nosso alcance, os esteroides anabolizantes, em um passe de mágica, trás o futuro para o presente, fazendo com que o indivíduo desfrute dos “prazeres” e “satisfações” do

futuro por antecipação. Assim, os entrevistados estavam diante de dilemas, ansiedades, inseguranças e incertezas. Mesmo que o mundo moderno seja um contexto marcado por uma multiplicidade de opções e escolhas, muitos dos entrevistados se colocaram em condições sem nenhuma alternativa, principalmente no que envolve a mudança de corpo para mudança de vida.

Referências bibliográficas

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade do Consumo**. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. A vida líquido-moderna e seus medos. In: **Tempos Líquidos**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2007.

_____. **Medo Líquido**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2008.

_____. **Vida para o Consumo: transformação das Pessoas em Mercadorias**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2009.

_____. **Capitalismo parasitário**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2010.

BOLTANSKI, Luc. **As Classes Sociais e o Corpo**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1984.

CAMARGO, Francisco C.; HOFF, Tânia M. Cezar. **Erotismo e Mídia**. São Paulo: Expressão e Arte, 2002.

CASTRO, Ana Lúcia de. **Culto ao corpo e a sociedade: mí-**

dia, estilos de vida e cultura de consumo, 2ª edição São Paulo: Annblume: Fapesp, 2007.

COURTINE, Jean Jacques. Os staknovistas do narcisismo: body-building e puritanismo ossetentório na cultura americana do corpo. In: SANT'ANA, Denise Bernuzzi (Org.). **Políticas do corpo**. São Paulo: Estação Liberdade, 1995.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976.

FISCHLER, Claude. Obeso Benigno, Obeso Maligno. In: CANESQUI, Ana Maria (Org.) **Olhares socioantropológicos sobre os adoecidos crônicos**. São Paulo: Hucitec; FAPESP, 2007.

FOUCAULT, Michel. Os corpos dóceis. In: **Vigiar e punir**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GOLDENBERG, Mirian; RAMOS Marcelo Silva. A civilização das formas: O corpo como Valor. In: GOLDENBERG, Mirian (Org.). **Nu & Vestido**: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro: Record, 2002.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Ed: UNESP, 1999.

_____. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo**: Antropologia e sociedade. Campinas SP, Papirus, 2009 _____ . **A Sociologia do Corpo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

- _____. **Sinais de intimidade.** Lisboa: Miosótis, 2004.
- _____. **Antropologia do corpo.** Petrópolis: Vozes, 2011.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A Terceira Mulher.** São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- MAFFESOLI, Michel. **No Fundos das Aparências.** Tradução de Bertha Halpern Gurovitz. Petrópolis: Vozes 1995.
- _____. Deixar de odiar o presente. In: **Ética e Estética na Antropologia.** Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC, 1998.
- MALYSSE, Stéphane. Em busca dos (H)alteres-egos: Olhares Franceses nos bastidores da corpolatria carioca. In: GOLDENBERG, Mirian (Org.). **Nu & Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca.** Rio de Janeiro: Record, 2002.
- MARZANO-PARISOLI, Maria Michela. **Pensar o Corpo.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- SABINO, César. **O peso da forma.** Cotidiano e Uso de Drogas entre Fisiculturistas (tese). Rio de Janeiro: PPGSA/UFRJ, 2004.
- _____. Drogas de Apolo. In: GOLDENBERG, Mirian (Org.). **Nu & Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca.** Rio de Janeiro: Record, 2002.
- SANTAELLA, Lucia. **Corpo e Comunicação.** São Paulo: Ed. Paulus, 2004.
- SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de (Org). **Políticas do Corpo.** São Paulo; Estação Liberdade, 1995.

SIQUEIRA, D.C. O; FARIA, A. A. Corpo, Saúde e beleza: representações sociais nas revistas femininas. **Comunicação, mídia e consumo**. São Paulo, v. 4, n^o. 9, Março, 2007.

YOSHINO, Narin. Lumi. O Corpo “em excesso” e o culto da “boa forma”. In: CANESQUI, Ana Maria (Org.) **Olhares socioantropológicos sobre os adoecidos crônicos**. São Paulo: Hucitec; FAPESP, 2007.

Compulsão por modelar o corpo nas academias: a corpolatria como prática social

Iraquitán de Oliveira Caminha
Allan Sátyro Gomes

Nosso texto é resultado de uma pesquisa sobre a compulsão por modelar o corpo nas academias de atividades físicas. Realizamos uma pesquisa qualitativa, de natureza fenomenológica, orientada pela perspectiva da escuta interpretativa do sentido dado às práticas corporais pelos sujeitos pesquisados. Nossa intenção é compreender as vivências de sujeitos compulsivos pelas práticas de exercícios físicos nas academias, destacando o impacto dessas vivências em seus estilos de vidas. Optamos pela fenomenologia por entendermos que, enquanto pesquisadores, podemos assumir o princípio de deixar o fenômeno se mostrar por si mesmo. O próprio sujeito pesquisado vai descrevendo sua prática social e permitindo que nossas interpretações sejam estabelecidas por meio da análise de suas vivências corporais e dos significados atribuídos a elas.

A pesquisa foi realizada numa academia da cidade de João Pessoa. Selecionamos cinco pessoas adultas, sendo duas do sexo masculino e três do feminino. Observamos que cinco alunos se destacaram em função da elevada carga de exercícios e do tempo de permanência na academia realizando atividades físicas. A academia foi escolhida por ser considerada de grande porte e frequentada regularmente por muitas pessoas para fazer atividades físicas. Nós restringimos a cinco pessoas, pelo fato de que a natureza de nossa pesquisa exige uma investigação detalhada sobre o fenômeno estudado, impossibilitando ter um número elevado de sujeitos investigados. E de maneira a preservar o anonimato dos sujeitos da pesquisa, empregamos nomes fictícios para descrever e analisar suas falas. Utilizamos a técnica da entrevista como instrumento, visando descrever e analisar o fenômeno investigado. As entrevistas tomaram como ponto de partida a seguinte questão norteadora: *Fale sobre sua vida como praticante de exercícios físicos na academia, destacando como você percebe seu corpo e como você gostaria que ele fosse.* A partir dessa questão, foram exploradas outras perguntas sobre trabalho, lazer, autoimagem, alimentação, cirurgias plásticas, consumo de anabolizantes e a vida cotidiana.

As entrevistas foram realizadas em ambientes reservados, especialmente escolhido pelo diretor da instituição se-

leccionada. Para a tomada dos depoimentos, utilizamos um gravador e conversor de áudio –MP3. O uso do gravador teve como objetivo favorecer a apreensão da narrativa do entrevistado, bem como a captação da entonação de voz. Observamos ainda as reticências e os momentos de silêncio durante a entrevista.

Realizamos visitas à academia para identificar os alunos que mantinham hábitos “exagerados” de práticas corporais associados ao culto à imagem corporal. Observamos a frequência das pessoas à academia e o número de repetições dos exercícios realizados. Depois disso, fizemos nosso primeiro contato com os sujeitos selecionados para a entrevista. Somente após esse período, fizemos alguns esclarecimentos sobre a pesquisa para as pessoas selecionadas: explicamos os objetivos, a importância da contribuição de cada sujeito para o desenvolvimento da investigação, garantias do anonimato, fidedignidade com os depoimentos e o respeito à autonomia de cada pesquisando. Em seguida, consultamos essas pessoas para saber se elas desejariam participar de nosso estudo. Todas as pessoas foram informadas de que poderiam decidir participar da investigação, como também desistir a qualquer momento. Finalmente, solicitamos a permissão a todas as pessoas para o uso do gravador.

Antes de iniciarmos a entrevista, procuramos instaurar um diálogo com os entrevistados, visando minimizar a

ansiedade que porventura pudesse existir. Falamos sobre diversos assuntos do cotidiano de uma academia para, somente depois de alcançarmos um momento de descontração e de interação, apresentarmos a questão norteadora. Ao término de cada entrevista, demos a oportunidade de cada pessoa ouvir seu relato, com o objetivo de que elas pudessem se reconhecer nas suas falas. Com essa medida, garantimos a liberdade de nossos entrevistados realizarem mudanças que julgassem necessárias em seus depoimentos, suprimindo ou acrescentando trechos ao depoimento.

Todos os depoimentos constituíram material de análise desta pesquisa. Na primeira etapa, os depoimentos foram transcritos na íntegra. Na segunda, realizamos leitura individualizada dos depoimentos, com o objetivo de se obter uma visão geral de cada um. Em seguida, realizamos leituras sucessivas e pormenorizadas de cada relato, com a finalidade de melhor compreender cada depoimento. Nessas leituras, atentamos para os pontos de convergência e divergência, presentes nas descrições. Nessa etapa, fizemos o esforço de respeitar, com todo rigor, a suspensão fenomenológica de nossos pré-juízos, para poder alcançarmos a essência mesma do fenômeno estudado.

Retrato dos sujeitos da pesquisa

Com o objetivo de apresentar os sujeitos da pesquisa, descrevemos algumas de suas características reveladas nas entrevistas. Esperamos que seus depoimentos possam ganhar uma forma personalizada por meio dessas peculiaridades.

RENATA

Personal trainer, 26 anos, solteira. Praticante de atividade física desde os 10 anos de idade. Ela mantém uma rotina intensa de trabalho e de prática de atividades físicas. Para ela, praticar atividade física é prioridade em sua vida. Considera-se altamente exigente e disciplinada. Sua prática de exercícios inclui atividades aeróbicas, musculação, passando por diversos tipos de treinos, caminhadas e uso de suplementos alimentares. O trabalho e a prática de exercícios comprometem sua vida social, que a faz deixar de participar de eventos, sobretudo à noite, para não prejudicar o trabalho e as de atividades físicas. Renata relata ter dificuldades de relacionamento porque se considera uma pessoa bastante determinada, disciplinada e muito dedicada às suas atividades, que inviabiliza gastar tempo com engajamentos de amizades.

ANDRÉ

Policial, 34 anos, casado, pai de um filho. Praticante de musculação, *jump*, RPM (programa de ciclismo *indoor* que tem como objetivo o desenvolvimento da capacidade cardiovascular). Ele passa pelo menos duas horas e meia praticando atividade física na academia, todos os dias da semana, com exceção do domingo, por razões religiosas. Quando não vai à academia, corre pelo menos 10 km. Tornou-se praticante de atividade física para vencer a obesidade. “Eu tinha 110 kg e a minha atividade como policial precisava disso”. “Queria cuidar mais do meu corpo”. Não precisou de nenhuma recomendação médica. Foi o espelho e as dores na coluna que o motivaram a procurar a academia. Informa ser “super disciplinado” na alimentação e na regularidade de seus exercícios físicos. Alega que sofre forte alteração de humor quando não pratica atividade física.

SÔNIA

Ela é construtora e administradora, 35 anos, divorciada e mãe de um filho. Começou a praticar atividades físicas aos seis anos de idade por meio da dança, ginástica rítmica e olímpica. Sônia sofre de fibromialgia, doença crônica que se manifesta sob a forma de dor, fadiga, indisposição e distúrbios do sono. Busca a prática da atividade física para ali-

viar as dores causadas pela doença. Ela passa, em média, 3 horas praticando exercícios musculares, dedicando maior parte do tempo à corrida na esteira. Para Sônia, a estética é algo secundário, muito embora o resultado de suas atividades para a imagem corporal seja algo primordial.

DÉBORA

Ela é massagista, 36 anos, viúva e mãe de dois filhos. Débora considera a atividade física e o ambiente das academias essenciais para sua vida. Ela não obedece a um programa regular de atividades físicas. Costuma dançar à noite, correr aos domingos e realizar as mais diversas atividades dentro da academia. Sua alimentação é totalmente sem controle, faz uso de suplementos, mas nunca tomou “drogas”. Ela dorme em média 3 horas por dia. O restante do dia, Débora fica sempre na academia, onde trabalha como massagista. Ela afirma que já deixou e ainda deixa de assumir trabalhos para não interferir no tempo em que se dedica à atividade física. Procura sempre adequar os horários dos clientes com o período em que pratica atividade física.

PAULO

Administrador de empresas, 37 anos, casado. Na academia, ele realiza atividades físicas de segunda a sábado, dedicando duas horas e trinta minutos ao trabalho específico de

hipertrofia e definição muscular, juntamente com exercícios aeróbicos. Paulo se considera um tanto paranóico por ficar se vendo no espelho e procurar melhorar aspectos físicos, mostrando estar sempre insatisfeito com o seu corpo. Além disso, ele é bastante rigoroso com a alimentação, a ponto de calcular o consumo de calorias na ingestão dos alimentos e de se abster de alguns alimentos. Paulo já recorreu a anabolizantes, influenciado pela performance dos amigos.

Culto exagerado ao corpo

Vivemos numa sociedade marcada pela cultura do corpo belo, modelado nas academias de atividades físicas. Pessoas passam horas nessas academias fazendo exercícios físicos, com o objetivo de modelar seus corpos, conforme os padrões estéticos adotados pela sociedade atual. Mesmo que aceitemos que a prática regular de exercícios físicos é recomendada por razões de saúde, o fato é que muitas pessoas recorrem às academias para fins meramente estéticos. Como diz Foucault (1999), o corpo pode até ficar nu, desde que seja magro, bonito e bronzeado.

Há uma ditadura da beleza que se fundamenta em padrões do magro e do musculoso, alcançados pelo sacrifício do corpo, submetido às intensas cargas de exercícios físicos

nas academias. Tal situação social exige uma investigação sobre o fenômeno da compulsão pela modelação do corpo.

Muitas pessoas procuram as academias para praticar atividades físicas regulares que visam melhorar sua qualidade de vida. Isso é extremamente comum nos grandes centros urbanos. Todavia, observamos, cada vez mais, pessoas que passam o dia inteiro nas academias, dando vazão à compulsão pela modelagem do corpo ideal. A busca pelo “corpo perfeito” acaba produzindo comportamento compulsivo que gera um quadro patológico. Pessoas se entregam aos exercícios físicos como “escravos” do culto ao corpo belo. Nesse caso, a compulsão pelo aprimoramento do corpo nas academias pode transformar pessoas em escravas da imagem e do olhar do outro. “Portanto, não se trata apenas de cultuar o corpo, e sim, de fazer desse culto uma escravidão” (QUEIROZ, 2009, p. 101).

A preocupação com a aparência pode se manifestar por meio do uso de cosméticos e pela disciplina alimentar. Todavia, atualmente, essa preocupação está muito associada à prática de exercícios físicos em academias. A lógica da cultura do consumo pôs ao alcance das pessoas inúmeras academias que se ocupam em cuidar da aparência corporal. O bem-estar não resulta apenas do bom condicionamento físico, mas também da conquista da perfeita imagem do corpo.

Estamos diante de uma mudança de paradigma com relação às motivações para a prática regular de exercícios físicos.

O culto exagerado ao corpo transforma-se em corpolatria. Ela torna-se uma espécie de patologia social do mundo contemporâneo, que se manifesta sob forma de compulsão por modelar os corpos nas academias. Ocupar-se com a aparência corporal e o vigor físico tornou-se, de fato, obsessão.

A corpolatria firma-se na fixação de certa imagem, que é a manifestação imensurável do caráter narcísico. Ela se dá na busca incessante pela perfeição corporal por meio do uso de cosméticos, intervenções cirúrgicas e também pela atividade física. As pessoas têm buscado atingir padrões estético-corporais que muitas vezes se distanciam das reais possibilidades do indivíduo, gerando, assim, desconforto ou sensação de fracasso.

Segundo Bertolli e Talamoni (2007), podemos identificar, atualmente, uma excessiva preocupação com os corpos, que acaba gerando práticas e intervenções que visam à elaboração de um corpo marcado por uma construção social, que se estabelece por meio de padrões de beleza rígidos. Os atores sociais, afetados pela corpolatria, tendem a consumir em exagero diversas técnicas alimentares, cosméticas, farmacológicas e, sobretudo, exercícios físicos nas academias. O corpo torna-se destaque como mercadoria de

consumo. A saúde passa a ser associada ao sentido narcísico da bela aparência corporal constantemente em exposição pública.

Ao questionarmos os sujeitos sobre as possíveis razões das suas práticas corporais, nos deparamos com uma gama de práticas que visam única e exclusivamente fins estéticos, muito embora para a sociedade, os sujeitos afirmem usar o discurso médico da promoção da saúde através da atividade física. Vejamos algumas falas.

“Bem, não posso negar, meu trabalho exige uma boa forma corporal e estética. Se eu não acompanho os padrões do mercado, perco meu valor na empresa. Sendo assim, procuro seguir à risca meus treinos” (Renata).

“Bem, foi passado que a moda é ser magro. Nos *outdoors* tem aquelas magricelas mostrando que o padrão de beleza é ser magro; o oposto, no caso, é o padrão da feiúra: ser gordo. Se eu não estou no padrão da beleza, sofro consequências: já perdi várias oportunidades quando meu corpo era dividido em banha, banha e banha” (André).

André e Renata são exemplos das exigências sociais que manifestam exagerado cuidado com o corpo, e que conduz

as pessoas à prática da corpolatria. O saudável hábito de cuidar do corpo como uma orientação da sociedade moderna tornou-se obsessão. Segundo Codo (1996), o que era cuidado transformou-se em idolatria do corpo, isto é, corpolatria.

A prática social da corpolatria ganha expressão em corpos compulsivos, já porque dedicam horas nas academias, buscando produzir uma aparência corporal inatingível. O ambiente das academias, sem sombra de dúvida, é o espaço que melhor representa a corpolatria, nos dias atuais. Lá encontramos sujeitos que experimentam diferentes atividades físicas, visando à aquisição do corpo belo. A corpolatria, também, faz suas vítimas. Homens e mulheres vão às academias com a pretensão de se enquadrarem ao que é esteticamente aceito.

Tornar-se escravo de hábitos corporais que conduzem à beleza produzem adoradores de seus próprios corpos. Rituais cotidianos tomam a forma de uma espécie de religião, cujo objeto adorado é o próprio corpo. Nesse sentido, Renata, que é uma *personal trainer*, faz de seu próprio corpo um modelo para seus alunos. Ela, compulsivamente, faz exercícios físicos e cuida da alimentação para que seu corpo seja copiado por seus alunos. Ela segue à risca os treinos para não ser despedida pela empresa, que exige do seu corpo um padrão de beleza permanente para os clientes.

Reconhecemos que a vulnerabilidade, a carência e o desamparo são marcas de nossa existência corporal amparadas no biológico. Todavia, a vida biológica é trabalhada socialmente por meio das práticas corporais adotadas culturalmente. Desse modo, o corpo é uma forma de vida moldada pelas interações sociais. O ser humano constrói socialmente seu corpo. “O homem não é produto do corpo, produz ele mesmo as qualidades do corpo na interação com os outros e na imersão do campo simbólico” (LE BRETON, 2007, p. 18-19). A corporeidade é socialmente construída, permitindo a formação de uma estrutura simbólica que reúne os mais variados estilos de vida.

Por mais estranho ou abominável que seja o comportamento da corpolatria, não podemos deixar de reconhecer que ele é uma forma de vida inventada socialmente. A corpolatria representa, simbolicamente, a virilidade de um corpo que alcança o *status* de saúde pela imagem da beleza. Esculpidos nas academias, corpos ganham a aceitação social pelo padrão de beleza desenvolvido. É nesse contexto que André afirma a necessidade de se enquadrar num padrão estético. Ele como policial precisa ser um exemplo. André havia perdido várias oportunidades de emprego por causa da obesidade.

Vivemos em tempos de busca desmedida e de exaltação do corpo perfeito. É em busca das medidas antropométricas

perfeitas que os “holofotes” se dirigem. Vende-se a ideia do corpo atlético, esbelto e torneado como o corpo saudável. A concepção de saudável é propagada pelo discurso da conquista do corpo perfeito, que deve ser exposto ao olhar do outro. Vejamos o que diz um de nossos entrevistados sobre esse assunto: “Você vê um cara obeso, esse não chama a atenção. Mas uma musculatura trabalhada, aí, sim, chama atenção” (Paulo).

Identificamos na fala deste ator social o papel da pressão da sociedade pela obtenção de um corpo modelado nas academias. O corpo bonito e em forma, tornou-se indispensável. Em todos os segmentos de nossa sociedade, verificamos a necessidade de um padrão físico e estético a ser seguido.

Instrumento de formação de opinião, a mídia dissemina, a jato contínuo, a exigência de padrão de beleza corporal. Em razão das pressões produzidas pelos instrumentos midiáticos, a população tem buscado, incessantemente, chegar aos estereótipos de beleza a que nos referimos ao longo destas linhas. Por essa razão, a quantidade de pessoas que recorrem a exercícios físicos a fim de modelar o corpo nas academias tem crescido significativamente. O corpo está à venda, basta ligarmos a TV, abrirmos as revistas, e encontraremos ali corpos de modelos que passam a “água e pão” para não acrescentar dez gramas sequer de gordura a seus corpos.

Os manuais de autoajuda, a mídia e os conselhos dos *experts* em saúde levam os indivíduos a acreditar que as imperfeições e defeitos corporais resultam da negligência e ausência de cuidados físicos. Com disciplina e boa vontade, qualquer um poderia alcançar a aparência bem próxima do padrão de beleza vigente. Àqueles que não o alcançaram é reservado a estigmatização, o desprezo e a falta de oportunidades. (CASTRO, 2003, p.72).

Usufruir excessivamente das satisfações de se produzir um corpo vigoroso é a marca de uma sociedade que institucionaliza práticas corporais presas ao imediatismo das sensações corporais. Isso pode ser compreendido a partir dos seguintes depoimentos:

“Deixa eu te dizer uma coisa: correr, eu digo sempre, que é melhor do que dar uma. Por quê? Porque, olha, quando você corre no começo até uns 20 minutos, já começa a liberar endorfina, e assim já começa a dar uma sensação de prazer. Comigo, depois de 30 ou 40 minutos, eu já to sentindo a sensação de prazer absurda, que pode “botar chão”. Então, quando passa de uma hora, eu já tô muito bem. Quando paro é excelente. E o prazer do sexo é ali, poucos segundos, rápido. Pra tu sentir esse prazer de novo, vai ter que fazer tudo de novo, e, às vezes, nem sempre é a mesma coisa. Eu malho porque gosto, sinto

prazer, adoro pegar ferro e sentir aquela dorzinha. Ah! Como eu gosto! Meu Deus! Eu hoje mesmo vou fazer 3.000 repetições” (Débora).

“Eu já escutei de tudo. Se eu juntar todo percurso que já percorri desde que cheguei aqui, na academia, já dá para chegar a Buenos Aires. Já gastei nem sei quantos tênis” (Sônia).

Percebe-se claramente nas falas de Débora e Sônia o entusiasmo pelo prazer gerado com a atividade física. Elas mostram descontentamentos com o corpo e revelam deleites na busca de um corpo perfeito. Como diz Le Breton (2008), o corpo tornou-se obsoleto. Homens e mulheres vão às academias para se livrar do corpo antigo e indesejado. Os exercícios de condicionamento físico se voltam para um corpo novo, conforme o ideal de beleza preconizado socialmente.

Os corpos perdem sua naturalidade e ganham marcas culturais de corpo modificado. As academias passam a ser lugar para corrigir ou alterar imperfeições corporais. O feio é dispensado, e, em seu lugar, nasce o novo, resultado da fabricação das compulsivas práticas corporais.

A compulsão por modelar o corpo é derivada da obsessão pela conquista de um corpo absolutamente correspondente a um ideal de beleza desenhado pelos desejos de indivíduos que vivem numa sociedade que associa estética

e saúde. Não podemos negar que vivemos numa sociedade marcada pelo ideal de uma vida saudável conquistada por meio de práticas regulares de exercícios físicos. Atualmente, não se concebe o alcance do bem-estar desprovido da prática de exercícios físicos.

Todavia, muitas pessoas procuram as academias para fazer exercícios físicos visando não somente a aquisição de uma vida saudável, mas, sobretudo, com a intenção de fazer de seus corpos a expressão de um padrão de beleza. Neste contexto, é comum se afirmar que muitas pessoas fazem exercícios físicos visando produzir um corpo belo e não um corpo saudável. Em direção oposta a essa, optamos por pensar que é possível construir outro argumento, fundado na ideia de identidade entre saúde e beleza.

No lugar de separar saúde e beleza, pensamos na possibilidade associar as duas dimensões. É dessa articulação que podemos falar de *estetização da saúde*.

Para o corpólatra, a própria imagem refletida no espelho se torna obsedante, porque ele é incapaz de satisfazer-se com ela, por achar que pode e deve aperfeiçoá-la. Sendo assim, a corpolatria se manifesta como exagero por meio da prática de exercícios físicos nas academias, bem como da recorrência às cirurgias plásticas, gastos excessivos com roupas, tratamentos estéticos e abuso do fisiculturismo.

Particularmente, nas academias, a busca pelo corpo perfeito, acaba levando muitas pessoas a utilizar recursos proibidos pela lei. O corpo é aqui concebido como uma máquina perfeita a serviço da beleza. O praticante de atividades físicas nas academias vive em busca de um corpo mais sofisticado, competente e eficiente. Melhorar o desempenho do corpo é uma exigência permanente. Vejamos o que diz Paulo sobre seus esforços de produzir um corpo perfeito:

“Tenho uma paranoia em ficar me vendo no espelho e procurar aspectos físicos a serem melhorados. Sou uma pessoa sempre insatisfeita. Já recorri aos anabolizantes quando tinha entre 20 e 26 anos. Fui influenciado pelo grupo de amigos. Vi todo mundo ficando grande. Aí queria ficar também, né?” (Paulo).

Não sabemos mais diferenciar o corpo humano e a máquina. O indivíduo como corpo-máquina, funcionando como um conjunto de engrenagens biomecanicamente estruturadas, revela que o corpo pode ser integralmente planejado por meio de procedimentos tecnológicos. Esse corpo-máquina teria perdido o sentido humano? É com base nessa pergunta que examinaremos o problema da corpolaria relacionada ao cuidar do corpo e à dignidade humana.

Corpolatria, cuidar do corpo e dignidade humana

Para Merleau-Ponty, é sempre nosso corpo que faz existir um mundo para nós. Assim, “o corpo é o veículo do ser no mundo; e ter um corpo é para um ser vivo juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se neles continuamente” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 97). Podemos falar de corpo biológico, explicado pela ciência, mas há o corpo que percebemos. O corpo percebido é aquele que Merleau-Ponty chama de próprio ou vivido.

O corpo, enquanto vivido como nosso próprio corpo, não pode ser visto como um objeto determinado. Ele é o corpo sujeito. Ele é permanentemente percebido por nós como sujeito de nossas intenções e desejos. Quando afirmamos “meu corpo”, ao contrário de todos os outros objetos do mundo objetivo, temos a experiência de uma subjetividade em carne e osso no mundo vivido. O corpo vivido é o nosso corpo atual, que está sempre presente em nossas palavras e atos. Nesse sentido, o comportamento de corpolatria é um estilo de vida.

Antes de se estabelecer um juízo de valor sobre a compulsão pela modelagem do corpo nas academias como

sinais de gestos corpóreatricos, é preciso constatar que a sociedade contemporânea criou um modo de vida. Reconhecemos que a corpolatria pode ameaçar a dimensão criadora de corpos mais compromissados com a dignidade humana. Todavia, não podemos negar que a corpolatria é uma criação de um estilo próprio de se viver.

Para Freud (1974), o corpo não pode ser visto apenas como realidade material localizada no espaço, mas como existência libidinal animada pela pulsão. Nosso corpo não tem apenas um conjunto de órgãos que funcionam segundo estruturas anatômicas e sistemas fisiológicos. Ele é constituído de zonas erógenas que nos proporcionam prazer e desprazer. Nessa perspectiva, o corpo é objeto de amor para si mesmo e para outrem.

Pelo corpo pulsional, identificamos no homem os movimentos corporais de saída de si e retorno a si para encontrar alternativas de satisfazer as carências de sua vulnerabilidade originária. É por meio da pulsão que se introduz no reino da necessidade uma prática humana de natureza erótica. Com base em Freud (1974), alcançamos, assim, a compreensão de que o corpo precisa do outro para satisfazer necessidades, mas também para instaurar relações libidinais estruturadas pelo desejo.

Para Merleau-Ponty, é impraticável evidenciar qualquer explicação acerca do corpo sem partirmos do princípio de

que já somos corpos situados intencionalmente no mundo. Para Freud (Idem), qualquer representação no aparelho psíquico só é possível, porque já somos corpos constituídos por forças pulsionais. A representação do corpo é, para eles, expressão segunda. Antes de o corpo ser representado por qualquer modelo de explicação, ele já é corpo-vivido como abertura para o mundo ou como corpo-pulsional que visa o prazer dos órgãos excitados.

Seja como corpo-vivido ou corpo-pulsional, o corpo humano é considerado aqui numa perspectiva existencial. Parece-nos que o grande desafio do ser humano é construir um estilo de vida com base naquilo que já é dado. Nessa perspectiva, se Renata, André, Paulo, Débora e Sônia são atores sociais que tomam seus próprios corpos como objetos de adoração, por meio de uma prática excessiva de exercícios físicos nas academias, somos desafiados a compreender a corpolatria como um estilo de vida que pode ser ressignificado.

Não somos meras máquinas que manifestam reações físico-químicas. Somos corpos que carecem de outros. A vulnerabilidade e a carência são marcas de nossa existência porque somos corpos. Viver idolatrando o corpo é uma forma de vida. Temos existência pessoal que nos faz artesão de nós mesmos. Mas também já somos situados na sociedade

em que vivemos e nos comportamos em conformidade com suas estruturas e valores estabelecidos.

Seja com base no corpo-vivido merleau-pontiano ou no corpo-pulsional freudiano, consideramos que nossa existência corporal é o fluxo de vida de um corpo que visa ou deseja outros corpos. O corpo que convive com outros corpos possui elementos de uma história de vida pessoal, de uma sensibilidade que lhe é própria, mas também possui dimensão que lhe escapa, que remete aos simbolismos de elos sociais. O corpo humano tem a peculiaridade de não fazer mera adaptação natural ao seu meio ambiente. Ele cria uma ordem simbólica para suas vivências corporais. Logo, ele inventa um sentido para sua existência.

Pelo viés fenomenológico, podemos dizer que o corpo produz um sentido para sua existência por meio da compulsão por modelar o corpo. Pelo viés psicanalítico, podemos dizer que o corpo é libidinizado pelas práticas corporais compulsivas. É nesse contexto que podemos dizer que o corpo torna-se *corporeidade*. É pela condição de artesão de formas de vida que fazemos de nosso corpo: *corporeidade*.

Quando observamos a *corporeidade* humana se transformando compulsivamente em aparelhos de se produzir padrões de beleza, identificamos que os seres humanos têm entrado num estado maquinal. Segundo Le Breton (2009),

assim como a máquina vem se humanizando, o ser humano vem de mecanizando.

Corpos mutantes pelas práticas corporais nas academias revelam a ambiguidade de seres humanos que perderam sua humanidade, desumanizando-se como máquinas, ou de um super-homem que ultrapassa sua humanidade, criando uma forma própria de existir (MICHAUD, 2009).

Segundo Ortega (2008, p. 104), “o corpo não é apenas algo que se tem, mas algo que se é”. O ser humano é corpo que pulsa vida. O corpo do ser humano não pode se transformar em máquina. A dignidade humana é marcada pelas práticas de cuidar do corpo para dar sentido à vida que pulsa. Precisamos refletir sobre o sentido da vida em tempos em que ser magro e musculoso pode ser uma busca sem o devido respeito à vida.

Procurar produzir um corpo ideal nas academias pode fazer de nossa existência corpórea um mero artefato de aparências estéticas. Parece que estamos encantados pelas possibilidades técnicas de modelarmos nossos corpos, pondo em risco a própria vida. Assim, parece indispensável ressignificarmos nossos corpos, indagando-nos sobre: corpo, cuidado e dignidade humana.

Entendemos que a identificação entre saúde e beleza pode conduzir o ser humano ao processo de banalização da vida. Essa banalização consiste em perder de vista a vida

como valor primeiro. Precisamos repensar o sentido da vida. Mesmo que admitamos que a vida necessita de um sentido a ser construído, não podemos, em nome de um sentido construído, banalizar a própria existência. Não estamos querendo aqui sacralizar a vida, mas lançar um debate sobre a definição de limites para as práticas de manipulação da vida.

A liberdade de transformar nossos corpos deve ser limitada pelo respeito à vida. Cuidar de si é cuidar do corpo. O corpo é nosso ponto de vista sobre o mundo, portanto merece todo nosso respeito. Não temos um corpo, somos nosso próprio corpo. O corpo humano não é apenas um objeto manipulável pelas tecnociências, mas um sujeito que é a sede de nossas experiências de existir.

Referências bibliográficas

BERTOLLI, Cláudio Filho e TALAMONI, Ana. Carolina B. Corpo de (revista) adolescente. **Revista Comunicação Midiática**, Bauru, n. 7, p. 115-132, agosto 2007. Disponível em: http://www.faac.unesp.br/posgraduacao/comunicacao/textos/CBertolli_T002.pdf. Acesso em: 30 de outubro de 2010.

CASTRO, A. L. de. **Culto ao corpo e sociedade**: mídia, estilos de vida e cultura de consumo. São Paulo: Annablume, 2003.

CODO, Wanderley. **O que é corpo(latria)**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FREUD, Sigmund. [1915] *Os instintos e suas vicissitudes*. In: FREUD, S. **Obras Completas Psicológicas de S. Freud** (Edição Standard Brasileira), Rio de Janeiro, Imago Editora, 1974, V. XIV.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____ **Adeus ao corpo: antropologia e sociedade**. Campinas : Papyrus, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1992.

MICHAUD, Yves. Visualizações: o corpo e as artes visuais. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do corpo 3: As mutações do olhar. O século XX**. 3^o ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

ORTEGA, Francisco. **O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea**. Rio de Janeiro: Garamound, 2008.

QUEIROZ, Edilene Freire de. A compulsão por modelar o corpo. In: BARROS, Neuma. CAMINHA, Iraquitan de Oliveira. DE ALMEIDA, Ronaldo Monte. **Narrativas do corpo**. Textos de psicopatologia fundamental. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2009.

