

2004

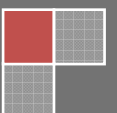
# O Manifesto do Corpo

Revista *Manifesto*, 5: 17-35.

Miguel Vale de Almeida

MIGUELVALEDEALMEIDA.NET

2004



## O Manifesto do Corpo

Miguel Vale de Almeida<sup>1</sup>

Alberto e a superfície do corpo.

Alberto sabe que, quando sai à rua em Lisboa, a sua pele mais escura do que a da maioria das pessoas, os seus lábios mais grossos, o seu nariz de cana achatada e narinas alargadas, as suas palmas brancas contrastando com o castanho escuro das costas das mãos, e o cabelo duro em pequeníssimos caracóis, funcionam como se fosse uma fotografia sua – só que maior do que ele mesmo. Como se fosse um cartaz dizendo “esta pessoa é, antes de tudo o mais, preta”. Todo ele, quando sai à rua, é “efeito de representação”. Isto é, ele sabe – ou sente – que a primeira identificação de que é alvo pelos outros, sobretudo se anónimos e desconhecidos, é feita em torno destes sinais diacríticos.

Ele sabe também duas coisas mais, pelo menos. Ele sabe que, na demografia do ambiente onde vive, pessoas como ele estão em minoria. E sabe que, em tese, toda a gente é, de uma forma ou outra, identificada por anónimos e desconhecidos, através de sinais exteriores ancorados nos seus corpos. Ali vai uma mulher baixa e gorda, ali vai um velho, uma criança, um homem, uma pessoa alta, uma loira, uma maltrapilha, um *yuppie*, um homem efeminado, um saloio, um chulo, uma tia bem.

Mas o que Alberto provavelmente não sabe – ou não formulou em pensamento útil – é que os sinais com que sai à rua não são meros sinais descritivos, como a roupa ou a estatura. São mais. São sinais diacríticos, isto é, que estabelecem uma diferença de sentido e significado, apesar de serem, em si mesmos, desprovidos de sentido ou significado. Assim como o acento que transforma “a praia” em “à praia”. A tez da pele, a textura do cabelo, a forma do nariz, a espessura dos lábios de Alberto são sinais diacríticos que o definem como pertencendo a uma “raça” – e como não pertencendo a uma outra “raça”. Mas ele sabe – ou sente – que esta “raça” não é apenas mais um elemento na descrição de quem ele é, assim como aparentar ser uma criança ou um velho, mas sim o elemento primeiro que o define aos olhos

---

<sup>1</sup> Organizador do volume “Corpo Presente: Treze Ensaios Antropológicos sobre o Corpo”, Oeiras: Celta, 1996.

dos outros. E não é só o primeiro traço identificador: é também um traço que o coloca num pacote com outras pessoas percebidas como suas semelhantes, transformando-o assim num mero exemplo de uma categoria.

Alberto é um representante de uma categoria – e esta constatação diminui seriamente a sua auto-representação como indivíduo, como Pessoa. Os da outra categoria – os brancos – é como se não pertencessem a uma categoria, mas sim a um agregado difuso de indivíduos, que