A tatuagem como representação na construção da identidade individual e social no intramuros

Adriana Pereira de Sousa

Este trabalho é uma reflexão sobre a *prática da tatuagem carcerária*, resultado da pesquisa de campo realizada no Instituto Penal Desembargador Silvio Porto, em João Pessoa, Estado da Paraíba. Realizada no ano de 2009, seu principal objetivo foi analisar esta prática como signos de representação da subjetividade do indivíduo e construção de uma identidade individual e social no intramuros.

A prática de marcas corporais é tão antiga que há indícios delas já nas primeiras civilizações, sejam elas pintura corporal, escarificação ou tatuagem. Disseminada entre culturas diferentes de todos os continentes com ocorrências bastante variadas, a tatuagem é manifestação cultural e socialmente delineada.

Entendo a tatuagem como um procedimento pelo qual um pigmento é inserido abaixo da camada superficial da pele, que atinge a epiderme e é depositado na lâmina basal

da pele sem atingir a derme. Este pigmento é permanente, e é inserido através de agulhas ou objetos pontiagudos que possibilitam a perfuração da pele.

Interessante, do ponto de vista das relações sociais em eras distantes, é que as marcas corporais permeavam as relações de poder, e desempenhavam papéis variados, sejam integradas a ritos religiosos, ritos de passagem da adolescência para a vida adulta, como marca de “status” social ou ainda marca de “estigma” social (FONSECA, 2006).

O presente estudo colhe alguns aspectos da prática da tatuagem carcerária a partir de situações observadas em campo. A observação participante com doze apenados me permitiu conhecer um pouco sobre as relações de interdependência social entre eles mesmos, entre os detentos e o corpo de funcionários, como também conhecer um pouco da dinâmica social da instituição penal. O trabalho de campo compreendeu os meses de abril a agosto de 2009. Dentre os doze entrevistados, três deles se tornaram meus principais colaboradores, que passaram a nortear a discussão central do meu trabalho.

O ambiente onde ocorreram as entrevistas favoreceu firmarem-se laços de confiabilidade entre pesquisador e pesquisados. Percebi o quanto era importante compreender a dinâmica interna das inter-relações sociais e a relação direta e indireta da instituição com todos os atores que fa-

ziam parte desse cenário. O cenário é composto por vários atores, cada um deles desempenha papel que reflete diretamente nos resultados das inter-relações sociais da vida interna da instituição.

As entrevistas livres possibilitaram-me maior conhecimento a respeito dos entrevistados. A partir das suas falas, foi possível selecionar pontos importantes a serem explorados nas entrevistas direcionadas. Os recursos da fenomenologia me ajudaram a compreender o que estava oculto nas entrelinhas, nos gestos e na expressão facial de cada entrevistado, enquanto que o método da história oral contribuiu para não depender exclusivamente dos textos escritos. Este possibilitou que indivíduos pertencentes a categorias sociais geralmente excluídas da história oficial possam ser ouvidos, deixando registradas para análises futuras suas visões de mundo e aquela do grupo social ao qual pertencem. Este método pressupõe parceria entre entrevistado e pesquisador, construída ao longo do processo de pesquisa e através de relações baseadas na confiança mútua.

No decorrer das entrevistas com os apenados, eles revelaram alguns dos mecanismos de poder paralelo criado pela própria comunidade de cativos. Assim, foi possível construir um perfil dos tatuados e contrastá-lo com o imaginário corrente sobre eles. Ao mesmo tempo, pude perceber alguns valores que tatuados e tatuadores do cárcere constroem, e

muitas vezes compartilham, acerca da tatuagem. A partir do perfil dos tatuados e de tais valores, formulei uma interpretação sobre a prática da tatuagem carcerária que aponta para a construção de uma identidade individual e social, de poder e estigma social no intramuros. Um uso relacionado às construções do *ethos* de masculinidade, virilidade, força, poder e estigma dentro desse universo, como contraponto e resistência ao controle e dominação exercidos pelo do corpo de funcionários (agentes), e da própria instituição.

Ficou evidente, também, que o ambiente que um ator proporciona para o outro independentemente ou não da sua vontade, resulta numa relação conflituosa que está sempre por um fio. Podemos considerar que as tensões e os conflitos que permeiam as inter-relações sociais no intramuros são inerentes aos sistemas carcerários.

Prevalecendo a lei do mais forte, aqueles dotados de força física ou poder, levam vantagem e impõem suas vontades aos mais fracos, que obedecem por medo de sofrer represálias. Considerando-se esses aspectos, os sistemas penitenciários fechados em si, ao impedirem o indivíduo de qualquer convívio com a sociedade, proporcionam o desenvolvimento de uma vida própria. No intramuros desenvolve-se uma rede de sociabilidade particular e específica.

A prática da tatuagem dentro dos sistemas penitenciários possui características, que a distingue da encontrada

nos estúdios de tatuagem. Nos presídios, a tatuagem constrói uma linguagem específica e codificada, que explicita a relação de poder e submissão. Marca corporal definitiva, a tatuagem carcerária carrega o estigma da marginalidade associado à criminalidade, e é fácil reconhecê-la pelas suas características, em geral executada com traços grossos e desenhos mal acabados.

Em instituição prisional, o indivíduo passa pelo processo de aniquilação do “*eu*” em sociedade e a construção do “*eu*” no intramuros, que resulta em conflito interior em relação a sua identidade. As referências de quem ele “era” serão, assim, substituídas por outras, e este “*eu*” social anterior ficará em sua memória, pois não condiz com o espaço social prisional de que passou a fazer parte. Durante esse processo, haverá forte resistência de sua parte às regras impostas pela instituição. Como estas não são aceitas por ele, seus sentimentos de revolta, vingança e amargura avolumam-se, permeando a construção da sua identidade individual e social no cárcere.

Esses elementos apontam para a discussão sobre a noção de sujeito e de identidade que, no pensamento moderno, tem passado por mudanças significativas. O sujeito moderno surge como ser “centrado”, e no período denominado de modernidade tardia esse sujeito se encontra como

figura “descentralizada”, reunindo dois significados distintos: é indivisível e singular (HALL, 2006).

No mundo hodierno, houve uma profunda flexibilização na construção da identidade pessoal e social e nas relações sociais como um todo. As mudanças comportamentais acontecem a cada segundo. O indivíduo não tem apenas uma identidade e sim se familiariza e se identifica com várias identidades sociais. A identidade não é mais estável e unificada, ela é passível de mudanças ou até mesmo provisória. Esta flexibilidade do sujeito tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmo constitui “crise de identidade”, pois se encontra cada vez mais fragmentada na atual modernidade (BAUMAN, 2004).

Portanto, o indivíduo carrega consigo duas identidades: a identidade pessoal e a identidade social, e esta última passível de manipulação, já que o indivíduo tem a liberdade de escolha e de se ultrajar de acordo com a conveniência social que ele espera ter. Direta ou indiretamente, os indivíduos estão interligados entre si numa rede de dependência e interdependência social, suas ações individuais na rede de sociabilidade acabam alterando as relações dentro da sociedade independentemente da sua vontade (HALL, 2006).

Diante desse quadro, a inter-relação social requer dinâmica que gira em torno da legitimação da identidade. Ao mesmo tempo em que o indivíduo mantém suas pecu-

liares características culturais, ele absorve alguns valores inerentes à sociedade da qual ele faz parte, mantendo uma linha tênue entre a identidade pessoal e a identidade social, sendo a segunda possível somente a partir do auto-reconhecimento, o que implica em reconhecimento pelo outro (HALL, 2006).

De acordo com Goffman (1975, p. 29-31), o indivíduo tem a possibilidade de revestir-se de acordo com a representação que queira fazer diante daqueles que o observam. A representação da identidade social pode ser empregada intencional ou inconscientemente pelo indivíduo. Porém, ele tenta conciliar a aparência com a maneira de agir: a primeira é definida de acordo com o ambiente social em que ele se encontra; a segunda está relacionada com a expressão do rosto e o tom de fala utilizados pelo indivíduo, que podem ter tom de arrogância, humildade ou agressividade, é o comportamento do indivíduo em si. Frequentemente, o indivíduo procura conciliar a aparência com a maneira de agir para a obtenção do resultado socialmente esperado.

Evidentemente, é esse conflito pessoal em relação ao “eu” e ao “outro” que o leva à manipulação da sua identidade. A identidade social também é fruto das relações sociais marcadas pela diferença, e a diferença é marcada pela exclusão. Ao mesmo tempo em que é visto e valorizado de acordo com o olhar do outro, as condições de privação so-

cial ou de preconceito conduzem-no a mudar a sua identidade sempre que houver oportunidade para isso, principalmente quando essa mudança resultar em ganho social ou em aceitação social. O reconhecimento de si pelos outros começa com o auto-reconhecimento, demandar respeito às suas formas de ser, agir, pensar, da sua identidade e da sua cultura (GOFFMAN,1975).

A complexidade das relações sociais estabelece tensões e conflitos inevitáveis. Considerando o cenário intramuros como uma sociedade específica a ser analisada, a inter-relação entre os próprios apenados e destes com a instituição propicia a construção de uma história que segue um curso não pretendido ou planejado por qualquer dos indivíduos que compõem essa rede de sociabilidades (ELIAS, 2004).

É nesse contexto que a tatuagem carcerária se insere. Esta também é uma prática resultante da construção de uma identidade individual e social que perpassa pelas redes de poder e de relação entre seus pares e o corpo institucional. Esta se apresenta como uma imbricação dessas relações, pois o indivíduo inscreve em sua pele a partir da sua subjetividade, exteriorizando o conflito entre o *eu individual* e o *eu social* dentro dessa sociedade específica.

As marcas na derme também são forma de reivindicação do controle sobre o corpo e sobre si; a tatuagem é a marca mais utilizada. O indivíduo encontra um meio para expres-

sar que tanto a sociedade, como o Estado, pode privá-lo de tudo, mas que, sob o seu corpo quem ainda exerce autoridade e controle é ele mesmo, somente ele detém a posse de si. O corpo se torna a única propriedade do sujeito e seu bem mais precioso, estreitamente vinculado à própria noção de individualidade, ou à noção do “eu” (OSÓRIO, 2006).

A construção da identidade é tanto pessoal como social, fruto das inter-relações sociais. A cultura do intramuros molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao viabilizar optar entre várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade, como sugere Le Breton:

... o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída: atividades perceptivas, mas também de expressão de sentimentos, cerimoniais dos ritos de interação, conjunto de gestos e mímicas, produção de aparências, jogos sutis de sedução, técnicas do corpo, exercícios físicos, relação com a dor, com o sofrimento, etc. (2007, p. 07).

Segundo Osório (2006,57), “a marca elaborada sobre ele [sujeito] é uma forma de assinalar a posse deste bem, o que significa assinalar a posse de si frente a uma instituição ou situação em que a individualidade é posta em xeque por mecanismos de controle, isolamento, força e poder”. Essa

noção do “eu” e a autoridade sob o próprio corpo foi a única coisa verdadeira que restou ao recluso, e tanto isso é fundamental que a violação do corpo pela prática do estupro é entendida como submissão na sociedade dos cativos, porque violação do bem mais precioso que o outro possui.

Partindo desse pressuposto, tatuar-se é uma das formas de resistência à sensação de imobilidade, submissão, privação, castração da sua liberdade e incomunicabilidade com o mundo exterior. Tal sentimento de incapacidade, de lutar contra o mais forte (o sistema penitenciário) leva o indivíduo a uma sem precedente crise de identidade. Na sociedade dos cativos as regras são diferenciadas das regras do seu antigo convívio em sociedade. Os que ousam desobedecê-las pagam, geralmente, com a própria vida, resultado da submissão aos companheiros de cela através de situações humilhantes e de expropriação do seu “eu”. Pude constatar que a prática da tatuagem é muito comum entre os apenados, e ela apresenta vários nuances. Não há como dizer quando e como essa prática começou. De acordo com os entrevistados, a tatuagem sempre existiu dentro do sistema. Alguns tatuam apenas para passar o tempo, como relata Taz:

A maioria dos tatuador de cadeia faz por fazer, por prazer, pra passar o tempo, porque gosta de fazer. Quem gosta de tatuagem quer fazer de todo jeito

e não quer saber se o caba que tá fazeno sabe ou não tatuar. Tem caba que gosta de ser tatuado, num quer sabe se o caba que tá fazeno num sabe desenhar, num sabe de nada, quer saber que tá tatuando o corpo. Tá entendendo?

Enquanto uns tatuam para passar o tempo, outros querem aprender o ofício de tatuar, o qual mais tarde poderá se tornar uma fonte de renda na própria prisão. Segundo relato, o aprendizado acontece a partir do interesse em querer aprender e pela observação.

Bom, quando eu tava no Monte Santo tinha um cara lá que tatuava, ele era tatuador de rua, aí fui vendo como ele fazia e aprendi. Quando vim pra cá, em 2004, tinha um cara aqui que tatuava bem, ele já foi solto e mataram. Nessa época, agente tatuava junto. Sempre aparece alguém fazendo tatuagem, ou querendo aprender. Então, quem tem facilidade pra desenhar tem facilidade para tatuar. É só fazer o desenho no papel manteiga, passar pra pele e depois contornar todo o desenho com a maquininha. Depois que aprendi, fiz muita tatuagem aqui dentro, e então os caras pagava do jeito que dava (Teia).

Dessa forma, muitos acabam se tornando tatuadores dentro da prisão e fazendo desse passa-tempo prazeroso

uma fonte de renda. Aceitam como forma de pagamento não só dinheiro, mas também produtos alimentícios, produtos de higiene pessoal, ventilador, droga, dentre outras coisas.

O processo de tatuar

A tatuagem carcerária é conhecida pelos seus traços grossos e desenhos mal elaborados. Observou-se que a falta de equipamentos e de tintas adequadas impossibilita a elaboração de uma tatuagem bem feita, assim, eles “se viram do jeito que dá”, como relata Taz: “O preso não tem condições de fazer uma tatuagem bonita. Às vezes eu pego uma revista assim, penso, eu queria uma tatuagem dessa... Só que a gente não tem material adequado pra fazer, então faz do jeito que dá”.

Diante da escassez de material apropriado para tatuar improvisa-se tudo, da máquina de tatuar até a tinta que será utilizada para tatuar, como explica Gibi.

Quando não tinha máquina era na mão mesmo, pegava uma agulha e tatuava. Aí num tinha tinta, eu fazia uma tocha, pegava a garrafa enchia de água, colocava a tocha embaixo da garrafa, começava a queimar, ficava aquela tinta. Depois colocava limão e água pra diluir, pra fazer a tinta, aí era só levar pro

bico da agulha e tatuar. Ou, então, eu pegava um monte de barbeador, tocava fogo. Pegava uma bacia e jogava tudo em cima. O barbeador se dissolve, vai queimando, vai todo pro fundo da bacia. Quando tiver aquela tinta todinha, você vai com a giletizinha e vai rapando, a tinta vai saindo todinha. Tinha vez que eu fazia um saco assim, ó, cheinho. Aí, é só misturar com água e usar. Às vezes era usada também aquelas bisnaga de tinta de parede. As tatuagens tudo é feita assim, agora só tem uma coisa, coça demais (Gibi).

Podemos observar o quanto o material utilizado na tatuagem é precário. Enquanto os profissionais de tatuagem utilizam tinta à base de mineral, os apenados utilizam qualquer coisa que possa se tornar algum tipo de tinta que permita marcar a pele, inclusive fazem uso das bisnagas de tintas que são utilizadas para pintar parede.

A técnica aplicada no processo de tatuar é rudimentar. Utilizam-se agulhas comuns (costura) ou máquinas artesanais confeccionadas por eles mesmos, como explica Gibi.

Dessa caneta aqui eu faço uma máquina, eu preciso de uma caneta dessa, eu preciso de uma tampa dessa de garrafa, tá entendendo? Eu preciso de um motorzinho daqueles de... de rádio, aquele motorzinho de

fita de rádio. Num tem a fita? Dento do deque. Agora tem a parte mais difícil da gente encontrar, que é a fonte, por que ela é usada, a fonte é pequenininha. É agulha comum é aquela de costurar. Num tem aquela de costurar? Eu cheguei a fazer tatuagem até com agulha de bola. Num tem agulha de bola? Que usa pra fazer bola? Eu fiz já com uma daquela, afinei no chão, aí ficou fina e eu fiz.

A partir de um tubo de caneta comum, uma tampa de garrafa peti e qualquer motorzinho que possibilite uma rotação produzindo um movimento de vai-e-vem com a agulha, constroem-se uma máquina artesanal de tatuar, como mostram as fotos abaixo:

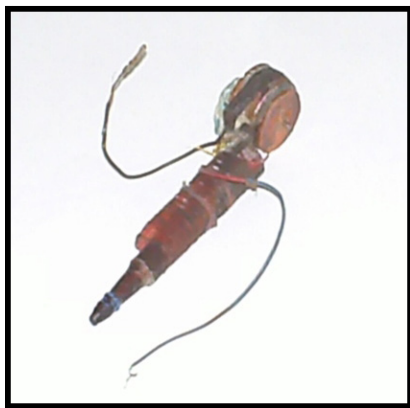


Foto: máquina de tatuar artesanal
Fonte: Adriana P. de Sousa (2009)



Foto: máquina de tatuar profissional
Fonte: Adriana P. de Sousa (2009)

Podemos perceber o quanto uma máquina de tatuar artesanal se diferencia de uma máquina de tatuar profissional (elétrica). A diferença entre os mecanismos utilizados para a perfuração na pele é nítida. Enquanto os profissionais utilizam “biqueiras” e agulhas apropriadas e descartáveis, os apenados utilizam agulhas comuns, na maioria das vezes já utilizadas por outra pessoa. É evidente que o uso da máquina artesanal e os mecanismos utilizados para tatuar não trarão resultado satisfatório. A ausência de higiene, assepsia e material descartável é muito comum. Nessas circunstâncias, o risco de contaminação é eminente, mesmo para os que dizem tomar as medidas de higiene e assepsia.

É perigoso porque a gente tem que ter a própria agulha, às vezes tem outra contaminação entre a gente, o preso, o preso que assim não se cuida, tá certo tempo na cadeia. Aí, a gente não pode, como eu tô dizendo, não pode confiar muito nos outros presos, a gente tem que se cuidar, a gente na cadeia tem que se cuidar, não pode relaxar, tá entendendo? Se a gente deixar relaxar aí, aí vai tudo de água abaixo na nossa vida. Aí, a gente tem que fazer uma tatuagem e guardar no meio da gente, lavar, esquentar. Aí tem um negócio que bota assim na água, que se chama mergulhão, a gente ferve até na pia, bota água, esquenta (Gibi).

Entretanto, as condições de higiene, durante o processo de tatuar, tendem a dificultar o processo de cicatrização, que muitas vezes inflam. O indivíduo padece de febre, “ínguas” e dores de cabeça. Assim, esse processo corrobora para a “fama de durão”, tendo uma conotação de *status* social perante seus pares. Ao perguntar como as tatuagens foram cuidadas responderam-me:

Bom, eu usava anti-inflamatório, não comia comida carregada, lavava com água oxigenada, lavava com sabão líquido ou sabão de coco... Cuidava dela. Teve uma que inflamou, pensei que ia perder a perna. Pra fazer, eu usei uma agulha de seringa. Agulha de se-

ringa é agulha usada, né? Quando sarou, ela ficou toda deformada (Teia).

Evidentemente, diante da escassez total de equipamentos adequados, o processo de tatuar torna-se mais doloroso do que aquele feito por profissional em estúdio, devido às condições precárias. Para essa população masculina, tatuar-se representa “ter coragem”. No intramuros, os sentimentos e a fragilidade jamais poderão ser exteriorizados; é um universo em que a força, a coragem, a virilidade e o *ethos* de masculinidade são predominantes, como retrata um dos entrevistados.

Viam como uma pessoa forte, né? Que não temia dor. E uma pessoa bandida, que tinha muitas tatuagens, muito significado, tinha tatuagem bonita; e uma pessoa bem sucedida no crime, é uma pessoa guerreira, uma pessoa de estima, uma pessoa valente, uma pessoa como se fosse bravo, inteligente, entendeu? (Coração de Bandido)

Nesse universo, o indivíduo que suporta e não demonstra dor durante o processo de tatuar se faz merecedor da “fama” de corajoso perante seus pares. Assim, por ser durão, ele passa a ser “considerado” pelos seus pares.

O desconhecimento dos significados da tatuagem

A partir da fala dos entrevistados, não seria pertinente dizer que a prática da tatuagem carcerária pode ser entendida como uma “linguagem específica”, conhecida por todos da comunidade de cativos no que se refere ao código específico de significados no mundo da criminalidade. No entanto, de forma geral, alguns desenhos são clássicos no mundo da criminalidade, como os desenhos abaixo demonstram. Porém, entre os entrevistados, poucos conhecem esses significados.

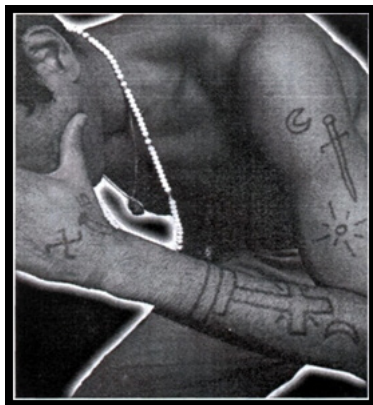



Foto: Punhal e Cruz de Caravaca
Fonte: Código de Cella, 2001

Na foto acima, o punhal tatuado na parte superior do braço representa “traidor”, e normalmente o indivíduo é tatuado à força para ser reconhecido em qualquer estabelecimento prisional. A Cruz de Caravaca tatuada na parte inferior do braço representa um bandido de alta periculosidade. Habitualmente, o desenho é tatuado nos braços ou nos ombros, locais de fácil visualização.





Foto: Pontos nas mãos
Fonte: Código de Cela,2001

Os pontos tatuados nas mãos entre o polegar e o indicador são uma linguagem muito comum dentro dos presídios. Através dela, identificam-se vários tipos de delitos.



Um ponto, punção, batedor
de carteira.



Dois pontos, estupro.


Três pontos, em forma de
triângulo, tóxico
(traficante ou viciado).


Quatro pontos, formando
um quadrado, furto.


Cinco pontos, roubo.


Um ponto em cada
extremidade de uma
estrela, homicídio.


Cinco pontos dentro de um
círculo e outros quatro fora,
chefe de quadrilha.


Duas linhas cruzadas de
pontos, homossexual.

Foto: Pontos tatuados nas mãos
Fonte: Código de Cela, 2001

Os pontos que estão representados no quadro anterior, são tatuados entre o dedo polegar e o indicador, e exprimem o significado de vários delitos. Esse tipo de marca tatuada na mão é uma linguagem universal no mundo da criminalidade dentro das penitenciárias das regiões Sul e Sudeste do país. Como podemos observar, algumas tatuagens carregam, ao mesmo tempo, signos de periculosidade e poder. E são feitas com o pleno assentimento do tatuado. Algumas tatuagens caracterizam estigma social, e são realizadas através da for-

ça e contra a vontade do indivíduo, ele é marcado para que todos saibam quem ele é. Outra marca de estigma social são as tatuagens em homossexuais, também feitas à força e em locais visíveis do corpo. Normalmente, ele é tatuado com pintas no rosto ou borboleta no peito.

Portanto, podemos perceber que a prática da tatuagem é uma linguagem específica e que fala por si só, e é entendida em seu meio criminal como representação do “eu” e do “outro”, significados mostrados através de símbolos que exprimem um pouco do caráter e periculosidade de cada um, culminando numa relação de força, poder e estigma nos intramuros penitenciários.

É importante ressaltar que, no referido campo de pesquisa, a prática da tatuagem se reveste de vários nuances e significados de acordo com o lugar que o ator se encontra e o resultado pretendido. Alguns se tatuam apenas pelo simples fato de gostarem de tatuagem ou para passar o tempo.

Eu sempre tive a tal da vontade de fazer uma tatuagem, quando eu cheguei no presídio, lá onde eu me encontrava preso antes na comarca, não tinha tatuador, mas quando eu cheguei aqui no presídio vi um cara fazendo umas tatuagem, achei alguns desenho bonito. Aí fiz uma tatuagem. Sempre tive curiosidade de fazer, eu gostei e quando eu saí, vou cobrir essa aqui, vou mandar fazer uma original porque

a de cadeia é um pouco meio desajeitada, porque não tem recursos que um tatuador profissional tem. Aqui tudo é escasso, tudo é difícil. Então, mesmo assim, eu botei tatuagem. É moda, né? (“Alado”).

Em alguns casos os desenhos são escolhidos sem mesmo se saber o que significam no mundo da criminalidade. Quando perguntei para um dos entrevistados como havia escolhido o desenho, obtive a seguinte resposta:

Eu tinha uma cortina na minha cela, minha filha veio me visitar e achou tão bonito aquele desenho com uma Cinderela, aí pediu pra mim tatuar. Ela falou: painho, o senhor vai se lembrar de mim toda vez que olhar pro braço e ver a tatuagem da Cinderela. Quando ela saiu, com um mês eu fiz essa tatuagem e só quem tem esse desenho aqui sou eu. Quando eu olho pra ela, eu gosto de ver, porque eu fiz pensando na minha filha (“Chave de cadeia”).

Nesse caso, o entrevistado tatuou uma Cinderela porque a filha pediu e também por não saber o significado no mundo da criminalidade. Caso ele seja transferido para outro presídio onde a comunidade de detentos saiba o significado, ele ficará em maus lençóis, pois, o desenho escolhido representa, dentro das penitenciárias, o delito de estupro

que não é perdoado. Tanto é que o autor desse tipo de delito não cumpre a pena nos pavilhões de convívio e sim no pavilhão do “seguro”. Este outro entrevistado também desconhecia o significado de tatuar rosas em alguma parte do corpo dentro do cárcere. Porém, escolheu o desenho por achar bonito e querer fazer uma homenagem à namorada.



Foto: Rosas

Fonte: Adriana Pereira de Sousa, 2009

No mundo da criminalidade, desenhos como fada, rosa, borboleta são feitos à força em quem comete o delito de “estupro”. É importante ressaltar que os “tatuadores” que conhecem os significados dos desenhos explicam-lhes antes de tatuar, porém, alguns detentos, por acharem o “dese-

inho bonito”, resolvem tatuar, como explica um dos entrevistados que é tatuador no cárcere.

A tatuagem de uma rosa, aqui na Paraíba, ninguém conhece isso, não. Mas um cara que chega no sistema com uma tatuagem de uma rosa, de uma sereia, ele é estuprador. Já tá dizendo quem ele é. Às vezes o camarada chega, pede ao companheiro: e aí faz uma sereia aqui. Aqui na Paraíba ninguém sabe né? Em cada Estado, cada cidade, em cada lugar tem seu jeito. Em São Paulo mesmo, os cara que chegar com uma tatuagem de sereia, ilha, uma flor, uma rosa, é maior sujeira. Aqui, eles nem sabe o que tá tatuando no corpo. Gostou do desenho, aí coloca. Às vezes, eu fico olhando assim, pego as revistas, olho, pego mostro pra eles e digo o significado, mas, ainda assim, uns querem fazer (“Teia”).

A tatuagem como signo do desejo oculto

Os indivíduos que se tatuam com o intuito de passar o tempo, ou pelo simples fato de gostar de tatuagem, exteriorizam em sua pele os desejos e sentimentos que estão intrinsecamente ligados à subjetividade. A partir das falas dos entrevistados e das tatuagens que trazem na pele, foi possível constatar que alguns desenhos retratam esse dilema, a exemplo do desenho de “cavalo alado”, o desenho

de “coração”, o desenho de uma “cruz” ou ainda frases com cunho religioso. Estas são feitas em locais bem visíveis. É comum, também, a frase “amor de mãe”.

O desenho de “cavalo alado” faz alusão à tão desejada liberdade, a qual de acordo com o entrevistado se espera com ansiedade e angústia.

O cavalo alado, eu acho que pro preso representa liberdade, porque é um símbolo de um cavalo que pode voar, então eu acho que as pessoas que vive na cadeia voa, porque eles prendem os nosso corpo, mas jamais o nosso pensamento. A gente sempre está viajando, sempre está onde a família tá, em algum local aí, que passou, que tem vontade de conhecer... Eu acho que o cavalo alado pra mim, é um símbolo de liberdade, um sonho de liberdade (“Alado”).

A tatuagem com o desenho de coração é algo muito comum de se encontrar. Sempre faz alusão a uma pessoa querida além do intramuros. É bastante comum encontrar tatuado no centro do coração o nome da pessoa querida, como explica esse entrevistado:

A gente tem uma tatuagem porque vê naquela tatuagem uma expressão que você, às vezes, não tem

oportunidade de falar; você coloca no seu corpo pra demonstrar pras pessoas. É um sinal de amor, uma coisa que você admira, uma coisa que você quer. A gente, às vezes, tem uma tatuagem pra identificar, pra expressar um sentimento que você tem uma coisa que você gosta de identificar. É aquilo que você não sabe às vezes explicar nas palavras e explica no seu corpo. Eu acho interessante. Apesar de ser mal feita, não ser original, não ter um brilho como a original, mas ela tem o nome de uma pessoa. E quando tem o nome de uma pessoa, é porque esse ser que se encontra preso que a sociedade discrimina tanto, tem alguma coisa no coração, tem alguém lá fora que é importante pra ele, e que ele pensa em um dia sair e caminhar rumo a sua liberdade (“Sentimental”).



Foto: Cruz

Fonte: Adriana Pereira de Sousa, 2009

O desenho da cruz é comum entre a comunidade de detentos. Segundo eles, possuir esse tipo de desenho traz proteção no dia a dia dentro do cárcere. Pude constatar que a maioria dos entrevistados tem algum tipo de cruz tatuada em alguma parte do corpo, porém, o local mais comum é o braço.

É muito comum encontrar dentre os tatuados algum tipo de frase de cunho religioso, ou ainda com o nome Jesus tatuado no corpo. Segundo eles, lembrar-se do “criador” traz proteção e algum tipo de conforto espiritual.

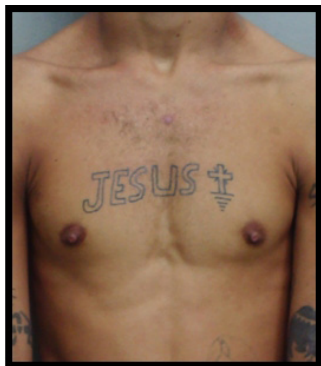


Foto: Jesus

Fonte: Adriana P. de Sousa, 2009



Foto: Frase

Fonte: Adriana P. de Sousa, 2009

Jesus morreu na cruz por todos nós né. Só Jesus que sabe o que a gente passa aqui. Pegaram, fizeram o que quiseram com Jesus, foi muito sofrimento, mas Cristo foi ressuscitado. Só ele pra olhar por nós e saber o que a gente vive aqui. Só Jesus. (“Taz”)

Também muito usuais são as tatuagens que demonstram o amor pela mãe. De acordo com um dos entrevistados, diante da angústia e do sofrimento que as mães passam ao visitá-los, essa é uma forma de recompensar a dor que ela sente ao visitar o filho na prisão. A visita da mãe é implacável, porém, é muito raro encontrarmos pais que visitam seus filhos no cárcere.



Foto: Amor de Mãe

Fonte: Adriana P. de Sousa, 2009

Quando vejo a minha mãe chegar, assim, com as minhas compras, é uma tortura pra mim. Quando vejo cruzar os portões, que eu olho assim, dá aquela angústia dentro de mim vendo minha mãe entrar

num lugar desse, passar pela revista, tirar a roupa, se agachar... Tudo isso por culpa minha (“Teia”).

Assim, dentro da sociedade dos cativos, a tatuagem expressa conflitos interiores e exteriores na construção da identidade individual e social do indivíduo, estes resultantes da interrelação social.

É importante ressaltar que alguns entrevistados relataram que desconheciam os significados dos desenhos relacionados à criminalidade, e só depois de tatuarem-se é que, então, tomaram conhecimento do seu significado. Porém, outros utilizam os desenhos na intenção de forjar uma identidade para ter consideração perante seus pares.

Tatuagem: signo para forjar identidade social

O indivíduo tem a possibilidade de marcar o seu corpo de acordo com a simbologia que ele queira representar, forma de exibição de periculosidade, exprimindo sentido de intimidação ou de poder sobre aqueles que são considerados mais fracos.

No decorrer de uma entrevista, perguntei a um detento se no convívio com seus pares havia alguma diferença em

ter ou não tatuagem. Ele respondeu-me que “Quando você tem tatuagem você é considerado, é tipo assim, nesse lugar, você tá arriscado a levar umas tapas. Então se você tem tatuagem, aí, os preso vê você assim, como um cara perigoso. Aqui tatuagem é bom” (“Coração de Bandido”).

A representação do grau de criminalidade que traz estampada na pele muitas vezes não condiz com a sua verdadeira periculosidade enquanto tal. No mundo do crime, o delito em si é conhecido e considerado pelo artigo correspondente ao Código Penal Brasileiro. Quanto maior for o número do artigo que condiz com o delito propriamente dito, maior consideração e respeito ele terá dos pares. Alguns tatuam símbolos de criminalidade apenas para forjar uma identidade e ganhar “consideração” perante seus iguais. O exemplo desse entrevistado, preso pelo delito de “furto”, é bem representativo. Ao chegar ao cárcere, percebeu que não teria consideração e não seria respeitado pelos demais, pelo ato praticado. Assim, ele forja uma identidade que lhe trará algum tipo de *status* social, durante a sua permanência neste espaço social.

Esse indivíduo traz estampado em seu corpo, o símbolo de matador de policiais que é representado com um desenho de um crânio humano com um punhal encravado no

1. De acordo com o Código Penal Brasileiro, o art. 155 corresponde ao delito de “furto”, (subtrair, para si ou para outrem, coisa alheia móvel).

centro, como mostra a foto a seguir. Esse entrevistado não permitiu fotografar a sua tatuagem.



Foto: Punhal Encravo

Fonte: Código de Cella, 2001

É evidente, nesse caso, que a construção de uma identidade arraigada de periculosidade foi posta apenas para a aquisição de *status* social, porque esse indivíduo, na verdade, cometeu o delito de furto, o qual no mundo da criminalidade não é “considerado”.

Assim, ele tem a possibilidade de exprimir em sua pele aquilo que ele queira que os outros saibam ou pensem a respeito dele, para ser temido e respeitado a partir das inscrições que traz na pele. A construção desse tipo de identi-

dade, especificamente no meu campo de pesquisa, é muito comum, uma vez que, segundo os entrevistados, as interações pessoais não são de confiabilidade, é “preciso dormir com um olho aberto e o outro fechado”. De acordo com as leis criadas por esse poder paralelo, prevalece à lei do mais forte.

A tatuagem como signo de criminalidade

Dentre os entrevistados, pude constatar que o período de estada na prisão ultrapassa oito anos. Para esses indivíduos, o processo de construção da identidade também se encontra em transformação e em desenvolvimento constante. Resultantes desse conflito interior aparecem às primeiras tatuagens do cárcere, sempre aludindo a desenhos relacionados à criminalidade ou a desenhos demoníacos, os quais têm significados específicos no mundo da criminalidade.

É importante ressaltar que essas geralmente são feitas nos primeiros anos do cárcere, período de contestação das regras institucionais e do processo de ruptura da identidade individual e social. Elas expressam claramente os sentimentos de revolta, raiva e contestação das regras estabelecidas, e que na maioria das vezes vão de encontro com o “eu” que foi expropriado do aprisionado.

Os primeiros anos do cárcere, segundo os entrevistados, são os mais difíceis, pois, é neste período que devem aprender como se comportar e como conviver no dia a dia com seus pares. Para Goffman (2005, p.42), o início da estada é o período em que “a vida do internado é constantemente penetrada pela interação da sanção vinda de cima, sobretudo sobre o período inicial de estada, antes de o internado aceitar os regulamentos sem pensar no assunto”. Para ilustrar essa questão, alguns signos foram fotografados e os seus significados foram explicados pelos tatuados.



Foto: Malonguinho
Fonte: Adriana P. de Sousa, 2009

Como podemos observar na foto acima, o desenho representado por três cabeças com aparência demoníaca tem significado específico no mundo da criminalidade. Segun-

do o entrevistado, “Na malandragem, diz que dá proteção, mas na verdade é o significado do cara que é homicida. Simboliza o homicida na cadeia, o cara que matou muito. A tatuagem do malonguinho na pele é uma tatuagem que perante a polícia é sujeira” (Teia).

O desenho mal elaborado e pouco nítido é resultado das técnicas precárias e da inflamação ocorrida durante o período de cicatrização.

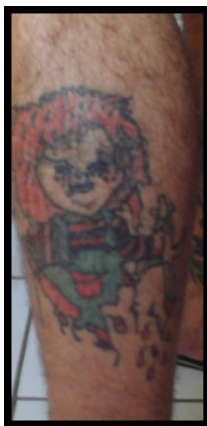


Foto: Chuck

Fonte: Adriana P. de Sousa, 2009

O desenho do “boneco Chuck” dentro da prisão, retratado no filme *Brinquedo assassino*, é considerado uma versão moderna, do delito de homicídio, segundo o entrevistado que se deixou tatuar na perna.

O Chuck, o que ele fazia nos filmes, tinha tudo a ver com quem eu era. Aí pensei...Vou usar a tatuagem do Chuck pra dizer quem eu sou! Eu não virei assassino?! Matador?! Pronto... até no meio do bando mesmo diziam: “cadê o Chuck? Chama o Chuck aí.” Entendeu? Aí eu fiz essa tatuagem aqui dele, simbolizando a minha pessoa, né? (“Chuck”).

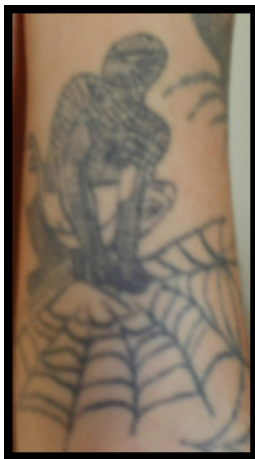


Foto: Homem Aranha
Fonte: Adriana P. de Sousa, 2009

Já a tatuagem do Homem Aranha tem o mesmo significado daqueles tradicionais pontos na mão, muito conhecidos nos sistemas penitenciários da região Sudeste do País. Como vimos, quatro pontos formando um quadrado significa furto, enquanto que cinco pontos, roubo. Contatou-se

que no mundo da criminalidade esse tipo de delito ganhou nova representação. Hoje, é possível identificar os autores desses delitos através do desenho do Homem Aranha, tatuados em alguma parte do corpo, como explica “Gibi”:

Geralmente, o cara que tem um desenho do Homem Aranha tatuado, significa que ele tá preso porque roubou ou porque furtou. O significado é porque o Homem Aranha é rápido, esperto e ágil. Ele é difícil de ser pego. É como quem rouba, até o cara ser preso, ele já roubou muito. Isso porque ele é esperto, não vê o cara que entra e rouba os apartamentos do segundo, terceiro e quarto andares?! Ele age que nem o Homem Aranha, sobe em qualquer lugar (“Gibi”).

As tatuagens que fazem alusão a desenhos demoníacos simbolizam o indivíduo cruel, destemido e corajoso. Eles são vistos pelos pares com respeito. Quem os tatua, acredita, também, estar protegidos por alguma “força do além”. Os desenhos a seguir mostram alguns signos muito utilizados entre os apenados.

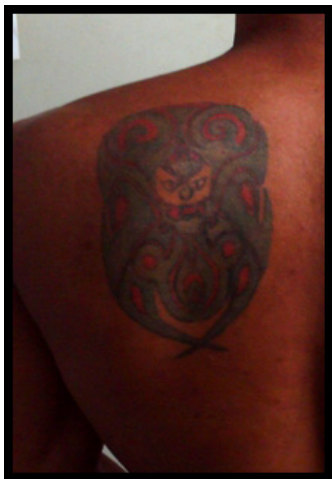


Foto: Tribal Satânica

Fonte: Adriana P. de Sousa, 2009



Foto: Cemitério

Fonte: Adriana P. de Sousa, 2009

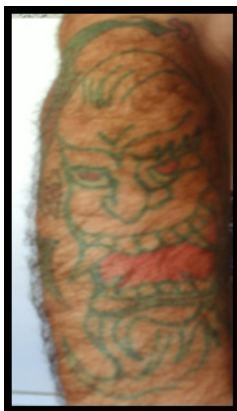


Foto: Bruxo

Fonte: Adriana P. de Sousa, 2009

Pra muitos, é coisa boa, pra outros é coisa ruim, né? Pra caçador é bom, né? Pra quem num é caçador é ruim, né? Eles me veem como uma pessoa satânica, um anti-cristo, rebelde. Isso é bom. Eles me respeitam e alguns têm até medo. Mas se fosse hoje, eu não faria, e, se pudesse, eu tiraria tudo. Porque traz coisas ruins, né? Pensamentos negativos. Às vezes, você tá com pensamento ruim, e toda vez que você sente aquele pensamento, eu creio que vem mais em relação justamente dessas tatuagens, que são coisas demoníacas, né? Foram desenhos criados pelo homem, mas... São coisas satânicas. A maioria delas, todas elas são ruins. É por isso que eu me arrependi, e se pudesse tirava todas elas (“Treva”).

Tatuados nos primeiros anos no cárcere, consideram que se trata de uma forma, “talvez inconsciente”, de exteriorizar a posição de impotência diante da situação que vive. Com o passar dos anos, porém, acabam se arrependendo das marcas que fixaram na pele.

A tatuagem como signo de *status* social, poder e estigma

A tatuagem é um signo que transmite informação nos intramuros, e, por ser linguagem, avança para além das instituições carcerárias. De acordo com um dos entrevistados, a tatuagem é símbolo de *status* social e estigma, porque ambivalente, em razão do que exprime para e dentro e para fora da prisão.

No pensamento deles assim, o cara cheio de tatuagem assim, é um psicopata. Não só eu, mas também outras pessoas assim que eu convivo. Às vezes, o pessoal trabalha aqui na frente com camisa de manga comprida, pode tá o calor que tiver, mas só trabalha com camisa de manga cumprida, pra esconder as tatuagens (“Teia”).

Segundo esse entrevistado, alguns detentos trabalham junto à administração da instituição, normalmente realizando serviços gerais de limpeza, levando café e água à sala da administração, etc. A área administrativa do presídio é o local por onde passam os profissionais ligados à vida da ins-

tuição, são as psicólogas, as assistentes sociais, os advogados, os representantes do Ministério Público, dentre outros. Os detentos que realizam algum tipo de atividade e possuem muitas tatuagens têm que trabalhar de calça *jeans*, caso tenha tatuagens nas pernas, e camisa de mangas longas, caso tenha muitas tatuagens nos braços. Outros entrevistados dizem que, para o corpo de funcionários, as tatuagens são relacionadas a alto grau de periculosidade de acordo com a quantidade de tatuagens que o detento traz em sua pele e não de acordo com o significado dos desenhos.

Então, recomenda-se que trabalhem escondendo-as, para que, de repente, ao chegar alguém do Ministério Público não questione o corpo de funcionários para saber o porquê de alguém com tamanha periculosidade não se encontra preso no pavilhão e, sim, exercendo algum tipo de atividade na área administrativa.

Como argumenta Goffman (2005, p.42), “numa instituição total, os menores segmentos da atividade de uma pessoa podem estar sujeitos a regulamentos e julgamentos da equipe diretora; a vida do internado é constantemente penetrada pela interação de sanção vinda de cima”. Nesse caso, o indivíduo é duplamente estigmatizado. A primeira estigmatização do indivíduo está associada com a sua entrada no intramuros. A segunda, a partir da construção da sua identidade individual e social dentro do seu grupo. As-

sim, de acordo com Goffman (2005), esse indivíduo estigmatizado é desacreditado, cujo estigma é sua característica distinta, já é conhecida ou é imediatamente evidente.

De acordo com os interlocutores, o preconceito que irá enfrentar ao sair do cárcere é iminente. Para ele, além de ser “ex-presidiário”, sofrerá estigma pelas tatuagens que possui, cerca de vinte todas feitas durante a sua estada na prisão.

Essa semana eu tava olhando aí a revista de uma mulher, ela toda tatuada... Tava olhando assim, aí veio na mente, você vê, a tatuagem só pega mal pra quem é pobre, pra quem vive na cadeia, mas pra sociedade, filhinho de papai, quem é da sociedade, não. Mas se eu saí da cadeia, como sou ex-presidiário e com tatuagem, é arriscado até chamar a polícia, se eu entrar em uma farmácia, dentro de um mercadinho pra fazer uma compra, se eu andar de bermuda ou de camiseta na rua o camburão vai me parar e vai... O filhinho de papai, a polícia passa vê e num para, mas a polícia, se vê eu assim, vai parar, porque vai conhecer que é tatuagem de cadeia. Qual a polícia que não conhece o que é tatuagem de cadeia? Eles estuda pra isso também, né? (“Teia”).

O desenho escolhido e o local a ser tatuado denunciam as características da personalidade de cada indivíduo. Falando por si só, o desenho expressa, na maioria das vezes, o que ele quer que os outros saibam dele. Essa constatação é confirmada na fala de um dos entrevistados.

Quando eu fiz uma tatuagem de um coração na sola do pé direito, pra mim representava coração de bandido, que bate na sola do pé, sem pena, sem dor. Errou, tem que ser cobrado. Então, pra mim, representava isso aí, ser um bandido com honestidade, um bandido que o que falasse, tinha que ser cobrado. Então, eu fiz uma tatuagem de um coração na sola do pé. Como diz o ditado: na vida do crime, o coração bate na sola do pé. Digamos que ter tatuagem dentro do presídio é apenas uma demonstração de ser um bandido, ser um bandido que já viveu muito que não tenha dor, um bandido respeitado. Com uma boa tatuagem, bem feita, retrata um bandido bem sucedido que teve alguma oportunidade de fazer uma tatuagem boa, que teve já algumas palavras concedida. Porque a tatuagem tem um certo significado, todas elas têm o seu significado. (“Coração de Bandido”).

É um tipo de aviso estampado no corpo, para ser temido, respeitado e obedecido. Ao perguntar para um dos entrevistados como seus pares veem as suas tatuagens, falou:

Via como uma pessoa que tava no crime, que tava por dentro do crime, que adorava coisas bonitas, que achava um significado naquelas coisas, dava um, dava até uma respostas pra muitos que me perguntavam:que tatuagem bonita, aonde foi que você fez? E eu disse na cadeia, e disse: todas elas na cadeia. E eu disse, todas elas na cadeia. Então, no diaadiaé que você vai mostrando, você vai ganhando aquela certa amizade, aquela certa confiança, aquele certo admirador por causa das tatuagens, por causa daquela história que você contava. Então, você ia tendo amigos. Quando você pensava que não, você estava com a voz ativa, pensava que não você era escolhido como líder, pensava que não, sua palavra ia ser a decisão naquela certa atitude que tomassem (“Coração de Bandido”).

Observa-se como o discurso de masculinidade, força e periculosidade estão arraigados na fala do entrevistado que foi líder em duas rebeliões na referida instituição. Diante do exposto, podemos constatar que a tatuagem carcerária

se apresenta com várias faces. Cada ator desse cenário se tatua pelos mais variados motivos. Porém, é relevante pensar que há a possibilidade de criar uma identidade individual e social de acordo com a necessidade do lugar em que o ator se encontra.

Dentre os vários aspectos que a tatuagem se apresenta no referido campo de pesquisa, pude perceber ao longo das entrevistas, e pelas tatuagens que fotografei, que apesar da técnica rudimentar e do material inadequado utilizado para tatuar, algumas apresentam maior elaboração, pois algumas tatuagens aparecem coloridas e com traços mais finos. Essa nova estética da tatuagem carcerária tem sofrido influência a partir dos reclusos que já chegam tatuados ao presídio. Elas foram feitas por algum tatuador profissional. Assim, logo após a sua chegada ao cárcere, os reclusos que são tatuadores as observam para tentar copiá-las. Porém, segundo os entrevistados a maior dificuldade não é fazer a tatuagem bonita e, sim, a impossibilidade de adquirir material adequado para executá-la. Por isso, não é possível na maioria das vezes fazer uma tatuagem bonita com as características de tatuagem de estúdio, como comenta “Teia”:

Porque é o seguinte: o cara que já tá preso há muito tempo, tudo pra ele quando chega na cadeia é novidade, entendeu? Se chega um cara com uma tatura-

gem de rua, ele já vai chamar a atenção daquele cara que faz muito tempo que tá preso, por tatuagem bacana, isso é tatuagem de rua. Aí já chama o cara que tatua pra ver a tatuagem dele, eu quero uma dessa aí do mesmo jeito. Só que ele vai ter que comprar o material adequado para fazer uma daquela da mesma forma. E como é muito difícil, a gente acaba tatuando do jeito que dá, né?

A tatuagem carcerária é uma prática que se reveste de várias nuances e significados, de acordo com o lugar e o resultado pretendido. Alguns se tatuam apenas pelo simples fato de gostarem de tatuagem, ou ainda para passar o tempo. Outros, na intenção de forjar uma identidade para ter consideração perante seus pares. Alguns desconhecem os significados dos desenhos relacionados com a criminalidade, só depois de tatuarem-se é que então tomam ciência, porém, os casos mais comuns são aqueles em que a tatuagem representa signos de criminalidade, e ela está ligada diretamente ao conflito entre o eu individual e social do indivíduo em sociedade e a construção da identidade individual e social do recluso no intramuros.

É nesse limiar tênue em que os signos que representam a criminalidade são inscritos em sua pele. O desenho escolhido e o local a ser tatuado denunciam características par-

ticulares da personalidade de cada indivíduo. Porém, tudo é muito contraditório. O que foi símbolo de força e poder torna-se estigma social à medida que o cativo chega à sociedade. Essa ambivalência é uma marca que o indivíduo carregará para sempre. O poder se transformou em estigma social, privando-o de esquecer quem ele foi e quem ele é. Passível de discriminação social pelas marcas corporais que traz inscrita à flor da pele.

Estes são alguns dos muitos aspectos que permeia o mistério da prática da tatuagem carcerária, que ao longo dessa pesquisa foi estudado. Por hora, resta-nos dizer que a tatuagem carcerária é um mundo de simbologias e significados que tem muito ainda a revelar.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Miguel Vale de. Corpo presente: antropologia do corpo e da incorporação. In: _ (org.). **Corpo presente**: treze reflexões antropológicas sobre o corpo. Oeiras: Celta Editora, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL. **Código Penal Brasileiro**. Decreto-Lei n.2.848, de 7 de dezembro de 1940. Disponível em: <<http://edutec.net/leis/gerais/cpb.htm>>. Acesso em: 12 jan. 2010.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.

CICOUREL, Aaron. Teoria e método em Pesquisa de Campo. In: Guimarães, Alba Zaluar (Org.). **Desvendando máscaras sociais**. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1990. p. 87-122.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1995.

ELIAS, Nobert. **A sociedade dos indivíduos**. Organizado por Michael Schröter; tradução, Vera Ribeiro; revisão técnica e notas, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FONSECA, Andréa L. P. **Tatuar e ser tatuado**: etnografia da

prática contemporânea da tatuagem. Estúdio: Experience Art Tattoo – Florianópolis – SC – Brasil. Florianópolis, 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal de Santa Catarina.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. 16 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

_____. **A representação do eu na vida cotidiana**. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Manicômios, prisões e conventos**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1992.

LE BRETON, David. **Sociologia do corpo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

OSÓRIO, Andréa Barbosa. **O gênero da tatuagem**: continuidades e novos usos relativos à prática na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006. Tese (Dout. em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

RAMALHO, José Ricardo. **Mundo do crime**: a ordem pelo avesso. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

RODRIGUES, Guilherme Silveira. **Código de cela**: o mistério das prisões. São Paulo: WVC EDITORA, 2001.

SOUSA, Adriana Pereira. **O uso do corpo como tela de arte:** a trajetória da tatuagem em João Pessoa. João Pessoa, 2007. Monografia (Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura em História), Universidade Federal da Paraíba.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado:** história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

“O meu corpo é um jardim, a minha vontade o seu jardineiro”: a afronta do suicida à posse social do corpo

Elisa Pinto Seminotti

A expressão de William Shakespeare utilizada como inspiração para o título deste ensaio retrata a intenção de refletir sobre o ato do suicídio, mais especificamente sobre a pessoa do suicida, desde uma perspectiva da antropologia do corpo.

Falar sobre suicídio a partir de um viés da antropologia é tarefa difícil, principalmente quando a autora vem das áreas de conhecimento da psicologia e da saúde. Demanda maior esforço escapar das armadilhas da intelectualidade que nos forçam a enquadrar o suicida em categorias tais como as de sofrimento, patologia, disfunção ou como números redondos e quebrados nas tabelas de dados epidemiológicos. A experiência de estudar o suicídio como fenômeno e o suicida como pessoa sempre nos leva por ca-

minhos dolorosos e fascinantes, pois nos encontramos na trajetória sempre com pedras desconhecidas, que geram novos questionamentos e desejo de aprofundar-nos cada vez mais.

Desde a perspectiva da antropologia do corpo, propomos pensar as reações ao suicídio e ao ato do suicida no equilíbrio da regulação social do corpo, utilizando para tal discussão autores como Norbert Elias, David Le Breton e Marcel Mauss. Partindo da concepção de que o corpo é socialmente construído e, por consequência, socialmente regulado, pretendemos refletir sobre o incômodo que o suicídio gera na sociedade como um todo, que se afigura como uma ilustração maior da quebra das regras sociais.

Compreender uma pessoa que decide acabar com sua vida não é desejável por qualquer um, e a confusão que isso causa nos leva geralmente ao silêncio sobre o suicídio. É difícil, doloroso, incompreensível, feio, egoísta. O suicida é um egoísta. Ele não pensa em ninguém! Tem a coragem de realizar atos dos mais escabrosos para dar fim a uma vida que é vivida em torno de pessoas, coisas, instituições, sentimentos e dívidas, sem pedir permissão, sem avisar, sofrendo sozinho.

Até meados do século XVII, é praticamente nula a existência de vocábulos para suicida nas línguas ocidentais (MORIN, 2008). As explicações para a falta de tentativas

de termos podem se basear somente em fatos sociais, pois é a sociedade que escolhe começar a nomear algo. Antes de se “inventar” a palavra suicida, encontramos formas de referências através de perífrases, como homicidas de si mesma (*sui homicida*) ou *desperatus*. A referência a *desperatio* remonta à época medieval, quando o suicídio estava relacionado ao pior pecado existente, que seria renegar a supremacia divina, negando os poderes de Deus, assim como da vida eterna.

Do ponto de vista linguístico, mais especificamente das línguas antigas, não foi necessário para os romanos pensarem um termo para a morte voluntária, pois o ato não era visto por eles como um crime. Morin nos propõe pensar que a inexistência do termo pode se dever a que determinados vocábulos são criados para poder identificar determinados grupos com fins persecutórios (como o termo homossexual, que também não existia na Antiguidade greco-romana); portanto, enquanto inexistia a visão social do suicídio como acontecimento social ruim, não era necessário nomeá-lo. De outro ponto de vista, o autor nos adverte que os termos só são necessários quando a situação gera uma necessidade urgente de decisões e efeitos sociais e jurídicos (a exemplo do termo para “órfão”, que não se aplica para pais que perdem seus filhos); assim, como o ato do suicida não gera necessidade social imediata, não há necessidade de nomeá-

lo. Inexistem conclusões sobre essa inexistência do termo suicida, mas em termos religiosos, a ação suicida traz consequências nefastas para a pessoa que o comete, daí talvez a necessidade da criação do termo.

Suicídio, matar-se a si mesmo, morte autoinfligida, auto-lesão, ideação suicida, suicídio completado, tentativa de suicídio, grau de letalidade do suicídio... Hoje, abundam nomes, termos e conceitos sobre o suicídio. Aquilo de difícil nomeação encontra várias formas de expressar-se pela dificuldade de dizer o que realmente é. O suicida é uma pessoa que se mata. Ele deixa de viver, porque não aguenta mais. Ele é covarde, porque não suporta aquilo que todos temos que suportar. Ele é egoísta porque é incapaz de pensar nos outros. Ele é pecador, porque deixou de lado a fé na hora do desespero, e não esperou a ajuda divina. Ele é um estorvo, pois planeja tudo sozinho, mas deixa a sujeira de sua morte para outro limpar. Ele é excluído, porque ousou fazer com seu corpo, que o mantém vivo, o que quisesse, sem pedir permissão.

Tudo isso não é um problema para a pessoa que morre. Morreu, nem fica sabendo. Mas às vezes o infeliz fracassa na sua tentativa de pôr fim à própria vida. Ainda é incompetente: “da próxima vez, faz direito pra ver se morre mesmo”, eventualmente escuta do profissional de saúde que o atende. “Como você não pensou na sua família!”, escuta

dos familiares e amigos. O corajoso passa a covarde rapidamente. Corajoso para ele, que conseguiu fazer o que queria; covarde para a sociedade, que lhe diz que ele não tem o direito de se retirar quando ele quer, mas quando é natural.

Para olhar para o suicida da perspectiva da antropologia do corpo, devemos abandonar completamente a ideia do suicídio como um evento pessoal. Se na perspectiva da psicologia o foco é a pessoa; na sociologia, a partir de Émile Durkheim, o enfoque recai sobre o caráter de fenômeno social. Em busca de cientificidade e rigor metodológico da sociologia, Durkheim publica sua obra *Le suicide*¹ de forma a discutir a base social do evento:

De fato, se, em vez de enxergá-los [os suicídios] apenas como acontecimentos particulares, isolados uns dos outros e cada um exigindo um exame à parte, considerarmos o conjunto dos suicídios cometidos numa determinada sociedade durante uma determinada unidade de tempo, constataremos que o total assim obtido não é uma simples soma de unidades independentes, uma coleção, mas que constitui por si mesmo um fato novo e *sui generis*, que possui a sua unidade e a sua individualidade, a sua natureza

1. *Le Suicide*, de Émile Durkheim, publicado pela primeira vez em 1897, tem como principal motivação comprovar a viabilidade da ciência social, através do estudo da determinação social do ato suicida.

própria, e que, além do mais, essa natureza é eminentemente social (DURKHEIM, 2004, p. 17).

Para alcançar o objetivo de separar a explicação psicológica ou biológica do suicídio e poder apresentá-lo sociologicamente, o autor oferece um conceito de suicídio que envolve o ato praticado pela própria pessoa, desde que ela tenha consciência do resultado que vai produzir: “Chama-se de suicídio todo o caso de morte que resulta direta ou indiretamente de um ato, positivo ou negativo, praticado pela própria vítima, ato que a vítima sabia dever produzir este resultado” (p. 14). Assim, excluem-se todas as outras formas de morte que poderiam ser confundidas com suicídio, constituindo-se como o primeiro passo para o estabelecimento do suicídio como fato social.

Durkheim, então, se afirma como o autor que abordou o suicídio a partir de uma perspectiva sociológica, apesar de uma publicação anterior de Karl Marx (praticamente desconhecida do grande público) intitulada *Peuchet: sobre o suicídio*. Neste ensaio, que depois se converteu em livro (MARX, 2006, [1846]), Marx trazia suas notas sobre as memórias de um arquivista francês sobre casos de suicídio e sua ligação com temas como aborto, papel social da mulher, escravidão, traição, morte. Estes dois autores, apesar

da diferença de abordagem, lançam um olhar social sobre um fenômeno até então individual.

Assim, da mesma forma que passamos a ver o suicídio não mais como um ato individual, mas imbricado na vida social, devemos pensar o corpo também desde uma perspectiva social. No curso de nossa existência, vamos aos poucos aprendendo a moldar nosso corpo, suas necessidades e naturalidades de forma a serem socialmente encaixáveis. A fralda e o babador nos mantêm limpinhos, a chupeta nos mantêm calados, a roupinha nos deixa fofos, a gordura, inicialmente, e depois a magreza, nos tornam bonitos. Dependendo do lugar onde nascemos, teremos cabelos longos ou curtos, tomaremos sol ou não, ostentaremos adereços de um tipo ou de outro, vestiremos saia ou calça, sapatos ou chinelas, sentiremos dor ou prazer. Podemos ter as mãos calejadas de trabalhar desde os cinco anos, ou dores intensas no primeiro dia de trabalho aos vinte e oito anos. E, mesmo assim, insistimos em acreditar que somos donos dos nossos corpos. O corpo é meu, e eu faço com ele o que quero! Isso não é somente ingênua convicção adolescente. É ingenuidade humana.

O corpo que não existe

Le Breton (2007) insiste que o corpo, como tal, nem sequer existe. Quando olhamos para alguém, vemos um homem ou uma mulher, um adulto ou uma criança, mas não um corpo. Assim, temos que atentar para que corpo estamos falando ao analisá-lo sociologicamente. Se partimos do raciocínio bretoniano, as representações do corpo são as da pessoa – sendo assim, o corpo socialmente construído. Não somente da perspectiva teórica, que o analisa e explica, mas da perspectiva das ações *sobre a cena coletiva*. Por isso o corpo ‘não existe’: ele é “o efeito de uma elaboração social e cultural” (p. 26).

Variará de sociedade para sociedade as maneiras de como tais construções ocorrerão, variando o grau de pressão social, os ritos, símbolos, as resistências etc., mas nas sociedades tradicionais comunitárias, a pessoa está subordinada ao coletivo, pois absorvida de forma a perder a sua dimensão individual – nesse contexto, o corpo não é um obstáculo separador entre os homens; o homem é o corpo, e eles são o coletivo. “O ‘corpo’ é o elemento de ligação da energia coletiva e, através dele, cada homem é incluído no seio do grupo” (p. 30). Para Le Breton, nas sociedades entendidas como individualistas, o corpo é o elemento que

estabelece o limite da pessoa; onde começa e acaba a presença do indivíduo.

É assaz complexa a diferenciação entre sociedades comunitárias e individualistas, pois a tendência atual é de considerar que ambas mantêm marcas individualistas, mas a característica de ser comunitária não desaparece da vivência e do entendimento coletivo. De toda forma, segundo a percepção de Le Breton, o estado natural do corpo também não existe, pois ele está sempre sendo compreendido dentro de tramas sociais de sentidos; inclusive, quando algo sai do padrão, como estados de sofrimento, doenças ou comportamentos estranhos, as mais altas autoridades de “normalização” (médicos, psicólogos, terapeutas em geral) são acionadas para levar de volta o corpo ao interior da comunidade.

O pensamento de Marcel Mauss segue na mesma linha, discutindo sobre o corpo criado socialmente. Pinho (2005) esclarece, segundo o pensamento de Mauss, que existe nas sociedades uma consciência coletiva – a consciência da sociedade que “vive e se agita” em cada um e que, às vezes, coincide com as consciências individuais. Nas sociedades em que vivemos, as consciências individuais dissociam-se da consciência coletiva como um efeito da estruturação da sociedade. Assim, a formação do corpo ou das técnicas corporais é parte do processo de individuação, e através dele

o corpo faz a reprodução do corpo social. O processo de individuação “pode ser visto como a personificação de categorias sociais” (p. 137).

Além de problematizar acerca da coletividade dos corpos, Mauss discute a coletividade dos sentimentos. Em *As técnicas corporais*, de 1934 (2003), o autor expressa sua concepção de que tudo que existe nos indivíduos é comandado; existe uma gama de atitudes que são permitidas e outras não, baseadas em montagens físió-psico-sociológicas de atos. Estas montagens, que o autor refere serem de fácil imposição ao indivíduo, são construídas, por sua vez, *pela e para* a sociedade – daí a facilidade da imposição.

Indo mais a fundo na questão dos sentimentos, em *A expressão obrigatória de sentimentos*, baseado em rituais funerários australianos, Mauss discute como as expressões sentimentais também são fenômenos sociais, incluindo, aí, as técnicas corporais. Segundo o autor, todas as expressões orais de sentimentos – o choro e outras mais –, não são exclusivamente fenômenos psicológicos e/ou fisiológicos, mas, fundamentalmente, sociais; e mais, não somente sociais, mas baseados em uma não-espontaneidade e sentimento de obrigatoriedade. É o sofrimento, a dor, os gritos, os movimentos que devem sempre ser pensados em termos de três fundamentos: o corpo, a consciência individual e a coletividade – “é a própria vida, é o homem todo, é sua

vontade, seu desejo de viver ele mesmo sua vida, que devem ser considerados do ponto de vista dessa trindade” (MAUSS, 1981, p. 334).

Mauss traz ainda nessa obra – tal como em *Efeitos físicos no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade* (2003) – que, às vezes, o sujeito morre sem doença aparente, sem nada que o leve biologicamente a isso. É um desacordo entre esse indivíduo e a sociedade que lhe tira a razão de viver, e lhe faz negar o instinto mais fundamental de todos; pois nesse conflito ele se vê sem o apoio psicológico trazido pelos significados sociais de sua comunidade.

Mauss deixa claro em *A expressão obrigatória dos sentimentos* que ele não está se referindo a casos de suicídio, mas que tudo isso se passa “num mundo em que a natureza psíquica como natureza moral e, mais precisamente, social, é soberana do corpo” (MAUSS, 1981, p. 335). Mas porque deixamos de fazer uso das reflexões de Mauss para pensar o suicídio? Se, como diz Le Breton, a dor é um exemplo claro de fuga do controle da vontade, e, mesmo assim, está altamente influenciada pelo social e cultural, o suicida está se posicionando rebeldemente contra uma convenção social. Ele sofre, seu corpo expressa tal sofrimento– ele rompe a obediência social, e se atreve a expressar demais os sentimentos, ao ponto de violar seu corpo para que ele padeça.

Só ao pensar em fazê-lo, já está em desacordo com a sociedade que o apoia, e assim a dor aumenta.

A atitude do ator diante da dor e inclusive o limite da dor ao qual reage estão ligados ao tecido social e cultural no qual ele está inserido, com a visão do mundo, as crenças religiosas que lhe são próprias, isso é, a maneira como se situa diante da comunidade de pertencimento (...). É o homem quem faz a dor conforme o que ele é (LE BRETON, 2007, p. 53)

Na nossa sociedade existem dores que devem ser suportáveis, como a morte de alguém ou a perda de algo importante. Segundo algumas crenças religiosas, sofrer é um obstáculo que devemos ultrapassar para chegar a algo melhor quando acabar nossa vida; inclusive, muitas frases de consolo estão baseadas no fato de que cada um carrega o fardo que lhe é conferido. Ao falarmos de profissões, nos deparamos com as dores suportáveis – psicólogos, médicos, terapeutas em geral são profissionais que “aprendem” a conviver com o sofrimento, e por causa dele não se deixam abater.

A partir de Norbert Elias (1994), em *O processo civilizador*, compreendemos que a modelação do “maleável aparato psicológico” sob a força da estrutura social é orientada para uma mudança específica; a mudança psicológica que a

civilização implica está sujeita a ordens específicas, mesmo que não tenham surgido propositalmente de um grupo de pessoa ou produzidas por medidas razoáveis. Mas assim, a civilização não é razoável, ela se mantém em movimento e cegamente direcionada pelos relacionamentos e pelas mudanças com as quais as pessoas se vêm obrigadas a se constituírem.

Porém, as modificações impostas pela sociedade podem criar tensões e perturbações peculiares em termos das condutas e das paixões: para Elias (1994), dependendo da pressão interna que a pessoa sofre, combinado com a sociedade onde vive e sua posição social nesta, podemos nos deparar com uma pessoa infinitamente inquieta e insatisfeita, que só pode satisfazer parte de suas vontades através de fantasias, sonhos, devaneios. “Às vezes, o indivíduo se habitua a tal ponto a inibir suas emoções que não é mais capaz de qualquer forma de expressão sem medo das suas emoções modificadas, ou de satisfação direta de suas pulsões reprimidas” (p. 204). A pessoa suicida se encaixaria nessa ordem de pessoas? daquelas que sofrem demasiada pressão, como para aguentar as modificações e supressão de sentimentos imposta pela civilização?

O meu corpo me foi roubado

Tomando esses referenciais como base para pensar a situação do suicida, se torna mais compreensível a repulsa social sobre o tema do suicídio. Repulsa no sentido estrito do termo – repugnância, aversão. Temos aversão em tocar no assunto, é difícil expô-lo na pauta das discussões, no foco dos estudos. Em áreas mais “afins” como a psicologia e a psiquiatria, encontramos mais campo para explorá-lo, mas viemos demonstrando como o suicídio não é um ponto a ser tratado somente desde a perspectiva do indivíduo e das possibilidades de prevenção do ocorrido. Prendemo-nos às tentativas desesperadas de compreendê-lo para evitar os atos suicidas, sem refletir, como se viabiliza através da antropologia, na relação de tudo isso com a cultura social em que nos encontramos.

O suicida é uma pessoa que pensa (ideação suicida), tenta (tentativa suicida) ou comete suicídio (suicídio completado). O suicida é uma pessoa que sofre, por razões diversas, e por razões distintas também, não suporta o sofrimento. O sofrimento pode ser gerado pela própria inapropriação social, falta de encaixe na cultura em que ele vive. Ao passo que sua dor cresce, ele vai tentando lidar com ela segundo as normas racionais sociais (segundo as

montagens fisio-psico-sociológicas de atos) – pode chorar, pode querer ficar sozinho, pode comer chocolate, pode ficar com a cara inchada. Depois de um tempo, já chega. Agora é hora de seguir adiante, a vida continua. Jorge Aragão, cantor e compositor, veterano do samba, canta para o povo brasileiro:

Chorei/ Não procurei esconder/ Todos viram, fingiram /Pena de mim não precisava/ Ali onde eu chorei/ Qualquer um chorava/Dar a volta por cima que eu dei/ Quero ver quem dava/ Um homem de moral /Não fica no chão /Nem quer que mulher / Lhe venha dar a mão/ Reconhece a queda/ E não desanima /Levanta, sacode a poeira /E dá a volta por cima.²

Enfrentamo-nos não somente com uma escala de dor suportável pré-determinada, mas também com os ideários de homem e mulher determinados, segundo cada sociedade. Como estamos focando, aqui, a realidade social brasileira – os homens não choram, as mulheres as mulheres são capazes de ser mãe, esposa, dona de casa e trabalhadora, e, no nosso caso, o brasileiro é brasileiro, e não desiste nunca.

2. Composição de Paulo Vanzolini (1962), *Volta por cima* foi eternizada na voz do cantor Noite Ilustrada (Mário de Souza Marques filho).

A pessoa suicida tem que enfrentar os obstáculos que a rodeiam (variados, conforme o lugar social que esteja) e que dizem que o corpo não é dela, que ela deve se portar de determinada maneira frente às dores da vida, que deve se comportar segundo seu gênero. E, mesmo assim, ela toma coragem e decide não sofrer mais, e pôr fim à sua vida, à sua existência. É isso que nos desperta tanta incompreensão? O que pode ser tão doloroso a ponto de levar uma pessoa a enfrentar-nos a todos nós, e a decidir se suicidar?

O interessante para se pensar nesse caso é que não aceitamos, de nenhuma maneira, que essa pessoa tenha essa opção. Não é uma opção tornar-se dominador de seu corpo e fazer dele o que se quiser. Para quem já teve contato com suicidas, sabe o que ele nos diz: “sim, é uma opção, e eu estou fazendo a minha. Eu não sou louco, eu não estou doente, mas estou cansado”. Cansaço de viver sem quem se ama, sem uma família acolhedora, com um vício difícil de largar, de viver uma vida que não era a que desejava, cansaço de viver segundo os moldes da sociedade. Nasça, cresça, se desenvolva – se desenvolva bonito, forte, trabalhador. Faça faculdade, trabalhe duro, tenha uma família feliz, goste dos seus amigos, continue estudando, pinte suas unhas, passe protetor solar.

E por que, então, nessa lógica, não nos matamos todos? Quem gosta de viver sob o comando das “disciplinas” de

Foucault? O autor, em *Vigiar e punir*, explicita detalhadamente como as disciplinas nos controlam – cuidando do corpo em massa, e trabalhando-o minuciosamente, sob coerção contínua, para mantê-lo infinitamente ativo. A “anatomia política” ou “mecânica do poder” que nasce em meados do século XVII, “define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim (...) corpos ‘dóceis’” (FOUCAULT, 1997, p. 164).

Ser um corpo dócil não é fácil para ninguém; a diferença entre “nós” e “eles” – os que se submetem e os que desistem/resistem (?) – seja talvez a capacidade de refletir sobre isso. Como em Jacques Derrida (citado por PINHO, 2005), e sua ponderação: “Desde que tenho um corpo não o sou, portanto não o tenho. Esta privação institui e instrui minha relação com a vida. Portanto, desde sempre o meu corpo me foi roubado. Quem pode tê-lo roubado senão um Outro” (p. 140). Talvez o suicida seja aquele excluído, que consegue pensar fora do sistema, que decide individualizar-se e decide escapar da armadilha social em que nos encontramos. Ele supera os *medos sociais* conceituados por Scribano e Mattar (2009), que fazem com que o comportamento

se ajuste aos parâmetros do aceitável e esperável para o conjunto social, e se deixa decidir sobre seu corpo.

A indignação social frente ao suicídio pode ser ilustrada através de Elias (1994), para quem os processos reguladores civilizatórios modificam nossas ações e sentimentos, através, inicialmente, de terceiros, para em seguida serem introjetados e estabelecerem-se como autocontrole, então o suicida seria alguém que perdeu o autocontrole. O controle externo vem através da proibição do sofrimento exagerado, na imposição do controle afetivo e, daí, o controle interno, a vergonha dos sentimentos, age; mas não é forte o suficiente. Ele perde o autocontrole.

Para ilustrar a integração do indivíduo em uma sociedade complexa, Elias (1994) usa o sistema rodoviário – quanto mais complexa a sociedade, maior será sua rede rodoviária. O controle externo, porém, baseia-se, fundamentalmente, na suposição de que todos os indivíduos estão no controle do seu comportamento. O maior perigo nesse esquema do tráfego é quando as pessoas perdem o autocontrole. Ele diz:

O principal perigo que uma pessoa representa para a outra nessa agitação toda é o de perder o autocontrole. Uma regulação constante e altamente diferenciada do próprio comportamento é necessária para o indivíduo seguir seu caminho pelo tráfego. Se a tensão desse autocontrole constante torna-se gran-

de demais para ele, isso é suficiente para colocar os demais em perigo mortal (p. 197).

E, nessa circunstância infeliz, como descreve o autor, as contradições entre as agências controladoras externas e internas e os impulsos da libido não chegam a uma conciliação, e assim, a civilização perde: a perda do autocontrole significa que o processo civilizador foi mal-sucedido.

A agressão que o suicida se inflige, dessa forma, está longe de ser trágico somente para ele ou sua família; é uma tragédia social – em algo falhamos com essa pessoa. Algo que se perdeu no seu processo de “docilização”, a pressão não foi bem medida, e ele agride seu corpo como agride a todos nós, e põe fim à sua vida, e em sua vida social também.

Existe um temor da mídia em geral em publicar casos de suicídio, por causa do conhecido *fenômeno de contaminação* (SEMINOTTI; PARANHOS; THIERS, 2006). Esse fenômeno é o responsável pelos suicídios em massa que acontecem quando alguém famoso põe fim à própria vida, ou quando se publica casos de suicídio. As explicações podem ser várias sobre sua ocorrência, mas podemos entendê-lo, do ponto de vista que viemos desenvolvendo, como um encorajamento para aqueles que ainda não tem coragem de dar fim à sua vida. Vemos que é preciso estar seguro e esclarecido para tomar tal decisão, pois mais di-

fácil que cortar-se ou tomar veneno é enfrentar a pressão social que lhe diz para aguentar. Seria como um grito de liberdade? “Eu me livrei, você também não quer?” “Fui dessa pra uma melhor”. Pode ser essa a base do fenômeno de contaminação?

Caminante no hay camino, se hace camino al andar...

Trazer sociólogos e antropólogos para discutir o suicídio e sua relação com a posse social do corpo é uma tentativa de incorporar este tema de estudo, tão denso, pesado e fascinante, para a pauta das ciências sociais. Compreender o fenômeno do suicídio é tarefa complexa, e ampliar cada vez mais o escopo de sua compreensão é caminho acertado, que deve ser feito a muitas mãos. O peso da pressão social sobre todos nós é fardo difícil de carregar (com pesos variáveis), e por isso muitos autores se inspiram nesse processo para aprofundar-se no nosso funcionamento social. A ideia aqui era unir a reflexão sobre a dominação civilizatória sobre o corpo e sentimentos à compreensão da pessoa suicida, para que, dessa forma, elas possam também ser incluídas socialmente. Ao desestigmatizá-las, as reinserimos na sociedade, e talvez, possamos aprender com elas sobre os

prejuízos que essa dominação causa sobre nós. E aprendemos a ser os jardineiros do nosso próprio jardim.

Referências bibliográficas

DURKHEIM, Émile. **O suicídio** – Estudo de Sociologia. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. Vol. II: Formação do Estado e Civilização.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

MARX, Karl. **Sobre o suicídio**. São Paulo: Boitempo, 2006.

MAUSS, Marcel. A Expressão Obrigatória dos Sentimentos (Rituais Oraís Funerários). In: **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

_____. As técnicas corporais. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. Efeitos físicos no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MORIN, Alejandro. **Sin palabras**. Notas sobre la inexistencia de término ‘suicida’ en el latín clásico y medieval. *Circe*, n.12, 2008.

PINHO, Osmundo de Araújo. **Etnografias do brau**: corpo, masculinidade e raça na reafrikanização em Salvador. Rev. Estud. Fem., vol.13, n.1, 2005.

SCRIBANO, Adrián; MATTAR, Gabriela Vergara. Feos, Sucios y Malos: la regulación de los cuerpos y las emociones en Norbert Elías. **Cadernos CRH**, Salvador, v. 22, n. 56, p. 411-422, Maio/Ago. 2009

SEMINOTTI, Elisa P., PARANHOS, Mariana E., THIERS, Valéria. Intervenção em crise e suicídio: análise de artigos indexados. **Psicologia Com Pt**, n.97, p. 1-25, 2006.

A Construção dos Direitos Humanos a partir da realidade intersexual: o reconhecimento do *intersex* como pessoa humana

Ana Carolina Gondim de A. Oliveira

Ao longo do último século, os discursos sobre direitos humanos foram, e ainda são, pontuados por apelos à *dignidade da pessoa humana*. Embora os apelos à dignidade humana tenham permitido avanços consideráveis, existem, certamente, zonas do convívio social ainda carentes dos ventos renovadores que sopram da maior consciência da humanidade: o ser humano. Porção considerável da população planetária atual, seguramente, ao longo de sua história viveu sem gozar plenamente desse valor denominado dignidade. Evidência que, sem dúvida, vem suscitando reflexões em diferentes áreas do saber, bem como tem promovido a adoção de políticas públicas, em número crescente.

Na contemporaneidade, já é possível falar e defender as diferenças, pois a humanidade vem desenvolvendo certa tolerância no que tange a convivência com o diferente, com quem notadamente foge aos estereótipos da normalidade.

Uma das bandeiras de luta dos movimentos sociais e da tutela dos direitos humanos é o direito à identidade sexual. Tal direito brota da constatação de que a percepção de ser masculino ou feminino que cada pessoa tem de si é determinada por normas sociais que prescrevem como cada um deve ser e como deve se conduzir socialmente. E isso se baseia nas performances de gênero, construídas antes mesmo do nascimento, através de pais que projetam no nascituro essas normas sob a égide dessas determinações sociais. Nas sociedades ocidentais, o ser humano se concretiza – homem ou mulher – na perspectiva do gênero. Sexo e gênero seriam elementos constitutivos da identidade humana.

O direito à identidade e à sexualidade alcança condutas, preferências e orientações diversas expressando-se através do direito à liberdade, em todas as suas dimensões – sexual, de locomoção, de pensamento, dentre outros; direito à autonomia; direito à integridade – física, psicológica, afetiva, de imagem, sexual; direito à segurança do corpo; direito à privacidade; direito ao prazer sexual; direito às escolhas reprodutivas livres e responsáveis, e, sobretudo, direito à igualdade.

Todavia, tal gama de direitos é, por assim dizer, considerada sob o paradigma do binarismo sexual: a pessoa deve ser necessariamente homem ou mulher. A pessoa só é sujeito de direitos à igualdade, à liberdade, à autonomia, à segurança e à intimidade desde que sejam homens ou mulheres, à medida que o binarismo privilegia o gênero sobre o corpo, fato que aduz algumas indagações de como a sociedade e o Direito encaram as pessoas que possuem corpos que não correspondem aos estereótipos sociais, culturais e políticos atuais e diferem da *normalidade*.

Em dada maternidade, depois de um parto, médicos se dirigem aos pais do recém-nascido e lhes comunica que, pelos aspectos externos de sua genitália, não podem precisar o sexo da criança, e a resposta para a clássica pergunta se é menino ou menina deverá ficar para um momento *a posteriori*.

Quando a resposta a essa pergunta tarda, os transtornos sociais causados pelo silêncio são incalculáveis, pois denota que algo *anormal* está ocorrendo. A impossibilidade de resposta, e a pergunta que a sucede: “se não é menino ou menina, então o que é?”, dá-se o primeiro passo para a desumanização dessa pessoa, coisificando-a. A normalidade é perseguida desde tempos imemoriais, pois o não enquadramento na normalidade acarreta o estigma, a segregação e, em muitas ocasiões, a morte.

As pessoas que nascem com dotes corporais diferentes, com características de ambos os sexos, no caso, são denominadas pela linguagem médica de *intersexuais*¹. Para a cultura ocidental a definição e o padrão de homem e de mulher estão muito bem delineados, e a quebra desses padrões acarreta consequências de ordem médica, jurídica e social.

Os *intersexuais*, ou simplesmente, *intersexis* são pessoas que nascem com corpos que não se encaixam nos modelos socialmente aceitos, como corpo masculino e corpo feminino, por serem portadores de órgãos reprodutivos e anatomia sexual que não se enquadra na tipificação binária reconhecida como normal; e sofrem ao longo de suas vidas o preconceito, a discriminação, o estigma e a repulsa que os anormais, os híbridos sofrem.

Investigar, discutir a existência *intersex* é tema relevante em vista das implicações sociológicas e jurídicas, li-

1. A intersexualidade ao longo da historiografia da medicina já foi nomeada de várias formas, da Antiguidade até a Idade Moderna as pessoas que possuíam corpos anatomicamente diferentes para o padrão binário eram denominadas de hermafroditas em alusão a possível fusão entre o corpo de homem e o de mulher (LAQUEUR, 2001). A partir do início do século XX esta nomenclatura se modifica passando à intersexualidade ou estados intersexuais. Desde o ano de 2006, em virtude do Consenso de Chicago, a denominação intersexual foi modificada passando para distúrbio do desenvolvimento sexual. Todavia, continuaremos tratando por intersexualidade (OLIVEIRA, 2012). Todavia, a autora, continuará tratando por intersexualidade.

gadas à questão específica dos Direitos Humanos, na busca de prática jurídica emancipatória voltada à defesa do reconhecimento dessas pessoas como sujeito de direitos, e consequentemente a titularidade de todos os direitos humanos garantidos, supostamente, à humanidade.

Diante da consolidação dos direitos da pessoa humana e da dignidade como valor indiscutível de proteção à condição humana, é inadmissível a ideia de sujeitos de direitos partindo-se do exclusivo paradigma sexista binário, cujo reconhecimento e proteção da pessoa tanto na perspectiva social, como na perspectiva jurídica, depende de sua classificação como homem ou mulher.

Estar fora dessa classificação os leva, fatalmente, à negação de sua própria humanidade, à medida que são tratados como *anomalias da diferenciação sexual*, e que devem se adequar a esse ou àquele gênero para ter sua condição de pessoa humana reconhecida.

A teoria dos Direitos Humanos parte do pressuposto que todas as pessoas comungam de *idêntica humanidade*, conforme Rabenhorst (2001, p. 9), logo, têm direito à plena dignidade – ou seja, é valor comum a todas as pessoas. Todavia, *idêntica humanidade* não significa que o humano tenha que se desfazer de suas particularidades em nome de abstrata normalidade, do ideal de igualdade de matriz sexista, para que possa, de fato, gozar de dignidade e dos

direitos que são, genericamente, denominados de humanos. E isso porque a capacidade de crer, desejar, perceber e, sobretudo, de escolher, deve ultrapassar o binarismo sexual heterossexista e heteronormativo.

A historicidade do sexo: construindo os gêneros

O homem é uma ideia histórica e não uma espécie natural, na afirmação de Merleau-Ponty (2006, p. 236). Ao mesmo tempo em que a pessoa humana constrói a história é, também, seu produto, pois ao produzir ações reproduz conceitos, consoante o tempo e o espaço em que vive. Não existe sujeito *a histórico*, tão pouco, sociedade ou práticas que se põem em posição anterior e acima da história. A pessoa humana é contingente, como também é contingente o seu corpo e os significados que lhe são atribuídos. O corpo se modifica ao longo do tempo e do espaço que habita; tanto na sua aparência quanto no seu funcionamento, ele sofre marcas e controle externo e interno. Os corpos são marcados, material e imaterialmente, pelo próprio sujeito, que internaliza regras constantemente, determinadas por outras pessoas, ao mesmo tempo em que reproduz no outro o que lhe é imposto.

Uma das discussões que permeiam a modernidade é o debate das ciências sociais em torno dos limites entre a natureza, cultura e pertença, ou sobre o que pertence ao mundo da natureza e o que pertence ao mundo da cultura e a interface entre ambos, bem como as possíveis consequências oriundas dessa relação, e as dicotomias por ela produzidas, tal como o binarismo entre sexo e gênero. Eis porque o debate entre essencialismo (natureza) e construtivismo (cultura) é relevante para a compreensão do corpo como produto cultural e as consequentes implicações na construção do binarismo sexual. Saliente-se, todavia, que enxergar a sociedade como produto cultural foi, durante muitos séculos, algo impensável, em razão das teorias essencialistas se debruçarem sobre a humanidade, produzindo ‘verdades’ que permaneceram na posição de imperturbáveis axiomas.

O corpo é unidade relevante neste debate para compreender a sociedade. Historicamente, o embate entre o dado e o construído tem produzido teorias na tentativa de fixar a pertença da natureza e da cultura, e a provável relação entre ambos, bem como implicações geradas por essa relação. Implicações de natureza política, ética, jurídica, psicológica, sociológica e epistemológica, que se consolidaram no tempo produzindo categorizações que, ainda, na atualidade, permanecem internalizadas em muitos setores da so-

cidade. O binarismo sexual é uma dessas categorizações, ao afirmar que o corpo possui apenas duas possibilidades constitutivas, o feminino e o masculino, que refletem papéis sociais também binários.

Na crítica de Butler (2002), a concepção dos corpos como *dados naturais* não condiz com a realidade. Os corpos são, na verdade, realidades construídas pela cultura, pelas ideologias, pela linguagem, pelos códigos de comportamento. Ademais, o somatório desses fatores determinaria, segundo a autora, hierarquias de identidades e de sujeitos, incluídos e excluídos, dignos e ‘abjetos’: *os corpos que contam* acabariam, assim, sendo, somente, os capazes de respeitar os códigos impostos pelas hierarquias, enquanto os outros corpos, incapazes de fazer o mesmo, ficariam à margem do sistema.

O corpo é socialmente construído, na afirmação de Le Breton (2007); portanto, não é a causa, mas o efeito da cultura em determinada época, condicionado por saberes e interesses de ordem médica, política e jurídica, resignificando as teorias que o concebem como substrato biológico universal, responsável, dentre outras coisas, pelas diferenças entre homens e mulheres.

O corpo é também “[...] o que dele se diz”, afirma Goellner (2007, p. 29), ou seja, o corpo também é construído pela linguagem, à medida que é classificado como normal

ou anormal; aceitável ou inaceitável; bonito ou feio; jovem ou velho. Todavia, não será a linguagem vulgar que terá esse condão. A linguagem aqui referida é a científica, mais precisamente, a linguagem médica. Sobre ela, Bento (2006, p. 116) argumenta que:

A linguagem científica é uma das mais refinadas tecnologias de reprodução de corpos sexuados, à medida que realiza o ato de nomear, de batizar, de dar vida, como se estivesse realizando uma tarefa descritiva, neutra, naturalizando-se [...] Aos poucos, a linguagem tornou-se dimórfica. Os significantes cristalizaram-se, fixaram os significados.

Existe na história do corpo, do sexo e do gênero, histórias rizomáticas² que possuem vários pontos que se interseccionam, pois um signo remete a outro signo. Não há significados estanques, mas iteratividade, a união de um signo com o outro. As histórias do corpo, do sexo e do gênero se comunicam e se influenciam mutuamente.

Para tanto, gênero seria construção sociocultural através da compilação de fatores de ordem comportamental, estética, psicológica e discursiva que representam significados

2. Termo, originário da Biologia, significa raiz que não tem início e fim específico.

com consequência de todas as ordens – sociais, filosóficas, psicológicas e jurídicas, operacionalizadas por instituições como família, escola, igreja, e até mesmo pelo saber científico, e não somente pelo resultado casual do sexo. Segundo Butler (2008), gênero é o resultado assumido pelo corpo sexuado dos significados culturais a partir da perspectiva binária, que reflete a relação umbilical e exclusiva entre sexo e o conjunto de suas representações sociais.

Na Antiguidade Clássica, o nascimento e a condição de ser pessoa, reconhecida pela sociedade e pelo Direito (aqui compreendido positivamente como conjunto de normas coercitivas impostas à sociedade como instrumento de controle social) estavam subsumidos ao conjunto de condições impostas ao nascituro. O conceito de normalidade e anormalidade dos corpos era condição irrefutável para alguém ser considerado pessoa.

Em Grécia, ainda sob a égide do naturalismo mítico-religioso a origem do então denominado *hermafrodita* seria a junção de um homem – Hermafrodito – e de uma mulher, passando a constituir pessoa híbrida com característica corporal – anatômica e sexual – tanto do feminino quanto do

masculino³. Em Roma, o nascimento seria considerado perfeito se o recém-nascido se enquadrasse em três pressupostos: nascer com vida, possuir viabilidade fetal⁴, e revestir-se de forma humana, não possuir ‘deformidade’ física. Ademais, ao pai, legalmente, era concedido o direito de vida e de morte do nascituro. A humanidade e a condição de pessoa na Antiguidade dependeriam da forma como o ser se apresentasse para o mundo; caso contrário, o repúdio social seria o destino da criatura considerada abjeta, criaturas inclassificáveis, por apontar sempre em direção à transgressão do corpo considerado aceitável. Ao contrariar a corporalidade normativa dos seres havidos como humanos, e, partindo da perspectiva essencialista, esses seres deveriam ser excluídos por contradizer os ditames da natureza⁵.

3. Segundo Fausto-Sterling (1993, p. 3), “La palabra *hermafrodita* viene de los nombres griegos Hermes y Afrodita. Hermes es conocido bajo diversos nombres: el mensajero de los dioses, el protector de la música, el controlador de los sueños y el protector de los rebaños; Afrodita es la diosa del amor sexual y la belleza. De acuerdo con la mitología griega, estos dos dioses engendraron a Hermafrodito, quien a los quince años se volvió medio macho y medio hembra cuando su cuerpo se fundió con el cuerpo de una ninfa de la que se enamoró.”

4. Nascer com aspecto saudável, com condições, pressupostamente, de crescimento.

5. Cf. Cretella Júnior (1993); Gilissen (2008); Coulanges (1975); Paterson (1996).

De aberração da natureza a pecado na sociedade teísta medieval, e do pecado ao protagonismo do saber médico na modernidade. Conforme argumenta Bento (2006, p.111):

O anormal, o abjeto, o transtornado, a aberração da natureza e o psicótico substituem o fraudulento e o pecaminoso. O termo ‘substituir’ refere-se a um movimento histórico de ressignificação para as explicações das origens dos gêneros, assim como ao novo lugar que os divergentes devem ocupar na sociedade.

Até o século XVII, inexistiam obras escritas sobre a temática de gênero, só a partir de então começaram a ser publicados estudos que abordaram as diferenças anatômicas e biológicas entre homens e mulheres. Surgem, desde aí, discursos médicos amparados em teorias deterministas, para os quais o comportamento humano tem sua origem na biologia dos corpos. Um dos exemplos notórios dessa mentalidade é o argumento que justificava a exclusão das mulheres dos espaços públicos⁶, baseado em discurso tido como irrefutável ao longo de mais de dois séculos, precisamente, do século XVIII ao XIX.

Na Renascença, a preocupação do poder constituído de então era a preservação do ‘equilíbrio social’, através da

6. Cf. Paterman (1993).

manutenção dos estereótipos sociais, ou seja, o gênero, não com o sexo das pessoas. Segundo Bento (2006, p.118):

O médico francês Ambroise Paré (1509-1590), cirurgião de vários reis, julgava que não havia nada de extraordinário no fato de uma menina virar um menino e relatou casos, entre eles o de Marie-que-virou-Germain. Segundo Paré, Germain Garnier trabalhava no séquito do rei quando ele o conheceu, e até os quinze anos viveu como menina. Na puberdade, a menina fez um movimento rápido e violento ao saltar por uma vala quando corria atrás de porcos e, nesse mesmo instante, a genitália masculina rompeu os ligamentos que até então o prendiam. O caso mobilizou a cidade e as autoridades locais, que, em assembleia, decidiram que Marie passaria a se chamar Germain e que estava apto a desenvolver as atividades masculinas. Essa mudança era natural, segundo Paré, uma vez que ‘as mulheres têm tanta coisa oculta dentro do corpo quanto os homens têm do lado de fora [...]’.

Nessa época histórica, quem declarava o sexo da criança recém-nascida era o pai ou padrinho, e a partir de então a pessoa seria adequada à *performance* do gênero correspondente ao sexo. No caso específico dos *intersex*, até o momento do casamento poder-se-ia decidir se se queria

ficar com o sexo que lhe foi atribuído ou se preferia outro, com a ressalva de não poder mais trocar, sob pena de ser acusado de sodomia⁷.

No século XVIII, o sexo foi definido a partir de modelo dicotômico - dimorfismo, com base em referenciais como o temperamento dos sujeitos, a anatomia dos genitais externos e das gônadas

– testículos e ovários. Todavia, no século XIX, não é mais possível mudar de sexo, portanto, também, de gênero, tendo início a elaboração do discurso do sexo *verdadeiro*, como consequência, a *normalização* dos corpos, a significação do que é ser *pessoa normal*, portanto, humano, e a definição dos critérios para tal empreendimento.

No século XX, surgem vários estudiosos do sexo (macho/fêmea), do gênero (homem/mulher) e da sexualidade (heterossexualidade/homossexualidade), em vários campos do saber, tais como a Sociologia, a Psicologia, a Medicina, a Filosofia, e também, o Direito. Outros referenciais se somaram ao aspecto dos órgãos sexuais externos em decorrência dos avanços tecnológicos largamente utilizados na medicina, tais como as informações hormonais e as informações genéticas, a ponto de na contemporaneidade

7. Bento (2006, p. 117); Foucault (2010, p. 58, 59, ss).

existir mais possibilidades de categorização do sexo, como, por exemplo, o sexo cromossômico.

O processo de nomeação dos sujeitos e o uso de palavras referentes às suas práticas sexuais foram e são normatizados e utilizados como dispositivos de controle social, mais enfaticamente, a partir do século XVIII. Por exemplo, a palavra homossexual foi inventada, no discurso médico, por volta de 1869, quando a homossexualidade foi considerada doença pela ciência médica, tratada até então como *homossexualismo*. Transexuais, transgêneros e intersexuais, transformistas, *drag queene drag king*, também são termos recentes, criados para nomear certos sujeitos que passaram a ser reconhecidos apenas no século XX.

No ano de 1972, Ann Oakley, socióloga britânica, publica obra intitulada *Sex, Gender and Society*. Uma das maiores contribuições de Oakley foi a distinção entre sexo e gênero, conceito utilizado, largamente, nos estudos feministas. A partir de então, surgem, de maneira mais sistemática, discursos que procuram demonstrar que o comportamento sexual, o desejo sexual e a identidade de gênero independem da corporalidade da pessoa. De onde se extrai que o conceito de gênero e de sexo é, tão somente, construção de sociedade dicotômica e hierárquica, sustentada em concepção sexista e arbitrária, rompendo o discurso multissecular sobre a condição inferior da mulher, por exemplo.

Outra importante contribuição vem das pesquisas elaboradas pela bióloga Anne Fausto-Sterling⁸, ao sustentar que a classificação dicotômica do sexo está errada, e que para proceder quaisquer classificações devem ser levadas em consideração todo o conjunto de diferenciação sexual, tais como o fisiológico, o anatômico e o cromossômico, por existir mais de duas possibilidades de composição sexual, tema que defende em artigo intitulado *The Five Sex* (1993).

A Intersexualidade: a dissolução do binarismo heterossexista e da inteligibilidade de gênero

Vigou por muitos séculos teorias deterministas afirmando, reiteradamente, que as relações entre o sexo e o gênero – formas de manifestação corporal e comportamental – seriam *naturais*, e, portanto, a históricas, desprovidas de

8. Pesquisadora e professora de biologia molecular da Brown University (EUA) e especialista em teorias feministas.

conteúdo político, sustentados a partir de discursos⁹ sempre afirmativos da naturalidade da diferença dos corpos e de sua disposição heterossexista. Segundo Bento (2006, p.87).

Antes de nascer, o corpo já está inscrito em um campo discursivo, em um campo discursivo determinado. Ainda quando se é ‘uma promessa’, um devir há um conjunto de expectativas estruturadas numa complexa rede de pressuposições sobre comportamentos, gostos e subjetividades que acabam por antecipar o efeito que se supunha causa. A história do corpo não pode ser separada ou deslocada dos dispositivos de construção do biopoder. O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo vivo da história do processo de produção-reprodução sexual.

9. Não existe discurso despretenso, tão pouco a histórico, pois comprometido com interesses pretendidos. A contextualização dos discursos se dá através de relações de poder, que na maioria dos casos possui escopo deliberado na tentativa de manter alguém, um grupo ou uma ideia no poder – seja esse utilizado em quaisquer perspectivas, tais como o poder político, econômico e jurídico se impondo a todos ou a muitos. Segundo Marsillac (2008, p. 37) “[...] a linguagem entendida, assim, em seu caráter eminentemente prático, age mais do que diz, faz mais do que descreve. Quando se usa a linguagem, o falante mais do que declarar algo, realiza”. E o corpo está submetido a um discurso contínuo, produzido e reproduzido socialmente, que produz normas e as impõe a esses corpos.

Quando dos nascimentos após o avanço do diagnóstico por imagem, os pais já sabem que sexo o feto desenvolveu, se é macho ou fêmea. Entretanto, o ato fundacional do ser humano não se dá a partir do instante de seu nascimento, dar-se-á desde o instante que os pais têm conhecimento do sexo do nascituro, e, a partir de então, todos os estereótipos de gênero começam a ser reproduzidos para o corpo ainda na vida intrauterina. Para as meninas, os preparativos giram no entorno dos tons rosáceos, o quarto será ornado com laços, bonecas, e tudo o mais que faça remissão, historicamente, ao gênero feminino. Para os meninos, os preparativos seguirão caminhos diferentes: azul como cor referencial, carrinhos e bolas de futebol.

E a consolidação do gênero dar-se-á a partir da educação das crianças, que se relacionam com a família, com a escola e com o meio social sobre proibições e imposições comportamentais. Na infância o gênero começa a ser interiorizado, com imposições nas maneiras de falar, andar, comer, vestir; com as brincadeiras proibidas ou permitidas a meninas e meninos; boneca para menina, bola e carros para menino; na insistência de expressões seculares: “menino não chora!”, “menina senta de perninha fechada!”.

Saber se a pessoa significa o masculino ou o feminino – homem ou mulher – é necessário modernamente para a constituição das identidades sociais, como também para o

reconhecimento do Estado, através do Direito, da condição de pessoa humana. Nas palavras de Butler (2008, p.37):

[...] é a marca do gênero que atribui existência significável para os sujeitos, qualificando-os para a vida no interior da inteligibilidade cultural. A marca do gênero qualifica os sujeitos e lhes confere reconhecimento como humanos e, ainda, é a nossa identidade primeira.

O gênero antecede ao sexo, por ser construção sociocultural, à medida que é produzido e reproduzido pelo corpo social, ao criar *performances* que são absorvidas e reproduzidas, ensejando consequências de todas as ordens¹⁰, mas que não pode, definitivamente, ser confundido como consequência do sexo biológico.

Performatividade de gênero seria a reprodução de atos, ações e comportamentos que designaria a diferença de conduta, de pensamento e de atitudes que as pessoas devem ter, fazendo com que os corpos adquiram a aparên-

10. Butler *apud* Dorlin (2008, p. 116) “Le genre désigne précisément l’appareil de production et d’institution des sexes eux-mêmes [...] c’est aussi l’ensemble des moyens discursifs/culturels par quoi ‘la nature sexuée’ ou um ‘sexe naturel’ est produit et établi dans une domaine ‘pré-discursif’, qui precede la culture, telle une surface politiquement neutre *sur laquelle* intervient la culture après coup. Le genre est ce qui construit ‘le caractere fondamentalement non construit de ‘sexe’.”

cia e a condição do gênero: as mulheres são sinônimo de: cuidado, passividade, compreensão, submissão, resignação e emotividade. Os homens, por sua vez, são sinônimo de: virilidade, racionalidade, imposição e equilíbrio. A esse respeito argumenta Bento (2006, p.92):

As performances de gênero seriam ficções sociais impositivas, sedimentadas ao longo do tempo, e que gerariam um conjunto de estilos corporais que aparecem como uma organização natural (e daí deriva seu caráter ficcional) dos corpos em sexos. Dessa forma, a performatividade não é um ato ‘único’, singular: são as reiteraões de normas ou conjunto de normas.

O gênero seria fundamento para o binarismo sexual, a categorização das pessoas através de duas perspectivas possíveis, o masculino e o feminino.

Desde o nascimento, a humanidade ocidental aprende que existem apenas dois gêneros, todavia, atualmente, é de fácil constatação a existência de mais de dois sujeitos de gênero: as *pessoas masculinas, femininas, travestis, transformistas, drag queens, drag kings, transgêneros* e, finalmente, *os intersexuais*.

Os intersexuais são seres cujos corpos não correspondem aos padrões sociais, culturais e políticos atuais, dife-

rem dos estereótipos criados em torno do corpo-mulher e do corpo-homem, por nascerem com órgãos reprodutivos e anatomia sexual que não se encaixam na típica definição de masculino e feminino, contrariando a lógica binária, criando paradoxo de identidade e possibilitando a conjectura que o ser humano possui muitas corporalidades possíveis.

A pessoa intersexual desfaz e desestabiliza a discussão essencialista sobre a relação entre sexo e gênero, cujas consequências podem ser: rompimento dos conceitos de normalidade e normalidade, tornando-os contingentes definitivamente; transgressão do, suposto, equilíbrio social, por impossibilitar a identificação, a classificação, como também o disciplinamento da sexualidade e sua consequente divisão dos papéis sociais; bem como a dominação, histórica, do masculino sobre o feminino. Assim, conforme assertiva de Louro (2008, p. 79), a aceitação da existência sexual para a sociedade binária pode ser “[...] potencialmente perigosa”.

O corpo intersexual confronta o discurso médico, o discurso jurídico, como também o discurso moral-religioso. Para Foucault (2010), a pessoa que rompe as fronteiras da normalidade é denominada monstro, e o corpo intersexual transgride o princípio da inteligibilidade dos corpos que apresentam características facilmente distinguíveis e associáveis a estereótipo do sexo e do gênero na perspectiva

binária – homem ou mulher. Atualmente, o conceito foucaultiano de monstruosidade é sintetizado na pessoa que açambarca características dos dois sexos¹¹.

O diálogo entre a medicina e o direito: cirurgias normalizadoras¹², mutilação e negação dos direitos humanos

O corpo intersex é estigmatizado, e, portanto, de acordo com os padrões sociais, políticos, e jurídicos, corpo inabilitado para a condição humana, pois ultrapassou a linha do possível, do inteligível e da normalidade. Mais do que ‘um problema’ de gênero, a intersexualidade é a vivência de um estigma social.

Conforme mencionado anteriormente, a palavra *intersexualidade* vem substituir a palavra hermafrodita na literatura médica se apresentando como termo ‘guarda-chuva’, pela possibilidade de várias manifestações dos estados intersexuais, conforme, a seguir, classificação de Fausto-Sterling (1993):

11. Foucault, 2010, p. 54.

12. As cirurgias que objetivas adequar os corpos das pessoas intersexuais ao modelo binário podem ser denominadas de várias maneiras: cirurgias normalizadoras, (re)significadoras, (re)definidoras do sexo.

i) *Hiperplastia Congênita Adrenal*: implica o mau funcionamento de uma ou das seis enzimas envolvidas nos processos de produção dos hormônios esteróides que, em crianças podem causar a masculinização das genitálias ou alterações, visíveis no momento do nascimento, e se não forem tratadas podem causar masculinização até a puberdade ou no início da puberdade;

ii) *Síndrome da insensibilidade ao andrógino*: modificação da superfície de recepção da célula em relação à testosterona, crianças com o cariótipo XY nascem com genitálias muito feminilizadas, as células não fazem uso da testosterona, o que ocasiona o desenvolvimento das características masculinas, até a adolescência as crianças desenvolvem seios e formas corporais femininas;

iii) *Disgenia Gonadal*: pode ter origem em várias causas, nem todas genéticas, em geral com o cariótipo XY, cujas gônadas não se desenvolvem direito, e as características clínicas básicas são heterogêneas;

iv) *Síndrome de Turner*: ocasionada em mulheres com falta do cromossomo X, é uma forma de disgenesia gonadal, pois os ovários não se desenvolvem; essas mulheres têm estatura baixa, carência de estrógeno e hormônios do crescimento;

v) *Síndrome de Klinefelter*: geralmente ocorre em homens com cromossomo extra (XXY), é uma forma de disgenesia que causa a infertilidade, depois da puberdade, frequentemente o peito e os ombros se alargam, e o tratamento inclui terapia da testosterona.

Para a medicina ocidental, os portadores de tais manifestações possuem genitália ambígua, indefinida, deformada ou patológica. O campo de saber científico erigido pela medicina toma, na sociedade burguesa emergente, o lugar de proeminência que antes pertencia à fé, quando o espaço social de construção da verdade é ocupado pela ciência; o irrefutável, doravante, é o saber científico.

A história do corpo no séc. XX é a de medicalização sem equivalente. Ao assumir e enquadrar um sem-número de atos ordinários da vida, indo além daquilo que fora anteriormente imaginável, a assim chamada medicina ocidental tornou-se não apenas o principal recurso em caso de doença, mas um guia de vida concorrente das tradicionais direções de consciência. Ela promulga regras de comportamento, censura os prazeres, aprisiona o cotidiano em uma rede de recomendações. Sua justificação reside no progresso de seus conhecimentos sobre o funcionamento do organismo e a vitória sem precedentes que reivin-

dica sobre as enfermidades, atestada pelo aumento regular de longevidade. Esse domínio da medicina encontrou o seu limite em uma resistência da população em abdicar de sua autonomia. [...] A história do corpo no século XX é a de uma expropriação e de uma reapropriação que talvez chegue um dia a fazer de cada um o médico em si mesmo, tomando a iniciativa e as decisões com pleno conhecimento de causa. Sonho encorajado pela ideia de transparência do corpo, um corpo totalmente exposto, explorado em suas profundezas (MOULIN, 2009, p. 15).

A clínica médica nasce justamente com o aparecimento do Estado Moderno, e o corpo humano passa a ser percebido como espaço para a investigação do saber biomédico.

A pessoa intersexual infringe a regra do gênero binário e ‘paga caro’ por essa transgressão. A solução que a sociedade encontrou para a intersexualidade foi considerá-la deformada, anômala, patológica, e, portanto, ‘consertar’ esse corpo monstruoso é imperativo social. O conserto dar-se-á através das cirurgias de designação do sexo neonatal¹³, não por mera deliberalidade médica, mas por exigência legal, em nome do controle social dos corpos. Ademais, a intersexualidade repercute na dogmática jurídica, e o Direito

13. Há formas de intersexualidade que só se manifestarão na adolescência.

‘prefere’ manter-se asséptico, neutro diante de tal realidade e ‘adequar’ o corpo transgressor aos padrões relativos à identidade sexual socialmente definida e aceita, tornando o gênero fundamento do sexo.

O nascimento de uma criança com anatomia genital considerada, pelo saber médico, como inadequada será ‘solucionada’ mediante equipe multidisciplinar, geralmente composta por cirurgiões plásticos, ginecologistas, urologistas, endocrinologistas, psicólogos e assistentes sociais, que devem decidir, o mais breve, a necessidade e o tipo da intervenção cirúrgica, além do protocolo hormonal de acordo com o gênero *redesignado*.

As cirurgias normalizadoras, ainda, não possuem protocolos absolutamente normatizados, apesar de algumas diretrizes apontadas no Consenso de Chicago (2006)¹⁴,

14. O Consenso de Chicago, como já se anuncia, adveio de uma reunião na cidade de Chicago, Illinois, nos Estados Unidos, ao final de 2005, em que participaram duas entidades médicas, a Lawson Wilkins Pediatric Endocrine Society (LWPES) e a European Society for Paediatric Endocrinology (ESPE), com a finalidade de modificar e uniformizar a nomenclatura que deveria ser utilizada como referência a pessoas em estado de intersexualidade. Supostamente, a reunião foi motivada por fins humanitários, em virtude da nomenclatura utilizada até então ser demasiadamente pejorativa e aviltante à dignidade dessas pessoas e de seus familiares. Além disso, teve o propósito de uniformizar algumas práticas e protocolos médicos referentes a tais pessoas. Desta forma, substituiu-se o termo ‘intersexo’ por ‘anomalia da diferenciação sexual’ (ADS), e uniformizaram-se algumas práticas no atendimento [segue]

de alcance internacional, deixando-se assim a critério da discricionariedade da equipe médica, que utiliza, dentre outros parâmetros, o aspecto externo da anatomia genital, mas, principalmente o sexo cromossômico, a indicação do cariótipo para definir o sexo.

A finalidade biomédica da cirurgia consistiria em atender certa funcionalidade da identidade sexual (no binômio gênero-sexualidade), obedecendo a pressupostos e prerrogativas heterossexistas. Para tanto, mesmo que seja possível *confeccionar* uma vagina, a penetração seria único critério para uma vagina funcional, e a sensibilidade ao orgasmo não constaria entre os critérios para considerar a construção bem sucedida. Por sua vez, é mais complexa a construção peniana, em virtude de sua funcionalidade – capacidade de penetração, de urinar de acordo com a *performance* de gênero, nesse caso, em pé, e a aptidão para ejacular e perpetuar a espécie.

Em nome da normalidade social e amparada pelo Direito, a medicina procede à ablação do clitóris – clitoridectomia –, considerado fora dos padrões normais; his-

[continuação da nota 14] de intersexuais, tais como: a atribuição do gênero deve ser evitada antes da avaliação de especialistas; a avaliação e o manuseio devem ser feitos em centro médico com equipe multidisciplinar experiente, pois todos os indivíduos devem receber um gênero. Apesar da nova norma quanto a nomenclatura, os autores continuarão a tratar por ‘intersexualidade’.

terectomias; mastectomia; condrolaringoplasia, além da aplicação dos protocolos hormonais que ajudarão a reconstruir os corpos, agora desfeitos, de acordo com o gênero pretendido.

No Brasil, o Conselho Federal de Medicina, através da Resolução nº 1664/2003, *in verbis*, determina que:

Art.1º. São consideradas anomalias da diferenciação sexual as situações clínicas conhecidas no meio médico como genitália ambígua, ambiguidade genital, intersexo, hermafroditismo verdadeiro, pseudohermafroditismo (masculino ou feminino), disgenesia gonadal, sexo reverso, entre outras;

Art. 2º. Pacientes com anomalia de diferenciação sexual devem ter assegurada uma conduta de investigação precoce com vistas à definição adequada do gênero e tratamento em tempo hábil.

Sendo assim, as manifestações da intersexualidade são consideradas patológicas, doenças, indicando o tratamento, em tempo hábil. E, diante de uma sociedade que se define a partir da estrutura binária e de construções performáticas de gênero, em que o Estado confere direitos a partir da concepção de identidade legal que estrutura o ordenamento jurídico, a ponto da *verdade* do sujeito de direito estar no gênero masculino ou feminino, levando o humano

a se concretiza apenas na perspectiva do gênero binário, qual seria o espaço social da pessoa *intersex*?

No Brasil, as discussões em torno da intersexualidade ainda são recentes, apesar de ser tema de debates e pesquisas na área das ciências sociais, da psicologia e da medicina. A ciência jurídica, por sua vez, se mantém silenciosa, ignorando a existência das pessoas intersexuais.

A vinculação do sexo ao gênero em perspectiva unicamente binária faz com que a experiência intersexual seja ainda mais traumática e desumana para quem a vive, e levanta dilemas que, notadamente, não são fáceis de resolver pelo estigma de ser ‘anormal’¹⁵.

A não aceitação pela sociedade da pessoa intersex possui o beneplácito do Direito, através de legislação que impõe a adequação sexual, à revelia da vontade da pessoa. Essa adequação, via de regra, ocorre ainda na primeira infância, submetendo o intersex a mutilações e tratamentos intermináveis e penosos, pois, do contrário, para as pessoas intersexuais resta o ‘não reconhecimento’, o ‘não direito’, o ‘não lugar’, ocasionando uma série de desrespeitos a direitos fundamentais a dignidade da pessoa humana, tais como o direito a autonomia e a identidade; o direito a história pessoal; o direito à saúde, dentre outros.

15. O sentido de anormalidade a que os autores se referem diz respeito ao que se apresenta diferente do considerado ‘normal’. Cf. Ganguilhen (2000).

Teoricamente, em rápidas palavras, a função social do Direito é instrumentalizar o equilíbrio social administrando os conflitos ao impor regras coercitivas, garantidas através de sanções previstas na legislação. Todavia, o Direito possui outras funções na sociedade, e uma delas é a proteção à dignidade da pessoa humana e a promoção e tutela dos direitos humanos, conforme a Constituição Federal Brasileira (1988), em seu art. 1º, III. Entretanto, a posição do Direito, em face da intersexualidade é a indiferença, quando não o desrespeito.

O Direito trata a intersexualidade ainda como patologia e a insere no rol das anormalidades sexuais. Na literatura jurídica, as pessoas intersexuais só aparecem nos manuais de medicina forense. Esses tratam superficialmente a intersexualidade em capítulos relativos à antropologia médico-legal ou aos transtornos da sexualidade. Para alguns autores, a intersexualidade é um desvio sexual (HERCULES, 2011), ou um estado patológico, classificado como psicopatia (CROCE, 1998), e também como homossexualidade endocrinológica (FRANÇA, 2008).

França (2008) admite que, na atualidade, a classificação sexual ultrapassa a ideia de sexo natural ou biológico. Para este autor, não há somente um sexo, mas oito, a saber: o sexo cromossomial; o sexo gonadal; o cromatínico; o sexo

genital interno; o genital externo; o jurídico; o social (ou de identificação) e o médico-legal.

De acordo com a classificação de França (2008), o sexo jurídico é o designado no registro civil¹⁶, e o médico-legal é o sexo constatado por força de perícia médica nos casos de intersexualidade, quando esta gera algum efeito jurídico, como, por exemplo, nos casos de dúvida do sexo para os casos de aposentadoria, pois a legislação de seguridade social impõe diferentes idades para a aquisição desse direito. Nessa perspectiva, o autor afirma que, no ente *normal*, vivo ou morto, a determinação do sexo não é uma atribuição complexa, mas há situações complicadas como nos estados intersexuais, e silencia sem tecer mais nenhuma consideração sobre a intersexualidade.

O discurso médico-legal produz a anormalidade e dela se utiliza abertamente, na tentativa de explicar os estados intersexuais. Afirma a intersexualidade como *desvio da sexualidade* ou *desvios somáticos*, conforme argumenta Hércules (2011, p. 37). O discurso propalado pela medicina forense confere o estigma à pessoa intersexual por esta ser

16. Todas as pessoas possuem sexo civil porque são, obrigatoriamente, portadoras de registro civil; todavia, França (2008) se refere aos casos de mudança de sexo por meio das cirurgias de mudança de sexo, em pessoas transexuais.

classificada como um anormal. Assim, ainda conforme o pensamento de Hércules (2011);

[...] o que torna os pseudo-hermafroditas diferentes das pessoas normais é o fato de terem a genitália externa, ou a interna, diferenciada para o sexo oposto ao da gônada que apresentam. (grifo nosso).

A afirmação da anormalidade desencadeia um discurso que utiliza técnicas sutis, por vezes quase imperceptíveis que confirmam a anormalidade e maculam a humanidade da pessoa intersexual, através de frases e nomenclaturas ratificadoras da concepção segundo a qual o humano só se constituirá como tal se for, obrigatoriamente, declarado homem ou mulher através da ciência.

Embora os textos médico-legais tratem a intersexualidade, também, como uma psicopatia forense, comparada, na linguagem médico-legal, ao *travestismo* e ao *transexualismo*, o conceito de intersexualidade está colocado como *intersexualismo*¹⁷, portanto, é algo patologizado. Assim, para o Direito, a intersexualidade é uma patologia associada aos transtornos físicos (hormonais ou genéticos) e psicológicos.

Para Croce (1998, p. 604), “[...] integram o intersexualismo as síndromes androgenitais, de Turner, de Klinefelter,

17. O termo *ismo*, em medicina, denota patologia.

do testículo feminizante, bem como o pseudo-hermafroditismo verdadeiro, todos são defeitos físicos que interessam ao Direito”. O autor ainda completa que “[...] há casos de intersexualismo em que a anomalia sexual anatômica pode ser corrigida por cirurgia plástica reparadora”.

O Direito, a partir da medicina forense, portanto, torna os corpos intersexuais inabilitados à vida¹⁸. E, a partir da indefinição sexual há a negação de humanidade aos intersexis. As cirurgias retificadoras são o veículo que torna os corpos sexuais habitados, como afirma Pino (2007). Mas o fazem à custa da violação aos mais elementares direitos da pessoa humana, por imposição cultural, à medida que:

[...] há uma lógica social e cultural que bane a autonomia corporal e nega reconhecimento social àqueles que não são identificados com os ideais normativos do sexo e sua lógica binária e heterossexista. Lógica, esta, que perpassa todos os corpos, mas que, no caso dos intersex, se radicaliza, pois são indivíduos que nascem com corpos diferenciados, aos quais não se atribui reconhecimento como um corpo possível, mas como corpo que tem de ser des-feito para se enquadrar naquilo que é considerado normal em nossa sociedade. (PINO, 2007, p. 6).

18. Nessa perspectiva ‘habilitados à vida’ significa a titularidade de direitos, como os direitos de personalidade e os direitos de cidadania.

A realidade intersexual é das mais terríveis no que tange ao desrespeito aos direitos humanos, pois ao intersex não se nega ou desrespeita apenas direitos humanos, ao intersex se nega a condição de pessoa humana com a autorização do Direito, do Estado e da sociedade. A teoria legal brasileira só possibilita duas identidades civis, a masculina e a feminina, não encontrando nos documentos legais de identificação civil espaço para outra forma de corporalidade. Todavia, a legislação civil brasileira, Lei nº 10.406/2002, Código Civil brasileiro, no seu art. 15 dispõe que, *in verbis*: “ninguém pode ser constrangido a submeter-se, com risco de vida, a tratamento médico ou intervenção cirúrgica”.

Portanto, a submissão ao tratamento médico ou à intervenção cirúrgica deve ser ato voluntário, e resultar da expressão espontânea da pessoa na condição de paciente, principalmente, se o tratamento médico for de alta complexidade, caracterizando-se como procedimento de risco. O profissional médico deve informar todos os riscos que, por ventura, o paciente esteja exposto, e este, por sua vez, deve, expressamente, aceitar ou não.

Desta forma, o paciente deve ser, necessariamente, adulto no gozo pleno da sua capacidade civil para expressar sua vontade. Todavia, muitas das intervenções com o escopo de normalizar e adequar o corpo intersex aos gêneros possíveis são feitas em recém-nascidos que não podem expressar per-

missão ou proibição acerca dos procedimentos, colocando em xeque os princípios e normas constitucionais e o corpo normativo brasileiro, que declara a dignidade da pessoa humana pressuposto do Estado Democrático de Direito, agravando mais ainda a violação de direitos humanos.

No Brasil, as crianças e os adolescentes são tutelados por norma específica, o Estatuto da Criança e do Adolescente, Lei nº 8.069/90, cujo objetivo é proteger *integralmente* pessoas entre zero e dezoito anos de idade, e em seu Art. 3º declara que: “A criança e o adolescente gozam de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana”. Assim sendo, as pessoas entre zero e dezoito anos gozam de direito à vida, à intimidade, à imagem, à segurança, à saúde, à educação e são possuidores do valor que, modernamente, a teoria dos Direitos Humanos denomina *dignidade da pessoa humana*.

Nessas circunstâncias, as crianças recém-natas, ou na primeira infância, não têm capacidade de avaliar, ponderar e escolher o que consideram – no caso considerariam – ser melhor para seu corpo, sua vida e sua saúde.

Casabona (2002, p. 28-30) é taxativo quando afirma que os pais devem respeito para com seus filhos crianças e adolescentes, e que o exercício do pátrio-poder, que comporta, ao mesmo tempo, direitos e deveres, fundamenta a obrigação dos pais de fazer todo o necessário para salva-

guardar a saúde e a vida de seus filhos. O referido autor reitera que o exercício desse poder não faculta aos pais tomar decisões irreversíveis que possam pôr em risco a vida dessas crianças e adolescentes, em face da prioridade a outros interesses que lhes beneficiariam, e não aos filhos.

Os pais não são detentores da vida e do futuro dos filhos incapazes civilmente, menos ainda de suas escolhas mais prementes. Devem, ao contrário, zelar pela sua dignidade através da proteção dos direitos humanos dos que estão sob sua guarda e poder.

E, dentre as obrigações dos pais, de acordo com a legislação brasileira, estão: promover, assegurar e proteger a direito à saúde das crianças e do adolescente. Em virtude disso pelo resguardo e pela tutela das crianças, de acordo com o art. 7º do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA/1990) e do art. 227 da Constituição Federal (1988) - que adotou o princípio da proteção integral da criança e do adolescente - pontuam-se as obrigações dos pais ou responsáveis no sentido de assegurar saúde, educação, cultura, dignidade, como também proteção a qualquer ato de discriminação, negligência, violência, dentre outros, que maculem a dignidades dessas pessoas em desenvolvimento.

Portanto, as crianças intersexuais que vivem em situação de vulnerabilidade social, possuem direitos iguais às crianças e aos adolescentes que têm seu sexo definido se-

guindo os padrões binários; e, todos esses direitos são exigíveis pelas famílias.

A dignidade humana apenas será, de fato, garantida a partir da intangibilidade física da pessoa humana, através do respeito ao seu corpo e a sua saúde. Ademais, reitera-se que a dignidade não pode se compreendida apenas materialmente, mas, também e principalmente, de forma potencial. Mesmo que a norma jurídica civil classifique as pessoas como capazes ou incapazes, os que forem incapazes possuem a mesma dignidade que qualquer outra pessoa, em virtude de sua condição humana, e a família deve ser a primeira das estruturas sociais a defender a dignidade e o direito à saúde e integridade das crianças intersexuais.

A cirurgia de normalização do sexo agride, mutila, humilha, e viola direitos humanos, porque a cirurgia em si, o protocolo hormonal e o acompanhamento psicológico não garantem que, em idade adulta, sua condição psíquica e sua opção sexual se adequem ao gênero construído para ela ou para ele. Ainda, a cirurgia, em si, não aplaca a angústia de famílias que, por imposição cultural, rejeitam pessoas com corporalidade diferente do convencional porque a sociedade historicamente repudia os que confrontam o binarismo.

Além dos já citados, a violação do direito à saúde é fato dos mais graves, pois a intersexualidade não mais pode ser considerada doença; daí a necessidade da *despatologiza-*

ção, à medida que as cirurgias de normalização colocam em risco a saúde, não só mais considerada a saúde física, mas também a saúde psicológica e o bem-estar social.

Considerações finais

Apesar da evolução nas discussões jusfilosóficas, no entendimento e na normatização dos direitos humanos, a pergunta, que talvez seja o cerne de todas essas discussões, ainda se encontra sem resposta: afinal, quem é o humano dos direitos humanos?

A constatação que ser pessoa, por si só, não basta para que se assegure a todos, indistintamente, sua condição de ser humano e para tanto, o gozo de direitos mínimos que proteja este ser da opressão, do descaso, da violação, é fato. O discurso sobre Direitos Humanos é fruto do iluminismo setecentista, expressão do pensamento ocidental, construído sobre as bases das teorias liberais, no entorno do sujeito de direito universal, abstrato, sem rosto, sem nome, massificado na concepção de modernidade. Desde aí, os direitos humanos passam a ser concebidos, refletidos e aplicados sobre a égide da universalidade. Pouco se cogita, porém, acerca do fato de o Direito ser produto de crenças, significados e percepções diferentes que se modificam ao longo do tempo e do espaço.

O intersex está aliado da vida digna por sua situação de hibridez. Mas, como os direitos humanos podem incorporar em seu discurso o estatuto dos híbridos, principalmente dos que questionam, mesmo que silenciosamente, a dicotomia de gênero? O intersex seria, realmente, segundo Foucault (2010) o monstro moderno? É possível construir a partir da realidade intersex uma nova concepção de pessoa, e, de direitos humanos?

As respostas – por óbvios motivos éticos – devem ser positivas. Não se pode falar em direitos humanos a partir de categorizações que estigmatizam as pessoas e torna o próprio discurso de proteção ao ser humano uma prática violadora.

A construção e a consolidação dos direitos humanos apenas, e tão-somente, serão factíveis quando se garantir ao intersex o direito de construir sua própria história, através do exercício pleno da autonomia sobre seu corpo, deixando de considerá-los *invisíveis*, proporcionando-lhes o direito a se expressarem, tendo-os como interlocutores para que possam decidir se querem ou não se submeter à cirurgia normalizadora do sexo, ou se querem viver assumindo identidade intersexual a partir de visão crítica de sua corporalidade e do espaço social que pretendem ocupar; compreendendo-se como pessoa humana, dotada de racionalidade, autonomia e emotividade, abolindo a

tiranía da normalização dos corpos e da adequação de gênero, que viola o corpo, a mente e a alma dessas pessoas.

Referências bibliográficas

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008.

_____. **Cuerpos que importam**: sobre los limites materiales y discursivos del sexo. Buenos Aires: Anagrama, 2002.

CASABONA, Carlos María R. Libertad de conciencia y actividad biomédica. *In*: SÁ, Maria de Fátima Freire de (Org.). **Biodireito**. Belo Horizonte: Del Rey, 2002, p. 1-69.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CRETELLA JÚNIOR, J. **Direito Romano Moderno**. 5 ed. Rio de Janeiro: Forense, 1993.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. São Paulo: Hemus, 1975.

CROCE, Delton; CROCE JR, Delton. **Manual de medicina legal**. 4 ed. São Paulo: Saraiva, 1998.

DREGER, Alice Domurat. **Hermaphrodites and the medical invention of sex**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

DORLIN, Elsa. **Sexe, genre et sexualités**: introduction à la théorie feminist. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

FAUSTO-STERLING, Anne. **The five sex**, 1993. Disponível em: <<http://www.annefaustosterling.com/.../articles>>. Acesso em: 10 Jul. 2014. (Traduzido para a língua espanhola).

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da C. Albuquerque e A. J. Guilhon de Albuquerque. 19 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

FRANÇA, Genival Veloso de. **Medicina Legal**. 8 ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2008.

GOELLNER, Silvana Vilodre. A produção cultural do corpo. In: FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana Vilodre (Orgs.). **Corpo, gênero e sexualidade**. Um debate contemporâneo na educação. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 28-40.

GILISSEN, John. **Introdução Histórica ao Direito**. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

HERCULES, Hygino de C. **Medicina Legal** – textos e atlas. São Paulo: Atheneu, 2011.

LAQUEUR, T. W. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LE BRETON, David. **A Sociologia do Corpo**. Trad. Sonia M.S. Fuhrmann. 2 ed. Petropólis: Vozes, 2007.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho** – ensaios sobre sexualidade e teoria *queer*. 1. ed. 1. reimp. Belo Horizontes: Autêntica, 2008.

MACHADO, Paula S. **O sexo dos anjos**: representações e práticas em torno do gerenciamento sociomédico e cotidiano da intersexualidade. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.

MARSILLAC, Narbal. A relegitimação da retórica e os direitos fundamentais do homem. **Verba Juris**: Anuário de Pós-Graduação em Direito. V.7, n.7. Janeiro/Dez. 2008. João Pessoa: Editora Universitária, 2009.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto R. Moura. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MOULIN, Anne Marie. O corpo diante da medicina. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Orgs.). **História do corpo**: as mutações do olhar – o século XX. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p.15-83.

OLIVEIRA, Ana Carolina Gondim de A. **Corpos estranhos?** Reflexões sobre a interface entre a intersexualidade e os direitos humanos. João Pessoa: Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas – UFPB, 2012.

PATTERSON, Orlando. Roma y la universalización de la libertad. In: **La libertad**: la libertad en la construcción de la cultura occidental. Trad. Oscar Luis Molina. Santiago de Chile: Andrés bello, 1993. p. 285-398.

PATEMAN, Carole. **O Contrato Sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PINO, Nádía Perez. **A teoria queer e os intersex**: experiências invisíveis de corpos des-feitos. *Cadernos Pagu*. Campinas, n.28, 2007.

RABENHORST, Eduardo Ramalho. **Dignidade humana e moralidade democrática**. Brasília: Brasília Jurídica, 2001.

Mulheres afro e brasileiras: uma releitura a partir da relação entre o corpo e o caráter cambiante da identidade feminina

Ivana Silva Bastos

O ponto de partida deste trabalho, que discute feminismo e gênero, se assenta em asserções há muito difundidas e empiricamente verificadas: as complexas e conflituosas relações que se estabelecem entre os gêneros. Neste texto, trago alguns elementos para se pensar práticas feministas de resistências das mulheres. É consenso que se têm erigido os modelos de sociedade situando à figura masculina em posição central, de onde derivam os principais eixos de orientação coletiva. Diretriz basilar, este modelo se reproduz em todas as esferas sociais, sobremaneira, no religioso.

Neste sentido, é necessário vasculhar a história para identificar como isso se constituiu, já que não acreditamos em verdades naturais. Sabemos que os *regimes de verdade* se produzem a partir de dispositivos que têm no corpo,

na biologia, a explicação para a naturalização do poder do macho sobre a fêmea e sobre os menos capazes. Da mesma forma, é indispensável verificar sobre que bases se edificaram os mais representativos movimentos de oposição ao “regime de verdades masculinas”, dando passagem a novas discussões sobre gênero e sexualidades.

Iniciemos nossas discussões pelo surgimento do feminismo, como movimento de massas, na década de 70 do século passado¹. Segundo Alves e Pitanguy, “no final dos anos sessenta já estavam dados os primeiros passos na construção de uma teoria feminista” (1981, p. 26). A partir de então, várias autoras começam a publicar textos discutindo temáticas feministas, entre elas estão: Betty Friedan (*A mística feminina*), Kate Millet (*Política sexual*) e Juliet Mitchell (*A condição da mulher*). No Brasil, destacaram-se as obras de Heleieth Saffioti (*Profissionalização feminina: professoras primárias e operárias, 1969*; *A mulher na sociedade de classe: mito e realidade, 1976*; *Emprego doméstico e capitalismo, 1978*; *Do artesanal ao industrial: a exploração da mu-*

1. É complexo definir precisamente o que é feminismo – ou quando exatamente surgiu, e não se tem, também, um ponto predeterminado de chegada – porque este termo tenta traduzir um processo que se enraíza no passado e que ainda se constrói no dia a dia das sociedades modernas. Foge do nosso propósito sumariar fatos históricos – remontando à Grécia ou Roma antigas, passando pela Idade Média e Idade Moderna, por exemplo – com o intuito de reconstituir as origens do feminismo.

lher, 1981; O fardo das trabalhadoras rurais, 1983; Mulher brasileira: opressão e exploração, 1984; Poder do macho, 1987; Mulher brasileira é assim, 1994; Violência de gênero: poder e impotência, 1995) e Rose Marie Muraro, esta última considerada pioneira do feminismo brasileiro.

Rose Marie Muraro (1930-2014) teve formação em física, mas nunca exerceu a profissão. Escrevia desde jovem para jornais estudantis, e, quando começou a trabalhar (1960), foi diretora da União Católica de Imprensa na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Em 1961, começou a trabalhar na Editora Vozes, organizando coleções de livros. Em 1966, escreveu o seu primeiro livro “Mulher na construção do mundo futuro”, que vendeu dez mil exemplares em três meses. Foi diretora editorial da editora Forense, fundou a editora Forense Universitária e trabalhou como editora na Fundação Getúlio Vargas. Em 1969, assumiu o cargo de editora-chefe da editora Vozes. Em 1971, trouxe para o Brasil a feminista Betty Friedan, originando com este ato um movimento de opinião pública que daria início ao futuro Movimento Feminista no Brasil. Teve seus livros proibidos durante a ditadura militar em função de sua liderança feminista.

Uma de suas obras, *A sexualidade da mulher brasileira: corpo e classe social no Brasil* (1983), esteve durante seis meses na lista dos mais vendidos do país. Rose Marie

Muraro foi ainda membro fundador do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (Brasília), órgão ligado ao governo federal, que inseriu na Constituição de 1988 alguns dos itens mais progressistas – a âmbito internacional – sobre a condição da mulher. Em 1986, fundou a editora Espaço e Tempo e, em 1990, junto com Laura Civita, Neuma Aguiar, Ruth Escobar e a editora Record, fundou a editora Rosa dos Tempos, a primeira editora de mulheres da América Latina. Publicou ao todo 41 livros.

A partir da década de 1960, o feminismo incorpora outras frentes de luta. Além das reivindicações voltadas para a desigualdade no exercício de direitos, começa-se a questionar também os aspectos culturais que geram as desigualdades.

A política, o sistema jurídico, a religião, a vida intelectual e artística são construções de uma cultura predominantemente masculina. O movimento feminista atual refuta a ideologia que legitima a diferenciação de papéis, reivindicando a igualdade em todos os níveis, seja no mundo externo, seja no âmbito doméstico. Revela que esta ideologia encobre na realidade uma relação de poder entre os sexos, e que a diferenciação de papéis baseia-se mais em critérios sociais do que biológicos (ALVES & PITANGUY, 1981, p. 26).

A filósofa pós-estruturalista Judith Butler diz que a teoria feminista desenvolveu uma linguagem capaz de representar as mulheres e isso pareceu necessário para a promoção da visibilidade feminina (visibilidade política), “considerando a condição cultural difusa na qual a vida das mulheres era mal representada ou simplesmente não representada” (BUTLER, 2010, p. 18). De fato, a luta feminista teve e tem bons argumentos para insistir na representatividade feminina, porém, tornou-se pequena a concordância da categoria. Isto porque o feminismo, como categoria, diz representar todas as mulheres, contudo as dificuldades dizem respeito à visibilidade a ser dada à multiplicidade de experiências das mulheres envolvidas em diferentes contextos históricos e responder às interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades. A consequência disso é um problema político, pois o feminismo acaba supondo que a categoria *mulheres* denota identidade comum. Butler assinala que a teimosia em categorizar as mulheres com certa unidade (homogeneizando-as) atrapalha o estudo sobre gênero feminino.

O pós-estruturalismo, especialmente com as ideias de Butler e Foucault, elaborou um discurso a partir de críticas contra a visão estruturalista/essencialista dos fenômenos sociais, o que acabou também atingindo certa vertente do feminismo. A seguir veremos algumas dessas críticas.

A noção de gênero marca a instauração de discursos que veem a desigualdade entre homens e mulheres como criação humana e como fruto de uma ideologia que servia à dominação que levou as “funções” masculinas e femininas a se tornarem desiguais. Mas a avaliação mais minuciosa da noção de gênero pelas feministas americanas mais radicais quebrou com essa concepção. Touraine aponta que “a fraqueza da ideia de gênero, mesmo que ela defina a mulher como construção social, reside no fato que não especifica esta construção social do gênero, já que todas as condutas humanas e quase todas as relações sociais são construções sociais” (2007, p. 58). A noção de gênero foi reduzida a simples função de reparação e, por isso, tornou-se insuficiente.

O pensamento feminista se renovou depois da reavaliação do conceito de gênero e substituiu a ideia vaga de construção social das funções de gênero por uma crítica radical do próprio conceito e que denunciaram nele “uma formalização da dominação masculina, ela mesma a serviço de um modelo hegemônico de sexualidade: a relação heterossexual dominada pelo homem e sobre a qual a família moderna se alicerça” (TOURAINÉ, 2007, p. 58).

A desestruturação da dualidade natural e cultural dos dois gêneros levou as feministas mais radicais ao caminho de uma postura *queer*, que afirma a não separação globali-

zada entre homens e mulheres e apresenta a sexualidade de cada um como um conjunto de fragmentos de sexualidades diversas que todos vivem, de acordo com as circunstâncias e os parceiros (TOURAINÉ, 2007).

Com a teoria *queer* percebe-se que a definição do sexo estava incorporada a uma definição mais ampla do que a de gênero, que remete à dominação masculina. A proposta *queer* indica a dissolução ou destruição das identidades, tanto masculina quanto feminina. Trata-se de um tipo de destruição crítica do gênero, sobre a qual discutiremos seguindo a perspectiva pós-estruturalista de Judith Butler.

Para tentar explicar o motivo do tratamento desigual entre homens e mulheres, Foucault (1980) aponta os sistemas jurídicos de poder como produtores dos sujeitos que subsequentemente passam a representar. Para ele, os sujeitos estão condicionados pela estrutura social e por ela são “formados, definidos e reproduzidos” de acordo com suas exigências. Ao comentar esta asserção foucaultiana, Butler (2010) assinala que a formação jurídica da linguagem e da política, representativa das mulheres como “sujeito” do feminismo é uma formação discursiva e efeito de uma versão da política representacional. Assim, o “sujeito feminista” revela-se discursivamente constituído pelo mesmo sistema político que, supostamente, deveria facilitar sua emancipação (BUTLER, 2010). A construção política do sujeito está

vinculada aos objetivos de legitimação e exclusão e essas operações políticas são encobertas e naturalizadas.

O sujeito é dimensionado no corpo da lei como fundamento “fictício” de sua própria reivindicação de legitimidade. Desta forma, a hipótese da integridade do sujeito perante a lei pode ser vista como vestígio da suposição do estado natural, uma “fábula fundante” que invoca, de alguma forma, um antes a-histórico que garante a premissa de uma ontologia pré-social de pessoas que consentem em ser governadas. Em resumo, Butler critica as categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam, já que a lei supõe um sujeito que estaria adequado às exigências dessas estruturas e o validem. Isso traz a ideia, segundo a autora, de um sujeito natural, bom, perfeito e que, de todo modo, não existe². Butler, em sua postura crítica, assim resume suas ideias sobre o feminismo:

Talvez exista, na presente conjuntura político-cultural, período que alguns chamariam de “pós-feminista”, uma oportunidade de refletir a partir de uma perspectiva feminista sobre a exigência de se construir um sujeito do feminismo. Parece neces-

2. Outro conceito que se põe na mira da crítica é o de “patriarcado universal”, ingenuamente aceito pela maioria das feministas.

sário repensar radicalmente as construções ontológicas de identidade na prática política feminista, de modo a formular uma política representacional capaz de renovar o feminismo em outros termos. Por outro lado, é tempo de empreender uma crítica radical, que busque libertar a teoria feminista da necessidade de construir uma base única e permanente, invariavelmente contestada pelas posições de identidade ou anti-identidade que o feminismo invariavelmente exclui (2010, p. 22-3).

Ela sustenta que a noção estável de gênero vem demonstrando não mais servir como premissa básica da política feminista, e sugere que talvez um novo tipo de política seja agora desejável para contestar as próprias reificações do gênero e da identidade. Por onde uma política feminista, que tome a construção mutável da identidade como pré-requisito metodológico e normativo.

Uma das grandes fragilidades, segundo Butler (2010), do uso da categoria gênero reside na sua interpretação como derivação múltipla do sexo. Ela discute criticamente tanto as noções de gênero quanto as de sexo – atrelado às ideias de “natureza sexuada” ou “sexo natural” –, percebidas pela perspectiva biológica, e como recipiente corporal passivo de uma lei cultural inexorável. Esta autora afirma que não exis-

tem só dois tipos de gênero e, principalmente, critica o sexo como categoria “pré-discursiva”, anterior à cultura.

Para Butler, gênero é performance. Do mesmo jeito que um ator “incorpora” um personagem aprendido, os sujeitos incorporam características de gênero que lhes são transmitidas desde a mais tenra infância.

As ciências biológicas, de onde se extraem as “bases” de sustentação da ideia da categoria gênero, envolvem também relações de poder que não são tão facilmente redutíveis. Essa dificuldade gerou o que Butler chamou de “fantasias” ou “ficções” que foram validadas como verdadeiras³. Certas configurações culturais do gênero assumem o lugar do “real” e tornam-se hegemônicas por meio de um processo de naturalização, que tem sido, até então, bem-sucedido.

Ser homem ou ser mulher é consequência de prática discursiva contínua, relação simbólica aberta a intervenções e ressignificações. Assim, uma mulher pode querer ser homem num corpo de mulher ou pode querer ser mulher – feminina como as outras – que deseja outra mulher. São outras possibilidades de gênero, além da masculina e feminina como se conhece.

3. Entre as verdades mais propaladas encontra-se a crença de que homens e mulheres têm papéis diferenciados por causa da genética ou por causa de seus próprios corpos. A hierarquia que se estabeleceu e a inferioridade da mulher se dariam por causa da suposta superioridade física dos homens.

Gênero é o aperfeiçoamento contínuo do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora rígida, a qual se engessa no tempo para produzir a aparência de uma classe natural de ser. Butler salienta que gênero envolve uma multiplicidade de aspectos e que, tal como compreendida atualmente, limita-se demasiado, e por ser uma construção pode ser reformulado para dar conta de sua complexidade⁴.

O gênero mantém-se inquestionável fundador da identidade porque conquistou a hegemonia através da **auto-naturalização**, mas isso é uma ilusão. A prevalência da ideia de gênero binário produz e dissemina o sistema da heterossexualidade compulsória e esforça-se para restringir a produção de identidades em consonância com o eixo do desejo heterossexual. Isso provoca a heterossexualização do desejo, e um círculo vicioso se estabelece, mantendo um sistema estruturado, que, porém e segundo Butler, pode ser modificado.

4. Ver Butler, 2010, p. 59.

Identidade Cambiante: desconstrução do gênero no pós-estruturalismo

A teoria feminista deixou-se atrair pela concepção genealógica de um tempo anterior ao patriarcado, por meio do qual percebeu uma perspectiva imaginária da história da opressão das mulheres. Havia o interesse em saber se existiram culturas pré-patriarcais, se eram matrilineares ou matriarcais e se o patriarcado teve um começo.

Algumas feministas iniciaram reflexões sobre alguns construtos inquestionáveis dentro do próprio feminismo, como a noção de patriarcado, que quase se tornara “conceito universalizante”. A crítica dessas pesquisadoras salienta que a lei do patriarcado é uma estrutura repressiva e reguladora, porém é necessário, aí mesmo, cuidado avaliativo. “O recurso feminista a um passado imaginário tem de ser cauteloso, pois, ao desmascarar as afirmações auto-reificadoras do poder masculinista, deve-se evitar promover reificação politicamente problemática da experiência das mulheres” (BUTLER, 2010, p. 64).

Algumas estudiosas feministas se apropriaram da distinção natureza/cultura, da antropologia estruturalista, e supuseram que havia feminino associado à natureza e

masculino associado à cultura; assim como o sexo estaria associado também à natureza, enquanto o gênero estaria associado à cultura ou ao “fabricado”. Mas essa premissa carece de fundamentos, pois, se assim se admitir, o sexo viria antes da lei e não seria tão difícil entender a transformação/naturalização do sexo em gênero. A relação assimétrica entre cultura e natureza é hierarquizada, e situa a cultura como significante da natureza.

Foucault havia destacado como o discurso – na forma de lei, norma ou regra – forma e cria a realidade, fundando o poder e a hierarquia, assim como as ideias de superioridade e inferioridade. A sexualidade é, de acordo com o autor francês, também produtora dessa lei, norma ou regra e, ao contrário da hipótese repressiva amenizada pela revolução sexual, ele crê que houve uma explosão discursiva, uma incitação à multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo de exercício do poder. Foucault defende que a sexualidade é um dos nomes que se pode dar a um dispositivo histórico, que ele define como um agrupamento heterogêneo que abarca desde discursos (científicos, morais, filosóficos e religiosos), passando por organizações até decisões regulamentares. Do dito ao não-dito há elementos do tal dispositivo histórico. Por meio do poder há a fabricação de saberes como verdades e, para isso, são feitos os discursos. Observa-

se, portanto, que “o dispositivo [...] está sempre inscrito em um jogo de poder” (FOUCAULT, 1979, p. 139).

Ele caracteriza dois tipos de dispositivo: o da sexualidade e o da aliança, sendo que o primeiro só se instala no século XVIII e o segundo o antecedeu (este dispositivo tinha como principais características o matrimônio, relações de parentesco, transmissão de nomes e bens, estruturando-se a partir do permitido e do proibido). O filósofo francês diz que o dispositivo da sexualidade tem como base a economia dos corpos, que têm valor como objetos de saber e como elementos nas relações de poder, pois ao penetrar nos corpos o poder controla a população de forma cada vez mais generalizada. A expansão do dispositivo da sexualidade deu-se por dois eixos, o micro – individual – e o macro – social. No segundo eixo, as estratégias são dirigidas ao corpo social, e a que Foucault nomeia por bio-política da população. Ele não acredita em revolução do sexo, mas em luta anti-repressiva.

Dialogando com o pensamento foucaultiano, Butler considera que o recalque do desejo estimulado pela lei jurídica e repressora é uma chance para a consolidação e legitimação das estruturas jurídicas. O desejo, fabricado e proibido, é meio pelo qual o modelo jurídico exerce e consolida seu próprio poder (BUTLER, 2010). “O tabu do incesto é a lei jurídica que supostamente proíbe os desejos

incestuosos e constrói certas subjetividades com traços de gênero por meio do mecanismo da identificação compulsória” (p.114-15).

Butler afirma que não só o tabu proíbe e dita determinadas formas à sexualidade, mas produz também uma variedade de desejos e identidades substitutivas, que não são reprimidos, mas substituídos (2010, p. 114-15). Para ela, a teoria psicanalítica reconhece a função produtiva do tabu do incesto e é ele que cria o desejo sexual e identidades sexuais distintas.⁵ Com isso, Butler quis dizer que, na psicanálise, a bissexualidade e a homossexualidade são consideradas predisposições primárias, sendo a heterossexualidade construção que se baseia no recalçamento gradual da bissexualidade e da homossexualidade (p.116).

No último capítulo do primeiro volume de *A história da sexualidade*, Foucault adverte contra o uso da categoria de sexo como “unidade fictícia” e “princípio causal”, alegando que a categoria fictícia de sexo facilita a inversão das relações causais, de modo que o sexo passa a ser entendido como causa do desejo (FOUCAULT, 1980, p. 154).

Para ele, o corpo não é sexuado em qualquer sentido importante antes de sua determinação num discurso pelo qual ele é investido da ideia de sexo natural. O corpo só

5. Ver Butler, 2010, p. 115-116.

ganha significado no contexto das relações de poder. Para ele, o sexo fictício amplia e maquia as relações de poder, que são culpadas pela sua origem.

O que Foucault faz é uma crítica genealógica do sexo, e isso permitiu críticas às teorias psicanalíticas que consideram incompreensíveis as formas não legitimadas de sexualidade. Ele também critica, assim como Butler, as teorias que recorrem à ideia de sexualidade anterior à lei.

A noção de bizarro ou de exceção ainda parece muito atraente para fazer afirmações concernentes à vida sexual normal. Mas Butler percebe o “diferente” com uma nova perspectiva epistemológica, a saber: “[...] é o estranho, o incoerente, o que está ‘fora’ da lei, que nos dá uma maneira de compreender o mundo inquestionado da categorização sexual como um mundo construído, e que certamente poderia ser construído diferentemente” (BUTLER, 2010, p. 160-61).

Contudo, há outro lado a se observar sobre o “invertido”, o “diferente”. O estranho ou incoerente, como denomina Butler, é deslocado das categorias aceitas e acabam de alguma maneira perdendo o caráter de humanidade (Idem, p. 162).

A diferença de gênero é parte do que “humaniza” os(as) sujeitos(as) na cultura contemporânea, diz Butler (2010). E, de fato, geralmente são punidos os que não “desempe-

nham corretamente” o papel que lhe atribui o gênero, e são, de alguma forma, desumanizados.

Na verdade, a construção do gênero atua através de meios *excludentes*, de forma que o humano é não apenas produzido sobre e contra o inumano, mas através de um conjunto de exclusões, de apagamentos radicais, os quais, estritamente falando, recusam a possibilidade de articulação cultural. Portanto, não é suficiente afirmar que os sujeitos humanos são construídos, pois a construção do humano é uma operação diferencial que produz o mais e o menos “humano”, o inumano, o humanamente impensável. Esses locais excluídos vêm a limitar o “humano” com eu exterior constitutivo, e a assombrar aquelas fronteiras com a persistente possibilidade de sua perturbação e rearticulação (BUTLER, 2001, p. 161. Grifo da autora).

Essa é uma percepção ainda predominante nas sociedades hodiernas, apesar das sucessivas discussões e das campanhas de conscientização acerca de homossexuais, transgêneros, travestis, entre outros. No meio religioso, principalmente, ainda muito forte é a repulsa e reprovação ao comportamento desses sujeitos.

Desta forma, o que se expõe é a possibilidade de haver uma identidade cambiante, construída, desintegra-

da e recirculada no contexto das relações culturais. Hoje, percebem-se nitidamente pessoas que não podem ser classificadas simplesmente nas categorias homem/mulher. A questão é ir além das categorias de identidade e permitir novas maneiras de ver o corpo: vê-lo como construção social, desfazendo a “ficção” essencialista de ontologia natural incontestável.

O corpo é, neste caso, representado como passivo e anterior ao discurso. Trata-se de generalização suspeita, pois o corpo é também cultural e socialmente erigido.

A história se construiu com base nessa distinção de valores que “exigiu” a sujeição do corpo. De toda forma, a cultura surge como significante de um corpo que é inerte, pois o que lhe dá significado é imaterial⁶. Para que esse pensamento seja possível, é “preciso” que o valor corporal seja sublimado. “Na metáfora dessa ideia de valores culturais está a figura da história como instrumento implacável de escrita, e está o corpo como o meio que tem que ser destruído e transfigurado para que surja a ‘cultura’” (BUTLER, 2010, p. 187).

Para Mary Douglas (1976), o limite do corpo não é meramente material, já que ela defende a ideia de que a pele é

6. Ver Foucault (1977).

significada por tabus e transgressões. As fronteiras do corpo podem tornar-se fronteiras com o social.

Tal discussão leva à outra, o embate entre interno e externo, pois estaria o corpo limitado a uma região externalizada e à cultura – o que de imaterial que dê significado ao corpo – estaria limitada à região interna desse mesmo corpo. É a imagem de um espaço psíquico interno.

Atitudes, gestos, linguagem e desejo dão a impressão de substância interna, mas são produzidas na superfície do corpo através de ausências que são sugestivas, mas nunca revelam a origem da identidade como causa. Butler fala em performances, porque tal essência ou identidade que as atitudes, gestos, palavras e desejos pretendem proclamar são fabricadas pelo corpo e por meios discursivos.

Butler (2010) acresce que a verdade interna do gênero é uma fabricação, o gênero “verdadeiro” é uma fantasia inscrita na superfície dos corpos, e conclui dizendo que os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas são produzidos como verdades inquestionáveis baseados num discurso sobre a identidade estável e primária (p. 195). Os atos de gênero criam a ideia de gênero, e sem tais atos não haveria gênero algum, pois a essência de gênero não existe, não é um dado da realidade: “o gênero é uma construção que oculta normalmente sua gênese” (p. 199).

A manutenção do gênero requer *performance* repetida. Não se trata, porém e apenas, de repetição, há uma nova experiência no conjunto dos significados já estabelecidos. “Embora existam corpos individuais que encenam essas significações estilizando-se em formas do gênero, essa ‘ação’ é uma ação política” (2010, p. 200). São atos com extensões temporais e, apesar de manifestarem-se em corpos individuais, são coletivas, são consolidadoras dos sujeitos. A *performance* é realizada com o objetivo de manter o gênero em sua estrutura binária, diz a autora.

Em resumo, o gênero não é uma identidade estável, é uma identidade constituída no tempo e instituída através de uma “repetição estilizada de atos”. O efeito de gênero é produzido pela estilização do corpo, e é entendido como a forma pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de tipos distintos estabelecem a ilusão de um eu permanente marcado pelo gênero. Mas o gênero nunca pode ser completamente internalizado, as normas de gênero são impossíveis de se incorporar completamente, por serem fantasísticas, segundo Butler (2010, p. 201).

Ora, se não há identidade preexistente, se não existem gêneros verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, originais ou cópias, então as ideias de sexo essencial, masculinidade ou feminilidade permanentes também não têm fundamento. Elas são constituídas através de investimen-

tos simbólicos que ocultam, precisamente, o seu caráter performativo.

Devemos acrescentar que, apesar da forte aura relativista presente nas teorias que promovem a desconstrução do gênero, este, assim como qualquer outro conceito, é uma categoria organizadora do social, é uma “fantasia real”. O “fantástico” de Butler não deve, nessa perspectiva, ser tomado como irreal, mas como “invenção” político-cultural de alguma coisa com efeitos fortes de realidade. Por isso, a perspectiva filosófica pós-estruturalista é proveitosa no plano teórico, contudo, no plano prático-sociológico, vemos que os “dualismos” têm grande força e, neste sentido, o discurso essencializador continua engendrando as relações sociais com seus dispositivos da sexualidade.

O eixo das análises clássicas tem sido o da transformação do sexo em gênero – com o triunfo da segunda categoria – mas hoje se retoma o sexo como desejo, libido e relação com o outro no processo de autoconstrução do sujeito, o que discutiremos no tópico seguinte.

O Retorno do Sexo e do Corpo: a sexualidade como construção de si

As ideias de Alain Touraine (2007), que expõem críticas ao feminismo, são pertinentes ao nosso estudo. A versão de Touraine sobre as intelectuais feministas é que a maior parte delas propõe uma sociedade unissex, com a qual ele não concorda. Critica o feminismo também por insistir na posição de mulher-vítima.

Dialogando com a metodologia deste autor, trazemos mulheres na condição de atrizes de suas vidas – sem negar suas exigências de libertação –, atentando para suas palavras e atos, de maneira a perceber os movimentos que demonstram mudança cultural.

Essa mudança cultural de que fala Touraine remete à mulher moderna, que trabalha, estuda, proporciona o sustento dos filhos (com ajuda ou não do pai), tem relacionamentos amorosos, enfim, vive de acordo com suas necessidades e desejos:

É necessário desde já reconhecer que as mulheres, que constantemente foram consideradas submissas aos desejos, às regras ou às funções impostas por outros, são capazes de agir a fim de responder às

suas exigências interiores e pessoais, e não somente responder às sujeições exteriores (2007, p. 31).

Este trecho corresponde ao que percebemos na vida das mulheres de hoje, o que joga luz sobre o nosso campo de pesquisa. Não que as mulheres-sujeito às quais Touraine se reporta tenham se libertado totalmente das imposições sociais de que tanto reclamaram – e ainda reclamam – as feministas mais radicais, mas existe outro lado que precisa ser levado em consideração. Touraine expressa a dupla influência de submissão e autonomia com a ideia de dualidade do “eu”:

É preciso apoderar-se desta dualidade do “eu”, que é ao mesmo tempo determinado pela sociedade e pela ordem que ela mesma impõe, e que é portador de uma demanda de liberdade e de uma capacidade de construir a sociedade e as próprias relações sociais, ao invés de ser determinado por elas (TOURAINÉ, 2007, p. 35).

É certo que as mulheres ainda estão “presas” ao mundo feminino, tal como ele foi engendrado e mantido pela sociedade para formar um gênero que submeteu as mulheres ao interesse superior da binaridade homem-mulher e consequentemente da heterossexualidade (TOURAINÉ,

2007). No entanto, há outro “eu” que corresponde às reivindicações femininas, ligadas ou não ao movimento de mulheres, solicitações diárias de igualdade de direitos, que podem ser percebidas, por exemplo, pela entrada de mulheres em áreas profissionais antes restritas só a homens. Desta forma, Touraine situa a mulher como sujeito em evidência: “É esta afirmação do indivíduo como ser de direito que constitui o fundamento da ação criativa e libertadora. O indivíduo torna-se seu próprio fundamento e encontra sua legitimidade em sua vontade de ser alguém que possui direitos” (2007, p. 35). À página 183, expõe seu conceito de sujeito: “O sujeito é a afirmação do direito de indivíduo poder afirmar sua liberdade e sua responsabilidade”. E explica, na página 39, que

O sujeito, presente numa mulher ou em outra categoria, é uma defesa contra a invasão da experiência vivida por todas as formas de poder, entre as quais exerce uma função sempre mais crescente a manipulação das imagens e de todas as representações. As representações da mulher reprodutora, repouso do guerreiro, educadora de crianças e agente publicitária pela exposição de seu corpo destroem ativamente a consciência que a mulher tem dela mesma como criadora de si, a tal ponto que é difícil perceber nestas imagens de mulher a afirmação da vontade de libertação.

Uma das palavras-chave que define o pensamento deste autor é a “construção de si”, um processo feminino peculiar que rompe – não de forma abrupta, porém – com a representatividade feminina exposta na citação acima, dialogando, questionando e criticando a ideia-imagem de mulher inferiorizada. Para ele,

As mulheres querem agir como *sujeitos*, se consideram como tal e de uma forma tão nítida que, em nossa sociedade, elas são a categoria que mais explicitamente carrega a ideia de sujeito e a mudança de orientação na condução das ciências sociais que esta ideia provoca (2007, p. 44. Grifos do autor).

Touraine defende a ideia de que o “sujeito” – como categoria – na contemporaneidade tende a desaparecer porque “ele é jogado num universo sem fronteiras, onde os sinais, as linguagens e o estímulo ou a ameaça o cercam de todos os lados” (p. 55). Sobre a modernidade, período em que essa descrição do sujeito melhor se enquadra, ele afirma ainda que:

Nada é mais fácil para um indivíduo ou grupo do que fragmentar-se, perder todo o controle de si como unidade de referência, e até mesmo desviar-se da consciência de si que é experimentada como

uma pesada corrente a ser arrastada e da qual busca livrar-se, já que ela impede de correr na direção daquilo que atrai (TOURAINÉ, 2007, p. 55).

O autor alerta para uma crise na nossa própria individualidade, contrária ao momento que passamos diante do começo da industrialização e da urbanização de massa, quando fomos atingidos pela “anomia” apontada por Durkheim, que deixou nosso meio social em crise. Hoje, a nossa subjetividade é que está em crise. Assim,

A esta destruição da organização e das instituições corresponde uma crise vinda de baixo, da ruptura dos laços sociais, da insegurança, das dúvidas sobre as funções da família, da escola e até mesmo do trabalho. As classes sociais se fragmentam: os bairros são entregues à violência de alguns; os fracassos de todos os matizes multiplicam-se e as personalidades sobre-carregadas mergulham em suas responsabilidades e geralmente sucumbem (TOURAINÉ, 2007, p. 157).

Há enorme cerceamento da ordem social. Há pressão e exigência muito grande da sociedade que consome os sujeitos, dificultando o acesso aos desejos e ao que Touraine chama de “forças vitais”. Para as mulheres, a dificuldade é ainda maior, já que sua libido é transformada em função

social da reprodução. Mas surge um “eu”, um sujeito pessoal que se constrói a partir das forças que parecem conspirar e reduzi-lo à impotência.

Neste mundo fragmentado, onde o indivíduo se esfacela, ocorre contra movimento, em que personagens femininas se destacam. O que acontece é que as mulheres tendem fortemente a não mais se aperceber em relação aos homens, e não mais se definir em relação às funções sociais ou psicológicas que lhes estariam reservadas (TOURAINÉ, 2007). Mas isto não significa que tudo está resolvido; as mulheres ainda vivem numa sociedade desigual na qual, principalmente, o acesso às funções de representação política continua sendo extremamente difícil.

Nessa sociedade desigual, prevalece a imagem negativa da mulher, o que interfere bastante nas suas relações, o que lhe traz inúmeras desvantagens: “É seguramente necessário reconhecer que as conquistas das mulheres, em termos econômicos e profissionais, foram muito limitadas e até mesmo decepcionantes” (2007, p. 89).

A primeira década do século XXI ainda foi marcada por restrições em todas as ordens de liberdade, particularmente a sexual. Touraine (2007) salienta, contudo, que apesar de as mulheres terem sido privadas, durante muito tempo, de sua subjetividade, bem como serem definidas por funções e papéis construídos por homens, elas veem tratando de

construir referências de si próprias, passagem para o que ele chama de uma “individualidade responsável”. Essa subjetividade feminina particular apoia-se, segundo o autor, na inversão da “condição feminina”, apoiando-se na experiência do corpo, principalmente através da sexualidade, que permite que elas entrem em sua subjetividade, já que antes eram definidas de fora e pelos outros (p. 157-58).

A sexualidade, a que o autor se refere, constrói-se a partir do sexo, através da relação com o outro, mas partindo da relação consigo mesmo:

O desejo sexual é uma relação direta, relativamente pouco determinada socialmente, mas muito mais pelo conteúdo dos *feelings*, dos quais fala Nancy Chodorov, entre um indivíduo e as pulsões experimentadas como outras tantas necessidades. A libido, impessoal nela mesma, torna-se desejo individual antes mesmo de ser, de maneira mais complexa, desejo do outro (TOURAINÉ, 2007, p. 61).

Touraine enfatiza a dualidade sexo/sexualidade, ao invés de sexo/gênero e diz que a sexualidade é, antes de qualquer coisa, particular a cada um, antes mesmo de ser dividida com outra pessoa. “A sexualidade é inteiramente desejo, relação com o outro e construção de si. Ela cria uma identidade e principalmente uma vontade de construir a

unidade sempre ameaçada entre o erotismo e a fecundidade” (2007, p. 130).

As mulheres sofrem uma nova e curiosa dominação, desta vez ocasionada pelo individualismo, contrariando as vantagens apontadas acima. O individualismo que facilita a dominação é o mesmo, porém, que proporciona às mulheres maior alvedrio. Assim, paradoxalmente, o individualismo fortalece o movimento das mulheres à medida que proporciona a construção de uma experiência particular, e que, por sua vez, assinala os aspectos da experiência vivida em inter-relações, contribuindo para a construção do sujeito. “As mulheres, mais do que os homens, passam por este individualismo através dos cuidados com o corpo, pela escolha das roupas, etc., para construir uma ‘personalidade’ singular, para inventar-se uma imagem delas mesmas” (TOURAINÉ, 2007, p. 49-50).

O sujeito em geral, e o sujeito-mulher em particular, luta contra uma dominação que quer destruí-lo. E a mulher-sujeito não é uma deusa ou uma estátua, mas um ser humano que cria (dificilmente) as relações entre seus papéis sociais, dos quais ela não pode se desfazer, que gera sua experiência biológica inseparável da relação com as crianças, que gera suas relações com um ser amado, do mesmo sexo ou não e, enfim, que gera a relação para consigo mesma – re-

conhecimento (*recognition*) de si que está no centro da construção de si (2007, p. 51. Grifos do autor).

Em nossos dias, nota-se que as mulheres estão voltadas mais para elas mesmas. E se fazem isso é porque querem se afirmar como sujeitos livres e responsáveis e não como produtos do poder masculino, daí resistem “ativamente a todas as formas de fragmentação ou de dissolução da personalidade” (2007, p. 55-6).

As pesquisas de Touraine apontam que a construção de si opera antes de qualquer coisa pela sexualidade, e mais amplamente pelo corpo.

A construção de si é construção de uma sexualidade a partir de uma experiência com o corpo, na qual o sexo ou o desejo sexual é um de seus aspectos principais [...]. O desejo sexual – a libido –, que é impessoal segundo Freud, através das relações com outros parceiros, transforma-se em relação consigo, em tomada de consciência de si como ser que acima de tudo busca perceber-se e sentir-se como ser desejoso, em dizendo claramente que o mais importante não é a presença do desejo mas a relação consigo mesmo, que acontece através do desejo transformado em construção de si, mediado pela relação amorosa com o outro ou com os outros. A importância central da sexualidade para a mulher não provém

de sua base social, já que, nos diferentes domínios da vida social, a mulher geralmente encontra-se em uma situação de inferioridade. O apelo ao “sexo” é, ele mesmo, libertador. Ainda que a construção social da sexualidade reproduza as desigualdades e as discriminações adquiridas, a construção pessoal do indivíduo apoia-se na atividade sexual a mais dissociável possível. Daí a importância extrema do corpo como espaço de relação a si e de construção de si (TOURAINÉ, 2007, p. 56-7).

De acordo com o autor, várias foram as pesquisas que concluíram erroneamente acerca da autonomia do sexo, aplicando a lei do modelo social e cultural que predominariam, de acordo com esses estudos, diante de todos os comportamentos humanos. Mas essas conclusões foram questionadas em função da constatação da não dominação total, pois o ser humano é capaz de agir e não é somente influenciado pelo exterior.

A sexualidade não é, por consequência, um dado biológico e menos ainda uma construção social imposta pelo poder varonil. Ela é a transformação dos desejos sexuais em construção de si, já que a sexualidade transforma um dado não social em afirmação de uma liberdade criativa – esta também não social. A sexualidade reordena os impulsos sexuais para que

eles iluminem a experiência humana e contribuam na criação do ator, que age sobre ele mesmo ao invés de ser determinado pelo meio ambiente. Torno a insistir nisso: o nível mais elevado da construção de si pela sexualidade não é a relação com o outro, ainda que este tema sempre tenha tido papel criador imenso, pois o sujeito vai se construindo por permanente retorno a si, que não é nem egoísmo nem gozo solitário, mas a afirmação de si como ser de desejo e o reconhecimento do outro como criação de sua própria liberdade (TOURAINÉ, 2007, p. 63).

Queremos, aqui, chamar a atenção para a nova relação das mulheres com seu corpo, em particular, sua experiência com a sexualidade. É necessário, conseqüentemente, ver nos cuidados com o corpo não um controle em que se exerce dominação externa sobre as mulheres, mas, ao contrário, como técnica de construção da sexualidade, que une o corpo e o espírito, o desejo, a busca do outro e a relação consigo mesma. É o homem que, neste domínio, como em tantos outros, permanece prisioneiro da imagem instrumental dele mesmo, aquela que não lhe deixa outro meio de alcançar a própria autoestima a não ser pelo cumprimento de seus deveres, em particular profissionais, que lhe propõe ou lhe impõe a sociedade (TOURAINÉ, 2007, p. 131).

O autor reconhece a relevância do movimento feminista que permitiu a aparição de forte “consciência de si” entre as mulheres. No período pós-feminista, a ação coletiva organizada não é mais visível e difunde-se a ideia de que a mulher é dominada, manipulada, privada da palavra, da própria imagem e reduzida à criação do poder masculino. Touraine (2007) discorda disso, e acredita que em nenhum outro momento da história a teoria da dominação tenha chegado a conclusões tão extremas, a ponto de reduzir a consciência feminina à falsa consciência. A partir da pesquisa que realizou no começo do século XXI, o autor testemunha mudança de posição e de estatuto das mulheres na sociedade, “mas igualmente a invenção de uma sociedade de mulheres na qual os homens estão em posição relativamente enfraquecida e diante da qual manifestam certa ansiedade” (p. 86). Na sociedade a que se refere, as mulheres vão deixando de ser simples consumidoras e passam à função de “produtoras de uma organização social, de representações culturais, de ideologias” (p.86).

Essas mulheres têm imagem positiva delas mesmas, e seu objetivo é o desenvolvimento pessoal, e se esforçam para transformar diariamente suas vidas privadas, as relações com seus corpos, na construção de sua sexualidade. É assim que elas se constroem como mulheres. Ao enfatizar o caráter cultural do “mundo das mulheres”, Touraine alega

que a geração que ele nomeou de pós-feminista – de acordo com seu estudo na França – tem atitudes anti-políticas. Tal postura contraria a postura anterior do movimento feminista, que atuava principalmente através de movimentos, reivindicações e ações coletivas. Agora o posicionamento é mais individualizado. As mulheres estão, segundo Touraine, menos combativas. Havia, antes, uma ideologia política, hoje “elas dão grande importância aos problemas culturais, aqueles que mexem com a vida pessoal, com as relações interpessoais, com as normas morais, com as representações da vida, com o amor e a morte” (2007, p. 115). De acordo com o autor, eis a definição do pós-feminismo: “O pós-feminismo, já o dissemos, não é um movimento social, mas um movimento de reconstrução cultural que visa superar os conflitos e as polarizações que emprestaram sua força principal ao modelo europeu de modernização” (p. 117).

Não que a geração atual – pós-feminista – reflita nem melhor, nem mais do que as gerações anteriores sobre a “questão das mulheres”, mas ela transforma a reflexão de lutas e de libertação em experiência de consciência e de criação de si, o que é completamente diferente. Assim, para as mulheres “[...] as experiências da vida privada são mais importantes” (p. 111). As mulheres dão prioridade às relações com o corpo, com a sexualidade e com a família, antes que para o trabalho e o emprego (cuja importância não é

negada). Ao contrário do que se poderia pensar, isso não leva, necessariamente, à inviabilização da ação coletiva, mas lhe atribui outras características, menos centrada na transformação das instituições sociais do que na relação de cada qual consigo mesmo (TOURAINÉ, 2007, p. 159).

Somado às tendências pós-feministas, está a ideia de que a mulher é um ser menos social do que o homem. Homens e mulheres não fazem parte de categorias homogêneas, pois, para o autor, a mulher está menos definida pelas funções sociais do que o homem (2007, p. 62), o que, possivelmente, cria condições diferentes de se posicionar frente ao mundo. Por consequência, não é na ordem das relações sociais que a ação das mulheres encontra sua significação mais elevada, mas na transformação da cultura, e afirma que se vive atualmente a passagem de um modo social para um modo cultural de constituição de nossa existência. Exemplificando, homens e mulheres têm representações diferentes de vida pública; aqueles separam a vida privada da vida pública, enquanto estas as unem, “ao preço de uma forte desconfiança e às vezes até mesmo de verdadeira hostilidade em relação à vida política” (TOURAINÉ, 2007, p. 84). Neste sentido, para o autor, as mulheres estão engajadas numa tentativa de transformação cultural, com o objetivo de eliminar as polarizações e dualismos, rejeitando todas as oposições binárias (homem/mulher, ativo/

passivo, racional/emocional) terminando, assim, com as hierarquias (p. 131-32). Em suma, eis como o autor define o mundo das mulheres:

[...] diferente do mundo dos homens, não porque as mulheres teriam atributos positivos que os homens não têm ou porque estariam isentas dos efeitos perniciosos dos homens; mas porque sabem e dizem que seu mundo é orientado para a criação de si através de uma recomposição do mundo, enquanto os homens conquistaram o mundo ao preço de um esfacelamento que tanto dilacerou a eles próprios quanto aos que estavam ao seu redor (TOURAINÉ, 2007, p. 121).

Creemos que o autor faz inúmeras observações pertinentes, mas ao evocar a mudança cultural dirigida pelas mulheres, propondo eliminar os dualismos, oposições binárias e hierarquias, está se arriscando no terreno das especulações. Compreendemos que ele deseja acentuar o caráter positivo da análise sobre as mulheres, tratando de maneira diferenciada os estudos realizados sobre o tema até hoje, que acentuaram o peso das estruturas traduzido em opressão e desigualdades que recaem sobre elas. Sua proposta, diferentemente das vertentes estruturalistas (e mesmo de alguns aspectos do pós-estruturalismo) está fundamentada

te arraigada nos postulados da sociologia da ação, ou sociologia dinâmica, na qual o papel do ator é fundamental.

As ideias de Touraine não convergem para uma feminização da sociedade. Ele pensa que a busca das pós-feministas é a igualdade de direitos, e diz que isso afirma a diferença de gênero. Acredita que há provas – como a diferença nos cuidados com o corpo – de que a diferença de gêneros existe, persiste e dá mostras de que se manterá.

Nossa sociedade, em que se percebem transformações sociais e culturais conduzidas pelas mulheres, duas delas têm importância crucial:

A primeira é que as categorias que descrevem os atores agora são mais importantes do que as categorias que descrevem as situações. A segunda é que a obrigação de escolher uma das soluções opostas foi substituída pelo desejo de combinar o melhor possível diversas soluções (TOURAINÉ, 2007, p. 163).

Touraine atribui ao movimento de mulheres e à geração pós-feminista papel determinante na reelaboração da reflexão sobre o sujeito. Ele se refere à ideia de sujeito como lugar central que ocupou no passado. A proposta é dar maior ênfase ao ator social e reduzir a ênfase na coletividade, o que o leva a desprezar a condição das mulheres

e a priorizar a sua capacidade de ação auto-criativa “que se transforma na principal razão de ser de todos os indivíduos, homens ou mulheres” (2007, p. 181).

Combinada à modernização crescente e às demais características da modernidade aqui pinceladas, a emancipação aos moldes ocidentais é uma força colocada a serviço da mulher no sentido de um sujeito em formação.

Não que o mundo das mulheres descrito por Touraine esteja assim, tão explicitamente claro como exposto. Para tal, são necessárias determinadas condições, como o próprio autor declara:

O desejo da criação de si não funciona sem uma liberdade do corpo e da sexualidade e, ao mesmo tempo, sem a concretização de projetos profissionais novos e uma concepção diferente das relações com os outros. No nível da vida privada, esta combinação do enfraquecimento das barreiras antigas, da realização dos desejos pessoais e da influência da mídia determina em seu mais alto nível o que se deve denominar de costumes (2007, p. 170).

Assim, de acordo com o que foi aqui disposto, percebem-se mudanças importantes. Talvez não com as proporções expostas por Touraine, mas que seguem esse caminho. As mulheres estão cada vez mais conscientes de sua importân-

cia na sociedade, voltam-se cada vez mais para elas mesmas, para seus corpos e sua sexualidade, veem o mundo de forma peculiar, com um olhar voltado para o mundo privado, para si e para a família – na sua nova roupagem. É este mundo que temos presenciado no dia a dia dos terreiros, mulheres autônomas, sujeito que reivindica seus direitos diariamente, envolvem-se na política – embora a pesquisa de Touraine aponte falta de interesse feminino por essa temática – e batalham diariamente pela melhoria de suas vidas e dos que estão no seu entorno.

○ “Mundo das Mulheres” Africanas e Afro-brasileiras

Concentramos as atenções no universo feminino pela superioridade numérica nos terreiros (LANDES, 1967⁷; BARBARA, 2002) e pela notória “autoridade” nesses espaços onde elas fazem seus trabalhos e alcançam elevados graus na hierarquia religiosa (VERGER, 1986; WOORTMANN, 1987; ABIODUN, 1989; BERNARDO, 1986). Diferença importante, pois “em todas as sociedades conhecidas é o homem que detém o poder religioso. É ele quem faz a

7. LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. São Paulo: Editora Brasiliense.

mediação entre os ‘outros’ e os deuses. Em outras palavras, somente alguns homens, de uma determinada sociedade, têm o poder de conversar e ouvir as vozes divinas” (BERNARDO, 2005, p. 1).

De alguma forma, essa característica está ligada ao modo de vida e à cultura das africanas que vieram para o Brasil. Apesar de, na África, os homens deterem o poder religioso (BERNARDO, 2005), as mulheres, especialmente entre os iorubas, eram grandes negociantes e no mercado elas eram maioria. Veremos o que isso tem a ver com o poder feminino na religião.

Entre as mulheres iorubas, há o costume das jovens se separarem “prematuramente” de suas famílias. Bem cedo, elas deixam seus lares para irem comercializar produtos em mercados distantes. Quando idosas, continuam a tradição, enviando suas filhas para as feiras importantes. Quanto a elas, ficam próximas de suas casas com seus tabuleiros ou abrem pequenas vendas. Bernardo (2005) diz que essas trocas comerciais realizadas nas feiras tanto podem ser para subsistência, quanto para acumulação. Neste último caso, a mulher não trabalha para o seu cônjuge, ela compra a colheita do marido, a revende na feira e fica com o lucro. Notamos que a mulher ioruba tem autonomia, pois deixa a família, compra a produção do marido, a revende e permanece com o lucro (2005, p. 2).

A autora ressalta ainda que a vivência dessas mulheres nesses espaços ultrapassa os aspectos até aqui descritos.

Mas a sua importância parece ser mais abrangente à medida que se visualiza a feira não somente como a complementaridade econômica, ela é o *locus* privilegiado de outras trocas além de bens materiais. Nas feiras trocam-se também bens simbólicos: notícias, moda, receitas, música, danças. Estreitam-se relações sociais (2005, p. 2).

O papel da mulher ioruba vai além da atuação nas atividades econômicas. Ela medeia não só bens econômicos, mas também bens simbólicos. O lugar social ocupado por essa mulher lhe confere um poder fundamental para a sociedade africana.

A família ioruba é polígama, mas ao contrário do que estamos acostumados a pensar – na desvalorização feminina pelo casamento do marido com várias mulheres, o que não queremos aqui de forma alguma contestar –, existe outro lado que é bastante benéfico para as mulheres nesse sistema. Na família poligínica, as mulheres são parcialmente integradas e esse fato lhes permite maior independência. Além do mais, a dominação masculina dilui-se entre as várias mulheres e elas usufruem de maior liberdade que a que se dá em uniões monogâmicas. A esse respeito, Verger diz que,

Na grande casa familiar do esposo, elas são aceitas como progenitoras dos filhos, destinadas a perpetuar a linhagem familiar do marido. Mas elas nunca aí são totalmente integradas, deixando-lhes esse fato uma certa independência. Após o casamento, elas continuam a praticar o culto de suas famílias de origem, embora seus filhos sejam consagrados ao deus do cônjuge (1986, p. 275).

Na região nagô-ioruba, na África, as mulheres viviam com seus respectivos filhos em casas conjugadas à grande casa do esposo. Mesmo tratando-se de patrilinearidade – já que Verger diz que os “filhos são consagrados ao deus do cônjuge” – a mulher, ao praticar o culto de sua família de origem, guarda certa autonomia – também nesse aspecto – em relação a seu marido.

O autor fala que na sociedade nagô-iorubana o homem podia casar com até quatro mulheres, mas, mesmo nessas circunstâncias, a mulher gozava de certa independência.

Estas mulheres podem circular livremente e fazer os mercados das cidades vizinhas ou relativamente afastadas. Como são geralmente boas comerciantes, tornam-se, em pouco tempo, mais ricas do que o respectivo marido e muitas vezes, amealham fortunas consideráveis. O que, no entanto, não dispensa

este da obrigação de assegurar a subsistência das suas mulheres e filhos (VERGER, 1992, p. 100).

Na região africana mencionada, constatam-se outras situações vividas pelas mulheres: “Na organização dos reinos fons e nagô-ioruba, as mulheres desempenharam papel ativo, eram elas que administravam o palácio real, assumindo os postos de comando mais importantes, além de fiscalizarem o funcionamento do Estado” (SILVEIRA, 2000, p. 88 apud BERNARDO, 2005, p. 3).

Bernardo (2005, p. 16) assinala, além disso, que entre os daomeanos, guerreiros terríveis, havia uma tropa feminina de elite que amedrontava de longe os inimigos. Afirmo, ainda, que também as mulheres bantas eram excelentes comerciantes, e as pertencentes às etnias fons e iorubas exerceram em seus respectivos reinos poder político muito destacado. E ele sugere que pode ter havido, em terras brasileiras, uma transformação, pois se no Brasil não houve condições do exercício do poder “real”, pode ele ter sido transferido para o plano do imaginário, através da religião.

No século XVIII, feiras⁸ e mercados iorubas afastados articulavam-se numa grande rede. Isso acontecia concomitantemente com o processo de urbanização das cidades. Nesse mesmo período surgiram duas associações femininas de extrema relevância: as sociedades Ialodê e a Gueledé.

A Ialodê era uma associação feminina cujo nome significa “senhora encarregada dos negócios públicos”. Sua dirigente [responsável pela direção da associação] tivera lugar no conselho supremo dos chefes urbanos e era considerada uma alta funcionária do Estado, responsável pelas questões femininas, representando, especialmente, os interesses das comerciantes. Enquanto a Ialodê se encarregava da troca de bens materiais, a sociedade Gueledé era uma associação mais próxima da troca de bens simbólicos. Sua visibilidade advinha dos rituais de propiciação à fecundidade, à fertilidade; aspectos importantes do poder especificamente feminino (BERNARDO, 2005, p. 04).

8. Vale destacar que, nas religiões afro-brasileiras, as feiras são tidas como territórios regidos pela orixá Iansã, orixá feminino, guerreira, esposa de Xangô e senhora das tempestades. Domina as feiras juntamente com o orixá Exu.

Interessante é atentar que as duas associações estão relacionadas às atividades das mulheres na feira como mediadoras de bens materiais e simbólicos.

O cargo de Ialodê no Brasil parece ter tido menor importância. Segundo Silveira (2000 apud BERNARDO, 2005), o termo foi ressignificado, e passou a ser usado como um título para mulheres importantes no candomblé.

Já a sociedade secreta de máscaras, a sociedade Gueledé, cultuava a ancestralidade feminina. Essa sociedade foi formada por escravas de descendência iorubana que vieram para o Brasil. Bernardo (2005) sugere um sincretismo entre a sociedade Gueledé e a devoção a Nossa Senhora da Boa Morte formada pela ala feminina da Irmandade dos Martírios, na década de 1820. Mas não houve continuidade dessa tradição, até onde se sabe. Sobre a sociedade Gueledé, na África, Barbara (2002, p. 26) destaca que

As celebrações *Gueledés* são muito importantes na sociedade ioruba por duas razões: a primeira refere-se ao sentido da preservação da humanidade, dependente que é do papel da mulher como mãe; já a segunda liga-se à maternidade como um poder especial que conecta as mulheres à feitiçaria, que é considerada própria do poder feminino, poder que pode ser usado para o bem e para o mal. Os ritos das máscaras destinam-se ao apaziguamento das “anti-

gas mães” e à conciliação das diferentes posições de interesse em prol da paz e da harmonia social.

As mulheres, em tal tradição, são percebidas com um poder impressionante de transformação e são chamadas *eleyé*, “donas do pássaro”. “Por meio desses poderes, as mulheres acreditam ter a possibilidade de se transformar em animais e, assim, ter acesso a coisas secretas” (BARBARA, 2002, p. 27). Augras nos diz que

[...] entre os iorubas, o poder feminino é sintetizado por um termo coletivo, *Awon Iyá wa*, “nossas mães”, que são particularmente homenageadas na ocasião do festival *Gèlèdè* realizado entre março e maio, antes do começo das chuvas. O objetivo do *Gèlèdè* é precisamente aplacar as terríveis mães ancestrais para que a fecundidade dos campos se possa processar (2000, p. 18).

A importância das mulheres, na visão *Gèlèdè*, está associada à procriação e à maternidade. Na ontologia ioruba, existe valorização da continuação da vida – não só humana, mas também vegetal, no que se refere às plantações –, a corrente que liga os seres humanos a seus antepassados e a seus filhos.

As iabás (orixás femininos) possuem características fortes associadas à fecundidade, e ela é imprescindível, inclusive simbolicamente, pois é a fecundidade que mantém a vida e a tradição (tão importante nessas religiões), lhe dando sequência e continuidade.

No Brasil, esses hábitos e costumes não foram suprimidos; aqui, é possível encontrar paralelos entre o mundo das mulheres africanas e o mundo das escravas e suas descendentes. Bernardo (2005) fala das “negras ganhadeiras” brasileiras. São as “feirantes” que lembram bastante as mulheres africanas que comercializavam em feiras e mercados africanos, sobre as quais nos referimos. Essa autora menciona um trecho da biografia de Adelina, a charuteira. É uma história que ocorreu em São Luís, no Maranhão do século XIX. Adelina era filha de uma escrava conhecida como Boca da Noite e de um rico senhor. Eis um trecho de sua história:

Era ainda adolescente quando seu pai e senhor sofreu um revés financeiro, empobreceu e passou a fabricar charutos. Adelina era encarregada das vendas e, duas vezes ao dia, ia para a cidade entregando tabuleiros de charutos de botequim em botequim e vendendo avulso para os transeuntes. Em sua peregrinação por São Luís, procurava parar sempre no Largo do Carmo, onde estudantes do Liceu eram os seus fregueses. Lá teve a oportunidade de assistir a

numerosos comícios abolicionistas promovidos pelos estudantes nas escadarias da escola. Apaixonou-se pela causa e passou a frequentar as manifestações e passeatas em prol da abolição da escravidão (SCHUMAKER, 2000, p. 23).

Assim como Adelina, inúmeras outras “ganhadeiras” ou forras anônimas continuaram vendendo seus produtos, especialmente gêneros de primeira necessidade para a população pobre da cidade.

Aqui no Brasil esse comportamento modificou e interferiu no processo escravista e pós-escravista, pois as escravas conseguiram se alforriar com mais facilidade que os homens. Isso porque elas eram ótimas comerciantes e costumavam vender alimentos, conseguindo dessa maneira o sustento financeiro para si e para seus filhos, sem mencionar a compra de suas cartas de alforria.

Outro fator em benefício das mulheres é que as alforrias eram dadas em maior número a elas, porque eram menos necessárias à produção sobre a qual o sistema escravista estava baseado. Cunha (1985) salienta que houve discriminações, vez que alforriavam-se bem mais mulheres do que homens.

Voltando a falar das “feirantes”, Moreira Soares (1996 apud BERNARDO, 2005) afirma que “[...] a escrava ganhadeira, devido ao sucesso que obtinha nas vendas, podia

acumular o excedente em relação à parte paga ao senhor e, assim, comprar a sua própria alforria” (p. 68). Bernardo (1986) afirma que elas chegavam a comprar a alforria de outros membros da família e a de seus companheiros. E depois da alforria, “as mulheres negras, tidas por exímias cozinheiras, quando não continuaram como empregadas domésticas na casa de seus antigos donos se estabeleceram vendendo, em seus tabuleiros, doces, acarajés, abarás e outras comidas da culinária africana feitas na hora, ali mesmo na rua” (SILVA, 1994, p. 52).

Figueiredo (1997 apud BERNARDO, 2005) confirma que no comércio destacava-se a presença feminina, através das mulheres chamadas de “negras de tabuleiro”. Um grupo de autores discute a importância das “negras de tabuleiro” em vários estados do país, entre eles Landes (1967) e Moreira Soares (1996).

Além do comportamento diferenciado em relação à independência econômica feminina entre africanos e seus descendentes, há outro fator que chama a atenção e que está relacionado a este primeiro. No Brasil, a família é monogâmica e, atrelado esse fato, a maior independência feminina, isso diferenciou a formação da família entre os descendentes de escravos.

Em nosso trabalho de conclusão de curso (2008) investigamos fatores do sistema escravista que reduziam as pos-

sibilidades de formação de famílias monogâmicas estáveis entre os escravos (WOORTMANN, 1987; BERNARDO, 1986). Entre os principais argumentos está o fato de que, nas primeiras décadas do século XVI, quando teve início a vinda de negros para o Brasil, os donos de escravos vendiam separadamente homens e mulheres, inclusive aqueles que eram cônjuges (DEGLER, 1971, p. 37 apud SEGATO, 2000, p. 80). Além disso, a maior parte da população escrava jamais se casou ou viveu maritalmente.

Antes de 1869 [...] a lei não dava proteção alguma à família escrava no Brasil [...] um vigoroso comércio interno com escravos desfez muitas famílias, seja com uniões legitimadas pela Igreja ou não. O comércio interno de escravos foi especialmente ativo depois de 1850, quando o tráfico externo estava fechado [...] (DEGLER, 1971, p. 37-8 apud SEGATO, 2000, p. 80).

Observa-se que não houve qualquer tipo de estímulo à formação de família entre os escravos e, diante disso, o comportamento entre esse grupo começa a se diferenciar do modelo familiar predominante na sociedade brasileira.

Além do mais, as crianças eram separadas de suas mães pelo tráfico, e ocorreram situações em que os donos venderam seus próprios filhos com mulheres escravas (DEGLER, 1971, p. 38 apud SEGATO, 2000, p. 80). Diante dessas con-

dições ficava impossível para a maior parte dos escravos ter uniões estáveis ou constituir família:

As relações entre mulheres e os homens de raça negra [...] eram tensas e à escassez numérica das primeiras somaram-se outros inconvenientes. [...] os homens não podiam oferecer proteção ou qualquer outro benefício a suas possíveis mulheres; pelo contrário, muito provavelmente eles poderiam tornar-se seus dependentes e uma carga para elas. Assim, muitas mulheres negras rejeitaram casar-se ou tentar qualquer tipo de união com escravos ou seus descendentes (SEGATO, 2000, p. 82).

Já que não houve figura paterna da qual emergisse poder, estabilidade, proteção e segurança, este papel acabou sendo atribuído às mães, já que delas provinha o sustento da família – diferentemente da África.

Além disso, conforme Segato (2000, p. 83-4), depois de terminada a escravidão os homens foram condenados ao desemprego e até expulsos dos trabalhos que executaram por tanto tempo, para serem substituídos pelos imigrantes.

De fato, o poder e a autoridade que os homens tradicionalmente podiam exercer sobre suas mulheres e descendentes mesmo naquelas sociedades africanas onde elas têm mais acesso à independência econô-

mica e a posições de alto status, foram minados no Brasil pelas leis da escravidão. Estes homens, então, perderam qualquer tipo de controle sobre esposas e filhos e foram expulsos dos papéis sociais que sempre haviam desempenhado. Nenhuma identidade alternativa foi deixada ao seu alcance no que diz respeito às relações familiares [...] Com isto, um dos produtos sociais da escravidão foi, provavelmente, não só a mudança dos padrões de comportamento, mas, sobretudo, no que se refere às concepções do que homens e mulheres representam culturalmente e do que se espera que façam socialmente. Esta situação foi prolongada depois do fim da escravidão como consequência da marginalidade econômica a que ficaram condenados os homens de cor.

Em função disso, desenvolveu-se entre os ex-escravos e ex-escravas um tipo de poligamia disfarçada, já que a poliginia não era aceita e se dificultava a formação de família monogâmica dentro dos moldes predominantes. Maria Giacomini (1988) ratifica o que aqui vem sendo explanado ao afirmar que a expressão “família escrava” não aparece em nenhum momento nas fontes por ela pesquisadas, nem mesmo na legislação referente e nos projetos de lei sobre escravidão. Ela atesta que nos momentos em que se fizeram referências à relação entre escravos, eram utilizadas as expressões como filhos de escravos e mãe escrava.

Se resgatamos um pouco da história africana, foi pela troca entre passado e presente – mesmo não sendo esse movimento estático –, mas foram fluxos que ocorreram entre os africanos que ficaram em sua terra natal e os que para cá vieram, fazendo das religiões afro-brasileiras um campo religioso diferenciado, com características peculiares.

O campo religioso é um *locus* privilegiado para a reificação do gênero, ou para a produção e reprodução dos dispositivos da sexualidade por tratar de coisas que se dogmatizam; mas o campo religioso afro-brasileiro é uma exceção, pois a performance corporal predominante com sua gramática de intimidade e confusão entre o sagrado e o profano, mostra-se o tempo todo como um lugar de “práticas transgressoras”, do “invertido”, do “diferente”. É um território em que se observa com clareza a vivência de modelos alternativos de gênero. Vive-se a desconstrução e desnaturalização do gênero. Não é à toa que estas religiões são discriminadas, fazendo-nos entender melhor o alerta de Butler: por tratar do “invertido” [...] “esses locais excluídos vêm a limitar o “humano” com um eu exterior constitutivo, e a assombrar aquelas fronteiras com a persistente possibilidade de sua perturbação e rearticulação” (BUTLER, 2001, p. 161).

Os cultos afro-brasileiros demonstram, portanto, serem espaços nos quais se verificam formas diferenciadas de ver

o corpo, com seus modelos alternativos de gênero e maneiras diferenciadas de tratar a sexualidade, que demarcam positiva representatividade feminina, possibilitando às mulheres o acesso a cargos de poder. Além disso, vê-se, aí, liberdade, autonomia e liderança, características mais dificilmente percebidas em outras instâncias da sociedade no que diz respeito ao universo feminino.

Considerações finais

Os debates em torno da questão de gênero aqui apresentadas resultam na conclusão de que a construção da identidade é mutável. Discutimos particularmente a identidade cambiante feminina, tanto no sentido de uma teoria que se modifica (gênero/sexo, sexo/sexualidade), quanto de uma prática identitária que é diariamente construída.

Em termos teóricos, vimos inicialmente que surgiu um interesse em compreender e examinar a posição central ocupada pela figura masculina. Para tanto foi colocado no corpo, isto é, na biologia, a “culpa” pela naturalização do poder do macho sobre a fêmea.

Posteriormente, com o estudo das teóricas feministas, começou-se a investigar sobre os aspectos culturais que também são geradores de desigualdades. E assim a investigação tem continuidade, através de uma visão pós-estrutu-

ralista que critica de maneira radical o próprio conceito de gênero, analisado agora não mais a partir de uma visão corporal/biológica, mas atendo-se ao aspecto cultural como definidor dos gêneros masculino e feminino. A teoria queer também colabora com a investigação ao perceber que a definição de sexo é mais ampla que a de gênero.

A partir de então se compreende que a construção da identidade é constante. Além disso, nota-se que não adianta querer enquadrar as mulheres em categorias homogêneas porque as mulheres não são iguais e nem tem os mesmos interesses. Necessário se faz avaliar o contexto histórico-cultural antes de querer categorizar todas as mulheres dentro de um único conceito genérico.

A teoria de Touraine é mencionada para destacar a referida variação que depende do contexto e perspectiva apresentados. O aspecto abordado pelo autor evidencia o lado inverso da teoria predominante de gênero/sexo (que coloca a mulher num papel de vítima), ressaltando o lado positivo da discussão. Este autor problematiza a experiência do corpo pela mulher na modernidade, mais especificamente sua sexualidade, como colaboradora de acesso das mulheres a sua subjetividade, subjetividade esta que foi, até então, definida de fora e pelos outros. Trata-se da relação das mulheres com seu corpo, sua sexualidade, como um processo positivo de construção de si.

É relevante observar que as teorias geralmente buscam categorizar, muitas vezes forçando o enquadramento da realidade em conceitos. Contudo, tal realidade é múltipla, complexa e instável, dificultando o “encaixe” dentro de enquadramentos categóricos. Exemplo disso pode ser percebido através das mudanças teóricas ocorridas ao longo do estudo de gênero/sexo. Outra ilustração, desta vez prática, é a distância percebida entre a teoria de alguns autores aqui apresentada e a realidade vivenciada pelas mulheres africanas retratada no texto. Mulheres guerreiras, grandes comerciantes e com altos cargos políticos que existiram na África e que influenciaram comportamento entre suas descendentes no Brasil. Podemos, portanto, verificar que a história das mulheres não foi construída apenas com base em papéis de silêncio e submissão. Ocorreu exatamente o contrário dentro do contexto histórico apresentado no período pós-escravista das mulheres africanas e afro-brasileiras. Esta história precisa ser contada e influenciará de maneira positiva nessa reconstrução por parte da identidade feminina e particularmente da mulher negra brasileira, colaborando, inclusive, na compreensão de sua atual conjuntura social.

Referências bibliográficas

ABIODUN, Rowland. Women in Yorùbá Religious Images. **African Languages and Cultures**, Nigeria, v. 2, n. 1, p. 1-18, 1989.

ALVES, Branca Moreira & PITANGUY, Jacqueline. **O que é feminismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-gira: transformações da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.). **Candomblé, Religião do corpo e da alma**: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BARBARA, Rosamaria. **A dança das aiabás**: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé. 2002. São Paulo: Doutorado em Sociologia/Universidade de São Paulo (Tese doutoral), 2002.

BASTOS, Ivana S. **A visão do feminino nas religiões afro-brasileiras**: uma breve análise acerca da posição de destaque da mulher em terreiros de candomblé e umbanda. João Pessoa: UFPB/BC, 2008. [Monografia de graduação]

BERNARDO, Teresinha. **A mulher no candomblé e na umbanda**. São Paulo: Mestrado em Ciências Sociais/ Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Dissertação), 1986.

_____. O candomblé e o poder feminino. **Revista de Estudos da Religião – REVER**, São Paulo, SP, n. 2, ano 5, 2005. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_bernardo.htm>. Acesso em: maio 2011.

BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo*. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001. p. 151-172.

_____. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros estrangeiros**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **História da sexualidade**. Rio de Janeiro: Graal, 1980. (Vol. I: A Vontade de Saber).

GIACOMINI, S. Maria. **Mulher escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1988.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. São Paulo: Editora Brasiliense, 1967.

SEGATO, Rita Laura. *Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Candomblé, religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

SHUMAKER, S. **Dicionário de mulheres do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994.

TOURAINÉ, Alain. **O mundo das mulheres**. Petrópolis: Vozes, 2007.

VERGER, Pierre. A contribuição especial das mulheres no candomblé. In: **Culturas africanas**. São Paulo: UNESCO, 1986.

_____. A contribuição especial das mulheres no candomblé. In: **Artigos**, Tomo 1. São Paulo: Corrupio, 1992.

WOORTMANN, Klaas. **A família das mulheres**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

A mulher e a moral sexual cristã

André Agra

O Ocidente assistiu, no decorrer dos últimos 20 séculos, à formação e solidificação do cristianismo como religião universal¹. A mensagem cristã, todavia, não se deteve às suas intenções proféticas e messiânicas, características do ideário das primeiras comunidades nazarenas. Engajado num projeto secular superou o estigma de *religio illicita* e de seita perseguida passou ao *status* de religião oficial do império romano.

Foi a partir dessa condição que o cristianismo terminou por extrapolar sua dimensão religiosa e expandir-se por toda a Europa, dentro de um processo de fortalecimento e inserção sistemática na história. E mais: seus sofisticados

1. O Cristianismo é também considerado, junto ao budismo e ao islamismo, «uma *religião historicamente fundada*, não apenas no sentido de ter início em um dado momento da história, mas também por sua origem poder ser remetida à ação de um fundador, o que a diferencia das religiões helenísticas, por exemplo. (GIOVANNI FILORANO, 2003, pp. 125).

sistemas teológico, doutrinário e filosófico, elaborados especialmente a partir do pensamento ecumênico de Paulo e da Igreja de Antioquia, e, posteriormente, consagrados em Bizâncio e Roma, permitiram-lhe fincar suas raízes no solo de onde nasceriam muitos dos atributos sociais, políticos, artísticos e intelectuais da vida ocidental.

Uma condição singularíssima, segundo a qual muitos dos conceitos morais, idealizados e amparados por uma leitura da vida determinista (no sentido de destituir o homem de sua liberdade de decidir, a despeito do livre arbítrio) e escatológica (por ameaçar com base em um julgamento final, a se realizar numa pós-vida), terminaria por influenciar toda uma constelação de valores e modelos comportamentais usados como referência por gerações sucessivas, em particular, no âmbito da moral sexual.

Uma trajetória nem sempre amigável, vale ressaltar. Incontáveis foram os embates contra as “heresias” e movimentos teológicos e intelectuais. Em particular, os Cismas Religiosos, o de Avignon e o Protestantismo. Adviriam, ainda, as invasões otomanas e a secularização e laicização² das

2. Cabe-nos, inicialmente, diferenciar *secularização* de *laicização*, pois enquanto o primeiro trataria, em geral, da diminuição do poder religioso dentro do Estado, o segundo diz respeito à neutralidade do Estado em relação à *religião*. Todavia, não seremos rigorosos em demasia no uso desses termos durante o desenvolvimento do texto.

sociedades. Condições, essas últimas, concebidas no ventre do Iluminismo, numa época de crise (existencial) para a Igreja Católica.

Todavia, todas essas fortes resistências históricas não impediriam a construção e sedimentação no imaginário ocidental de uma espécie de espectro moral, forjado à luz do pensamento de homens celibatários, cujo idealismo de ares platônicos tentaria a todo custo definir (ou impor), sob uma aura de pureza (inatingível), o modo de agir e se perceber não só dos cristãos, mas de toda a humanidade (uma espécie de cristocentrismo moral).

Para tanto, desde o início o cristianismo³ buscou a originalidade e a pureza (de valores) como meta às suas normas morais, uma espécie de pretensão ao ineditismo. Esse anseio quase neurótico por diferenciação tentou, a todo custo, distanciar-se de um politeísmo cultural e mítico muito forte que impregnava sua mensagem, como se buscasse negar ou esconder parte de sua genealogia.

Era uma tentativa de se firmar, como nos diria Drummond, em *A máquina do mundo*: “(...) sem emitir um som

3. Com SANTO INÁCIO DE ANTIOQUIA (m.110) apareceu pela primeira vez o neologismo *christianismos*, cristianismo, contraposto ao judaísmo (*Carta aos magnésios*). Para ele, cristianismo é sinônimo de catolicismo no sentido de comunidade de fiéis com seus ritos, suas doutrinas e seu caminho concreto de vida. (BOFF, 1994).

que fosse impuro (...)”. Uma ambição mais próxima ao mundo da idealização do que da realidade. Não esqueçamos que a sociedade romana era marcada por um intenso processo de absorção cultural e religiosa. Mitos⁴ e deuses se reuniam de forma, arriscaríamos dizer: *democrática*. Óbvio, à medida que esses não afrontassem o poder romano.

Curioso que entre os cristãos primevos havia a crença de que a morte e a ressurreição de Cristo eram sinais do iminente juízo final (Parusia), quando a imortalidade seria reconquistada. Nesse sentido, seriam dispensáveis as relações sexuais, pois não haveria mais necessidade de se perpetuar a espécie humana. Para a filósofa Marilena Chauí, seria esse um dos fundamentos antipatia à sexualidade⁵ presente no cristianismo primitivo⁶.

Difícil, ainda, negar a relação entre o cristianismo primitivo e a austeridade sexual dos estoicos, pois muito do que se pregava nas primeiras comunidades cristãs tinha origem na filosofia estoica, no mundo greco-romano.

4. Quando falamos em *mito* não adotamos a tendência da Era moderna de associá-lo à inverdade. Pelo contrário, adotamos o sentido durandiano, de vê-lo como um modo poético (imaginal) de expressar verdades profundas de um povo.

5. Notar-se que os conceitos de sexualidade e ato sexual estão aproximados, uma simplificação provisória.

6. (CHAUÍ, 1984, P.87)

Nesse mesmo viés, poderíamos citar a aversão ao sexo dos maniqueístas e dos gnósticos, duas correntes de pensamento que influenciaram o neoplatonismo, as quais inspiraram, sobremaneira, a doutrina moral dos Primeiros Padres, especialmente de seu grande pensador, Santo Agostinho. Por isso, é inadequado falar em “ineditismo” à toda prova, em termos de moral sexual cristã, como bem nos ensina Peter Brown⁷.

Mas esse “radicalismo moral” iria ser superado com o modo de vida proposto pelos monges do deserto (o monasticismo), e alimentaria um pessimismo para com a sexualidade de longevidade impressionante no Ocidente.

Por esse olhar, não é de todo surpreendente nos depararmos com “resquícios” ainda presentes na contemporaneidade à idealização das identidades culturais, em particular, relacionados à mulher. No fundo, uma tentativa de moldar sua imagem a partir de fatores *a priori*, como tais, determinados tão-somente segundo uma tradição, a judaico-cristã, sem considerar as sincronias e incorporações míticas de outras culturas.

Em suma: uma concepção exclusivista que leva majoritariamente em conta um substrato biológico-sexual criado a partir de um desenho divino com sua origem no Gênesis.

7. (BROWN, 1990, P.250).

Como se fosse possível descartar traços, mitologias e símbolos de outras culturas para impor seu modelo mítico de humanidade, com características “natas” e quase “imutáveis”.

Algo que não escapou à sagacidade de Simone de Beauvoir, em sua célebre frase: “não se nasce mulher, torna-se mulher⁸”, numa clara alusão à mulher mais como produto da civilização do que da natureza. E um sério contraponto à perspectiva analítica de se arguir condições pré-determinadas (*a priori*) para o ser humano, próxima ao sentido kantiano (e sua ilusão iluminista).

Notório que, de tão enraizada essa compreensão, podemos chamar de antropológica, quase “converteu” o ser ocidental, repleto de elementos culturais de diversos matizes, em um ser *in natura*, descrito numa espécie de catálogo eterno e imutável dos valores que o fundariam.

Uma percepção distorcida do modo de entendermos a complexidade do ser humano, enquanto ser moral, com implicações importantes à construção e à afirmação dos seus papéis sociais (e sexuais). Pior: sua legitimidade histórica,

8. (BEAUVOIR, 1962, p.494).

teológica e imagética baseava-se em uma ética sexual misógina⁹ e ontologicamente androcêntrica¹⁰.

A misoginia bem visualizada no pensamento dos Primeiros Padres (a Filosofia Patrística¹¹), especialmente, de seu maior pensador, Santo Agostinho. E mais tarde, no auge da escolástica com Tomás de Aquino (séc. XIII). E o androcentrismo, herdeiro de uma longa tradição patriarcal (Abraão/Moisés/São Pedro/e seus sucessores), mas também da cultura greco-romana. Uma espécie de *bacia cultural*, na linguagem duraniana, que fez, por exemplo, sua mãe primeva (Eva) a principal responsável pela queda da humanidade, num mito de fundo eminentemente patriar-

9. Misoginia é um movimento de aversão ao que é ligado ao feminino, incluindo-se o contato sexual com a mulher. Algumas teóricas feministas pensam que a sociedade patriarcal é construída nesse movimento de expurgar o que é feminino, e de expurgar as mulheres, torná-las alheias, abjetas. A misoginia é, por vezes, confundida com o machismo, mas enquanto que a primeira se baseia no ódio, o segundo fundamenta-se numa crença na inferioridade da mulher.

10. Androcentrismo (orig. grega) – nome comumente dado ao padrão pessoal de pensamento e de ação que assume características dos homens (sentido de gênero) que governam e servem de norma para toda a humanidade (JOHNSON, 1995, p.46).

11. É possível specular o início da patrística com as *Epístolas de São Paulo* e o *Evangelho de São João* e seu término no século VIII, quando teve início a Filosofia medieval. A patrística resultou do esforço de dois apóstolos (Paulo e João) e pelos primeiros Padres da Igreja para conciliar a nova religião –o cristianismo –com o pensamento filosófico dos gregos e romanos, condição necessária à conversão dos gentios.

cal, a despeito dos esforços louváveis da teologia feminista em amenizar essa faceta dos textos sagrados. E permitiu, ainda, a perseguição e morte na fogueira de mulheres consideradas “desviantes” (as feiticeiras).

Curioso que mesmo o iluminismo francês apresentou suas contradições com relação aos direitos das mulheres, o que redundou na valorização da família nuclear e burguesa, na qual se insere a questão de um modelo de “mulher assexuada” do século XIX¹². O que inevitavelmente nos leva à questão da culpa cristã. E, claro, do sacramento da confissão.

Talvez, por isso, na Era burguesa, se tenha consolidado a ideia de restringir boa parte das mulheres às paredes “sagradas do lar. Transformando-as num ser, nas palavras de Gilberto Freyre¹³, “artificialmente frágil”, (...) “numa boneca de aspecto lânguido e doentio”. E que, até a pouco, as estuprava e matava (por crimes contra a “honra masculina”) com certa aquiescência social e jurisprudencial. Só para citarmos alguns exemplos, de uma lista interminável de violências, física e simbólica, presentes nesse processo de inferiorização e fragilização pelo qual passaram as mulheres ao longo da história ocidental.

12. (CORBIN, 1991).

13. (FREYRE, 2006).

Em específico, ao falarmos da relação mulher/lar e homem/público, nos faz lembrar o grande poema épico do *Ramayana*, na melhor tradição védica indiana. Rama, ao afastar as mulheres (sacerdotisas) da vida pública (tomando-lhes o poder), as transforma em guardiãs do fogo sagrado do lar, espécie de trajeto mítico do matriarcalismo ao patriarcalismo. Uma “realidade” talvez com mais semelhanças conosco do que imaginemos.

Florestan Fernandes, em a *Organização social dos tupinambás*, fala-nos da necessidade que tinha o homem (o índio tupinambá) de uma mulher que “mantivesse aceso o fogo durante a noite”. Por outra vertente, um dos importantes movimentos do catolicismo, fundado por uma mulher, Chiara Lubich, “coincidentemente” tem o nome de *focolare* (fogo do lar).

Mas, deixemos as “coincidências” de lado, para retomarmos o fio de nossa discussão. Falamos do “vício” interpretativo de nossa sociedade em trazer para a “natureza” traços humanos, adquiridos (ou impostos) culturalmente. Um pensamento que não deixa de afetar igualmente a questão da sexualidade humana – um elemento intrínseco ao estudo da moral sexual.

Respeitando as proporções, era como se não conseguíssemos diferenciar o termo *sexo* (intercurso sexual) e erotismo (aproximando-o à definição de sexualidade). Pois, en-

quanto o primeiro estaria conectado a um legado natural, e, portanto, com possíveis semelhanças a qualquer espécie animal. O erotismo nos revelaria a humanidade de cada um, por isso, seria compreendido no domínio das experiências individuais, numa dimensão simbólica de discernimento além da *razão* ou de todo um “discurso erigido sob o primado do *logos*”¹⁴.

Quem sabe por isso, a psicanalista russa Lou Salomé chegaria a integrá-lo (o erotismo) diretamente no religioso, um pensamento do qual também nos parece compartilhar o filósofo Georges Bataille¹⁵. No fundo, concepções polêmicas à cultura ocidental, pelo menos aos olhares mais ortodoxos, mas perfeitamente admissível à cultura asiática, em especial no contexto do hinduísmo (no sentido de tratar sexo e erotismo como experiência mística).

Vejamos que a sexualidade, no contexto de uma leitura mais tradicional do Gênesis, quase se confunde com o ato da cópula, visão sacramentada e sacralizada no plano simbólico ocidental. Portanto, a sexualidade restrita a sua

14. (CONTADOR BORGES, 2008, P.85).

15. (BATAILLE, 2004, P.172).

natureza reprodutora (o “multiplicai-vos”) e com uma referência primordial: o casal edênico Adão-Eva¹⁶.

Associemos ainda a “dogmatização” da moral sexual, a partir de uma plataforma mítica, que corresponde a um esforço teológico desenvolvido para torná-la – na expressão de Mircea Eliade – uma *súmula pedagógica* para toda a Humanidade.

E notemos: pautada *in totum* numa visão literal e reducionista da narrativa genésica, cuja análise desconsideraria o universo simbólico inerente a esse mito fundante¹⁷ da civilização cristã. Pior, um reducionismo, em boa parte, responsável por uma doutrina defensora do enclausuramento da sexualidade e de profunda relação com o enrijecimento dos papéis sexuais, com prejuízos evidentes para o ser mulher.

Entretanto, malgrado discursos elaborados (amiúde), na intenção de simplificar o que não poderia ser simpli-

16. Mais à frente, trataremos das figurações de LILITH, personagem do Éden anterior à Eva e que teria sido a primeira companheira de Adão, segundo as grandes tradições orais judaicas.

17. Curioso observarmos que a noção de *mito* até o início do século XIX só era aplicada ao Velho Testamento. Com o filósofo e teólogo David F. Strauss, aplicou-se pela primeira vez o conceito de mito aos evangelhos. (*O Jesus histórico: um manual*). Para Strauss, segundo Gerd Theissen, Annette Merz, “a força do mito operando em todas as partes dos evangelhos em que as leis da natureza são invalidadas, as tradições se contradizem ou motivos difundidos na história das religiões, especialmente, do Antigo Testamento, são transferidos a Jesus.

ficado. A realidade vivida nas alcovas e nos meios sociais “mais profanos” (ou “menos sagrados”) conseguiria fragilizar (pelo menos teoricamente) os estereótipos consagrados em cada época.

E nesse cotejo infundável, entre o “ser” e o “dever ser”, a sexualidade humana – inundada por elementos de linguagem e de símbolos – ultrapassaria os limites *fisiológicos*. Limites, esses, abundantemente presentes nos ditames morais emitidos pelo *status quo dominus*. Especialmente, quando esses se apresentam sob a insígnia pretensiosa de serem “verdades absolutas”.

Ora, um organismo biológico (ex. um cromossomo XX) não garante, por si só, a feminilidade no sentido usualmente percebido, por mais que queira a “teologia” e suas aliadas. Pelo menos, é essa a acepção que as ciências investigativas da mente humana e dos comportamentos com relação ao meio onde se vive, em especial, a psicanálise, a psicologia, a sociologia e a antropologia, do século XIX em diante, desenvolveu (em geral) seu pensamento.

Isso não significa o nosso desconhecimento ou desvalorização (categórica) da influência de fatores de ordem biogênica e sexogênica (e de todo um processo de memória genética acumulada), em favor da construção social de gênero e no engendramento da sexualidade humana.

Em síntese, é bom desde agora esclarecermos: não nos parece minimamente razoável afastar a possibilidade de existência, no texto social, de componentes “dados” ou que foram estabelecidos dentro do processo evolutivo da espécie humana. Como, por exemplo: as “constantes antropológicas” ou *sensus communis* (de Maffesoli) ou as “condições arquetípicas” atinentes ao conceito de inconsciente coletivo, na linguagem de Jung. Elementos, esses, possivelmente, inseparáveis ao drama da vida humana; como o são alguns outros componentes filogenéticos.

Porém, na dialética entre o biológico e o sócio-cultural, ao nos valermos das palavras de Leonardo Boff¹⁸, estamos por ora enfocando o segundo, que são o conjunto de fatores (os socioculturais), e a crítica à supervalorização do primeiro (o “biológico”¹⁹), como elementos determinantes dos comportamentos e valores em torno dos quais se pauta a moral sexual.

Esse, inclusive, é um dos pressupostos fundamentais da discussão em tela. Pois, muito do que a sociedade e a religião arrogaram ao longo dos séculos como valores caracterizadores (natos) do *ser mulher*, são construções com fortes componentes culturais.

18. (BOFF, 2002, p.46).

19. Um “biológico” mais como queria o *patriarcalismo-religioso* do que condição da natureza.

Parece-nos ainda adequado trazer à baila (por nos situarmos na pós-modernidade²⁰) a crítica ao endeusamento da razão (o mito prometeico²¹) e seu vício de buscar verdades racionais inatacáveis. Grosso modo, ao estilo do sonho antigo das escolas positivistas de sacramentar a felicidade baseada na plena laicização da sociedade (“o projeto faustiano do iluminismo”). Tendo como consequência, o sepultamento paulatino da religião e de seus mitos.

20. (ircunscrevemos o início da pós-modernidade a partir da segunda metade da década de 60, não obstante reconhecermos os riscos de se estabelecer limites históricos dessa natureza. Para Armando Almeida, reconhece-se nessa época um “momento de ruptura ou *descentramento* do sujeito moderno. Mais que um momento histórico de amplas repercussões econômicas e sociais— o que, em geral, o tem singularizado —é a *desconstrução* de paradigmas. Chama a atenção o destaque que a dimensão cultural tem em ambas (pós-modernidade e contracultura). Especialmente, suas consequências sobre as atitudes e os comportamentos do homem contemporâneo. Para Chevitarese, o conceito de pós-moderno se apresenta no sentido de condição sociocultural e estética do capitalismo pós-industrial, questionando os pilares fundamentais da modernidade, incluindo a crença na verdade alcançável pela razão e a linearidade histórica rumo ao progresso (promessa do iluminismo).

21. Prometeu, um dos sete titãs (palavra de origem grega, sig. *pré-pensador*), também almejou se tornar um deus. Depois de condenado por Zeus ao suplício eterno (amarrado a uma pedra nas montanhas do Cáucaso, e tendo o fígado dilacerado durante o dia, por um abutre, e reconstituído à noite), por ter roubado dos céus o conhecimento (a razão) para dá-la ao homem. Consegue, ele, ascender ao Olimpo ao trocar sua mortalidade pela imortalidade do centauro Quíron (constelação de Sagitário), ferido por seu aprendiz Hércules, cuja dor lhe atormentaria por toda a eternidade, caso permanecesse vivo.

Mas pensar assim – é possível se dizer – seria reconhecer a majestade isolada da razão e acatar a negação da relação quase simiesca entre o ser humano, seus mitos, incluso os da criação, e sua relação com o transcendente (a religiosidade), mesmo sob mil disfarces. Como se tudo isso pudesse ser simplesmente apagado e tratado como “concepções primitivas”, nascidas da magia e ilusão dos antepassados, sem nenhuma repercussão no sistema simbólico contemporâneo.

Em palavras mais precisas, seria pensarmos a sociedade sem religião ou expressões religiosas, quiçá algo inconcebível, pelo menos em termos de civilizações e sociedades de que temos notícia até hoje.

Contudo, é forçoso notarmos: a nossa fala diz respeito a mitos cujas leituras e interpretações se realizam no contexto de um universo simbólico, por consequência, sempre aberto a novas abordagens²² e leituras, porque próximo ao sentido proposto pelo antropólogo francês Gilbert Durand, em sua obra *Estruturas antropológicas do imaginário*. E mais: sob essa luz, a imaginação (*imaginatio*) não seria mais a “louca da casa”, um componente alheio às pesquisas

22. Símbolos religiosos, imagens e mitos permitem sempre nova interpretação. Hipóteses históricas permitem sempre nova correção. Assim nos ensina Gerd Theissen e Annette Merz, em *O Jesus histórico*.

sociológicas, por tanto tempo adormecida pelo sonambulismo da Era moderna.

Hoje, mais do que nunca, o mundo imaginal ressurge (vitalizado) e em condições de propiciar aos pesquisadores melhor compreensão dos fenômenos sociais. Respaldo pelo uso de metodologias científicas consistentes e aptas a fazerem leituras dos “sons” emitidos pela sociedade, inclusive na análise dos fenômenos religiosos, sem a miopia de se querer construir verdades universais puras. E sem excluir o que não pode ser objetivado (reduzido à unidade), algo bem presente no pensamento moderno.

Divergente, pois, da perspectiva teórica baseada na aceção sociológica de Weber, cujo pensamento e método científico permitem desenvolver uma metodologia de análise (e comparações) relacionada aos dados empíricos captados, por meio de pesquisa de campo²³. Em especial, os relativos ao comportamento e discurso, no âmbito da moral sexual, da mulher pós-moderna.

O próprio Max Weber nos alertou: “as interpretações providas de sentido de um comportamento concreto para

23. Utilizamos os Tipos ideais de Weber em pesquisa para dissertação de mestrado na UFPB, curso de Ciências das Religiões (2009) para verificar a influência do catolicismo na moral sexual de mulheres nordestinas.

a sociologia²⁴ não são, naturalmente, mesmo quando apresentam uma evidência muito grande, mais do que meras hipóteses para uma imputação causal”. Em suma, não podemos ter a pretensão de transformar dados objetivos por mais evidentes e racionais que pareçam, em dogmas científicos inquestionáveis.

Convém-nos, ainda, por se tratar de uma discussão de cunho sócio-religioso, tentar situar minimamente o *momentum* histórico da religiosidade, isso em termos bastante gerais e relativos à problemática de um “esperado” arrefecimento do ímpeto religioso no desenho cultural da sociedade pós-moderna²⁵.

Pois bem. Inversamente do que arguíam os desencantadores do mundo, nos tempos hodiernos é possível percebermos um novo crescimento da religiosidade; difusa, multifacetada, mas real; ou seja, o mundo não *desencantou*. O desencantar no sentido de uma racionalização avassaladora da religião que secularizaria a sociedade de um

24. Sociologia, considerando-a como a disciplina que estuda o sentido que os próprios agentes e atores sociais atribuem à sua atividade.

25. Importante ressaltarmos a imprecisão de se tentar associar literalmente o desencantamento laicizador com a crítica ao cânone moral. Mesmo tendo ocorrido com proximidade histórica, não são determinantes mutuamente causadoras, ou seja, outros fatores concorrem para criticar o cânone moral.

modo a afastar a religião do cenário central da vida pública para o contexto marginal.

Anthony Giddens menciona a percepção comum aos primeiros pensadores da sociologia, Marx, Durkheim e Weber – e poderíamos aqui inserir o pensamento de Freud, em *O futuro de uma ilusão* – e de Feuerbach, em *A essência do cristianismo*. Os quais preconizavam “a marginalização cada vez maior da religião tradicional no mundo moderno à medida que as sociedades começassem a depender mais da ciência e da tecnologia para controlar e explicar o mundo”²⁶. Todavia, Deus não morreu, a despeito, inclusive, de Nietzsche.

Nessa visão, a religião tradicional talvez tenha até se fragilizado, em termos de Igreja Católica. Mas, por outro lado, a religiosidade, na contramão de todos os vaticínios iluministas e do pensamento filosófico materialista e existencialista dos séculos XIX e XX, reapareceria, sobretudo, “desde os três últimos decênios do século XX, com uma revitalização e multiplicação espantosa”²⁷.

Um fenômeno de maneira especial observável no avanço do número de fiéis das seitas e cultos protestantes, entre eles os neopentecostais, incluindo-se os movimentos de

26. (A. GIDDENS).

27. (PIERUCCI, 1998).

renovação carismática da Igreja Católica. Na luta da modernidade cultural contra a religião, não houve a derrocada esperada desta última. Não se secularizou o mundo como se pressagiava.

Tipifica bem a questão o movimento de renovação carismática. Um movimento de reação da Igreja aos seus segmentos politizados (ex: a Teologia da Libertação) e contra seus adversários religiosos²⁸. Em particular, sob o ponto de vista da moral sexual, importante desde já mencionarmos a aproximação de seu discurso moralista ao pensamento vaticânico (em detrimento aos costumes pós-modernos mais “laicos”)²⁹.

Para citarmos apenas um exemplo: essa vertente acalorada da Igreja Católica defenderia a prática do ato sexual (cópula) somente após o sacramento do matrimônio e “com firmes propósitos de procriação”³⁰. Postura um tanto quanto desfocada do imaginário cultural relativo à sexualidade contemporânea.

Mas aí a discussão recai sobre uma questão interessante. E essa diz respeito à possibilidade da religião, seja ela qual for, se fazer presente como referencial ético no com-

28. (PRANDI, 1997).

29. Adotamos o termo tipo em razão de usarmos como ferramenta metodológica de análise da ação social os tipos ideais de Max Weber.

30. (PRANDI, 1997).

portamento moral, em especial, nos dias atuais. Pensadores, como Anthony Giddens, defendem que a religião não deveria ser identificada com preceitos morais de modo a controlar o comportamento de seus fiéis – como, por exemplo, os mandamentos que Moisés teria recebido de Deus. Para o eminente sociólogo “a ideia de que os deuses estão interessados no modo como nos comportamos na terra é estranho a muitas religiões”.

No entanto, a discussão se reporta ao que é, e não ao que deveria ser. O filósofo Sergio Roanet³¹, em exposição sobre os dilemas da moral iluminista, no livro *Ética*, denota a ideia, bastante difundida no século XVIII, de que a moral é dissociável da religião, para ele quase todos “os filósofos da época aderiram a esse paradoxo”.

Ora, o ser humano já foi chamado por Aristóteles de *animal político*, talvez nem tanto como pudéssemos vislumbrar no esplendor de Atenas. E conspiraria contra esse princípio da *Grécia Clássica* a individualidade exagerada dos tempos atuais, na expressão de Lipovetski: “a era do individualismo

31. (ROANET, 1990).

vazio”³². Uma circunstância na qual o cidadão foi quase transformado em um ser-consumo. Nesse sentido, poderíamos perguntar: teria a modernidade racional interferido de modo estrutural nos conceitos sociais e na assimilação destes, no âmbito particular, a ponto de não mais podermos falar em *animal político* nem tampouco *animal religioso* e sim em *animal laico* (ou *ser-consumo*), para efeito da análise de influência comportamental?

Aventar essa possibilidade, nos parece, é tentar compreender um pouco do processo histórico de construção cultural de nossa religiosidade (cristã) e de seu “embate moral” com as correntes materialistas e racionais. Mas também dentro do próprio catolicismo.

Nesse caminho, torna-se imprescindível convocarmos ao debate Durkheim. Um contraponto sociológico contra os que defendem o afastamento religioso³³ da *moral* (ou de sua *construção*). Segundo o pensamento de Durkheim, estaríamos frente a uma espécie de *aporia*, nos permitindo o alargamento

32. Michel Maffesoli identifica um processo de “substituição” desse individualismo por um “tribalismo” social. Por suas palavras: “(...) ao contrário do que é repetido, *ad nauseam*, sobre o pretenso individualismo ou narcisismo contemporâneo, observa-se, empiricamente, o triunfo do tribalismo com seus diversos mimetismos ou conformismos que lhe são corolários”. (1998, p. 89).

33. Notar a diferença entre religioso (sentimento metafísico) e religião institucional (ou oficial).

desse termo para o sentido de *inconcebível*. Para ele, a religião por ser um componente ôntico à sociedade não poderia ser simplesmente excluído das construções sociais, ou seja, tratado como um elemento descartável.

Não se descarta algo essencialmente nuclear ao “ser”, sob pena de não podermos mais falar nesse mesmo “ser”. Vejamos o que Durkheim nos diz sobre a religião: “uma força dinâmica, imanente e constitutiva da sociedade, além de se configurar um dos mecanismos capazes de garantir o afastamento do caos e da degradação social³⁴”. Em suma, a religião para Durkheim é um elemento indissociável ao processo de construção moral; necessário à formação social (e a sua estabilidade).

Uma espécie de partejadora e ao mesmo tempo controladora da moral e dos comportamentos. Talvez próximo a essa linha de pensamento, o romancista-psicólogo, Dostoiévski³⁵, em *Irmãos Karamázovi*, nos expressaria a ideia de que sem *Deus* tudo ao homem seria lícito. Nietzsche, em *Assim falou Zaratustra*, também levanta a questão: “Nada é verdade; tudo é permitido”. Ou mesmo o grande cineasta

34. (BORGES, 2005, P.73).

35. FREUD, em *Dostoiévski e o parricídio*, chama-o de moralista. E diz: “Dostoiévski jogou fora a oportunidade de se tornar mestre e libertador da humanidade e se uniu a seus carcereiros”, numa clara crítica a sua postura moral. (1967, p. 15).

italiano Fellini, para quem Jesus Cristo seria a “encarnação da urgência moral”.

Mas ainda sim, é-nos lícito especular: estaríamos frente às assertivas válidas na pós-modernidade?

Os defensores da ligação ôntica entre religiosidade e moral compreendem que sem o esteio no sagrado não se teria uma moral mínima necessária ao convívio social. O Papa João Paulo II enxergava ser “inconcebível um mundo no qual o homem dê as costas a Deus, ao espírito e a seus mandamentos, já que se o faz, acaba se traindo e aniquilando como ser humano”³⁶.

Em trilha oposta, nos países do norte da Europa, especialmente os escandinavos, há um afastamento concreto da religiosidade em relação à sociedade, isso pelo menos no tocante às religiões institucionais e à fé nos moldes ocidentais históricos. De certa forma, a ligação religião-moral sexual sofreria “abalo”, considerando não podermos, nessas regiões, apontar um “dilaceramento moral”.

Há ainda que se destacar o “renascimento” de um prazer do sensível. E como isso acentua a estetização e o hedonismo, inclusive do corpo e de sua sexualidade. Herança de um *maio de 68 rebelde* no qual instaurou o “amor à vida e ao estar no mundo”. Mas um “amor”, como um sentimento passí-

36. (LARA).

vel de racionalização, no sentido fenomenológico do termo, algo incorporável ao processo de compreensão do social.

De uma maneira ou de outra, há de se convir que esse cenário contemporâneo de estetização e culto ao corpo (ao sensível) se insere num evidente processo de construção de novos valores relacionados à moral sexual e a própria construção de uma “nova mulher”, em termos de imagética e papéis sociais, incluso principalmente a liberdade sexual. E isso tudo, obviamente, muitas vezes conflita com normas morais pregadas pela Igreja Católica.

Enfim, uma transformação revolucionária, em matéria de papéis sociais e imagética da mulher (ou de uma nova mulher) e de sua sexualidade, que se afirma na contemporaneidade como sintoma importante de nossos tempos. E essa questão é essencial, pois se vislumbra a possibilidade de se verificar (sociologicamente) a capacidade de influência da religiosidade no comportamento swsexual ou na moral sexual que serve de parâmetro à mulher pós-moderna.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Claro Enigma*. São Paulo: Ed. Record, 1951.

BATAILLE, Georges, 1897-1962. *O erotismo*. Tradução de Cláudia Fares – São Paulo: Arx, 2004.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: a experiência de vida. Parte 1*. São Paulo: Edipe, 1960.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos mitos. Parte 2*. São Paulo: Edipe, 1960.

BODY, Sofhie, 2006. *História da Vida Privada (V.5): Uma vida privada francesa segundo o modelo americano - Sofhie Body-História da Vida Privada (V.5): Uma vida privada francesa segundo o modelo americano*.

BOFF, Leonardo e Rose Marie Muraro. *Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

BORGES, Contador. *Revista Mente Cérebro. Sexos identidades e sentidos, nº 02: Tramas da Vida*. São Paulo: Editora Duetto, 2008.

Disponível em: <http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br/julho05/pdfs/julho2005_04.pdf>. Acesso em: 04 de Jan 2007. (2005)

BROWN, Peter. *História da vida privada, v. 1. Do Império Romano ao ano mil. A Antiguidade Tardia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

- BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Rio de Janeiro: Record, 2006
- CHAUÍ, Marilena. *Repressão sexual: essa nossa (des) conhecida*. 6ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- CHEVITARESE, Leandro. (2001): *As Razões da Pós-modernidade*. In: *Analógos. Anais da I SAF-PUC*. RJ: Booklink. (ISBN 85-88319-07-1). Disponível em: <<http://www.saude.inf.br/filosofia/posmodernidade.pdf>.> Acesso em :02 fev 2007.
- CORBIN, Alain. *História da vida privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra. A relação íntima ou os prazeres de troca*. São Paulo: Companhia das letras, 1991.
- DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*, v.1, v.2; Tradução Álvaro Lotenci – Bauru. SO: EDUSC, 2003.
- DOSTOIÉVSKI, F. M. *Os irmãos Karamázovi*. 2º Tomo. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral*. 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2004.
- ELIADE, Mircea.. *Tratado da história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambás*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora UnB, 1969.
- FOUCAULT, Michel (1926-1984). *História da sexualidade 2. O uso dos prazeres*..São Paulo: Edições Graa, 8ª Edição, 1984.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. São Paulo: Edições Graaal, 17ª Edição, 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. São Paulo: Edições Graaal, 8ª Edição, 1985.

FREYRE, Gilberto (1900-1987). *Sobrados e mucambos; decadência do patriarcado e desenvolvimento urbano*. 16ª ed. São Paulo: Global, 2006.

GAY, Peter (1923-). *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

GIDDENS, Anthony. *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo em las sociedades modernas*. Madrid: Editoda Cátedra, 1992.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. 4 ed. Editora Artemed, 2005.

HUNT, Lynn. *Revolução francesa e vida privada. História da vida privada*, v.4. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980

LA RONCIÈRE, Charles. *História da vida privada: da Europa Feudal à Renascença. A vida privada dos notáveis no limiar da renascença*. Companhia das letras, 10ª edição, 1990.

LATA, Juan (2005). *Moral sexual, uma das prioridades do Pontificado*. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/ultnot/efe/2005/04/02/ult1766u8939.jhtm>>. Acesso em: 03 jan 2007.

LIRA, A. A. G. *Os mitos e o feminino maculado*. In: I Simpó-

sio Internacional de Ciências das Religiões, 2007, João Pessoa. I Simpósio Internacional de Ciências das Religiões, 2007.

LOPES, Helena Theodoro. *Mulher negra, mitos e sexualidade*. <<http://www.desafio.ufba.br/gt6-005.html>> Acesso em :05 jun 2007. (2000)

LUBICH, Chiara. *Chiara Lubich e o movimento dos focolares*. 2a ed. São Paulo: Cidade Nova, Machado da Silva, 2006.

MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. 3 ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1998.

MEZAN, Renato. *Interfaces da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MURARO, Rose Marie. INSITORIS, Heinrich, 1430-1505. *Mal-leus Maleficarum. O martelo das feiticeiras*. 16. Ed. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Ventos, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Editora Escala, 2007.

PAULUS (1990), Ioannes PP. II. Carta encíclica RECEMPTRIS MATER. Disponível em: <http://br.geocities.com/maeutikos/teologia/teo_enciclicas.htm.> Acesso em :18 jan 2007.

PAULUS PP. VI (1968). Carta encíclica *HUMANAE VITAE. SOBRE A REGULAÇÃO DA NATALIDADE*. Disponível em:

<http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_po.html> Acesso em 14 de janeiro de 2009.

PERROT, Michelle. *Mulheres públicas*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PIERUCCI, A.F. *Secularização em Max Weber*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 13, São Paulo, 1998. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69091998000200003&script=sci_arttext>. Acesso em 25 de maio de 2008.

PINTO, Célia Regina J. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2003.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: EDUSP, 1997.

RANKE-Heinemann, Uta. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record:Rosa dos Ventos, 1996.

ROUANET, Sérgio Paulo. *O desejo libertino entre o iluminismo e o contra-iluminismo*. O desejo. Org, Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Liany Silva (2003). Dissertação de Mestrado. *Sexo na propaganda da TV: imagens dos padrões sexuais da cultura brasileira*– Rio de Janeiro : PUC, <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/cgi-bin/PRG_0599.EXE/3931_4.PDF?NrOcoSis=7788&CdLinPrg=pt>Acesso em 24 de nov de 2008.

SICUTERI, Roberto. *Lilith: a lua negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

VEYNE, Paul. *História da vida privada*, v. 1. *Do Império Romano ao ano mil. Império Romano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

VINCENT, Gérard. *História da vida privada*, v. 5. *Da primeira guerra aos nossos dias: segredo de família*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1997.

WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*, parte 2 – 3. ed. São Paulo: Cortez. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2001.

Colaboradores

Adriana Pereira de Sousa

Graduada em História pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGS/UFPB). Professora de graduação e pós-graduação pelo Instituto de Ensino Superior Natalense (IESN). Endereço eletrônico: anairda30@ig.com.br

Allan Sátyro Gomes

Graduando em Educação Física pela Universidade federal da Paraíba. Foi Bolsista PIBIC do projeto de pesquisa, intitulado “A compulsão por modelar o corpo nas academias” (2009/2010) coordenado pelo professor Iraquitan de Oliveira Caminha. Voluntário do projeto de pesquisa: Acessibilidade de portadores de deficiência no SUS (2008). Membro do grupo de pesquisa LAIS-THESIS – Laboratório de Estudos sobre Corpo, Estética e Sociedade. allangomessatyro@hotmail.com

Ana Carolina Gondim de A. Oliveira

Professora de Direito, graduada em Ciências Jurídicas pela UEPB; especialista em Processo Civil pela UCAM/RJ e mestre em Direitos Humanos no Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas CCJ/UFPB. Pesquisa na área de Teoria e História do Direito e Direitos humanos, com ênfase em Biodireito e Gênero. Endereço eletrônico: anagondim30@hotmail.com

André Agra

É mestre em Ciências das Religiões (UFPB), com pesquisa na área de moral sexual, cristianismo e gênero. É mestre em Engenharia Civil (UFCG), na área de Geotecnia e Transportes, fez Especialização em Administração (UFCG) e Graduação em Engenharia Civil (UFCG). O autor publicou três livros: *Insurretos do Eu* (Poesia) e *Conversas com Júlia* (Poesia); e *Moral Sexual: A Mulher Pós-moderna no Confessionário* (Ciências das Religiões), todos pela Editora Universitária.

Elisa Pinto Seminotti

Graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), especialista em Saúde Pública pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), mestre em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB). elisaseminotti@hotmail.com

Fabiano Almeida da Silva

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Mestre em Sociologia pelo programa de Pós-Graduação em sociologia (PPGS/UFPB). Durante o mestrado trabalhou com a temática da sociologia do corpo, cuja dissertação intitulada: “Body-building e a confiança e medo no uso dos esteroides anabolizantes: uma análise sociológica”. fas.marx@hotmail.com

Iraquitán de Oliveira Caminha

Professor-pesquisador do Departamento de Educação Física, do Programa Associado de Pós-Graduação em Educação Física da Universidade Estadual de Pernambuco/Universidade Federal da Paraíba e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Líder do grupo de pesquisa LAIS-THESIS – Laboratório de Estudos sobre Corpo, Estética e Sociedade e do grupo de estudos de FILOSOFIA DA PERCEPÇÃO. Autor do livro **O distante-próximo e o próximo-distante: corpo e percepção na filosofia de Merleau-Ponty**, entre outras publicações. Contato: iraqui@uol.com.br ou caminhairaquitan@gmail.com

Ivana Silva Bastos

Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba e mestre em Sociologia pela mesma universidade. Pesquisa na área de Gênero e Religiões Afro-brasileiras. Vem desenvolvendo ao longo de sua vida acadêmica estudos voltados à liderança feminina no universo religioso afro-brasileiro, mais especificamente no candomblé. Endereço eletrônico: ivanna_bastos@yahoo.com.br

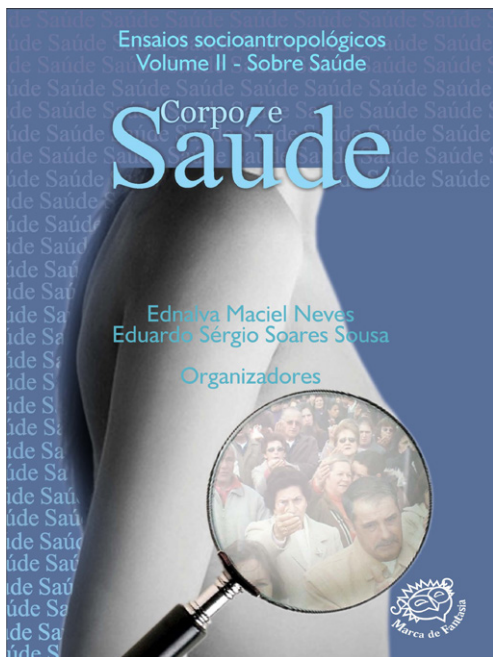
Luziana Marques da Fonseca Silva

Doutora em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba. Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais do CCAE/UFPB e pesquisadora do Grupo de Estudos em Saúde, Sociedade e Cultura – GRUPESSC/UFPB. Endereço eletrônico: luzianas@gmail.com

Mayrinne Meira Wanderley

Graduada em História pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), mestra e doutora em Sociologia (PPGS) pela mesma instituição. Professora de graduação e pós-graduação pelo Centro Universitário de João Pessoa e Senac. Pesquisa com ênfase em corpo e consumo. Endereço eletrônico: mayrinne@gmail.com

Leia o segundo volume de
Corpo e Saúde



www.marcadefantasia.com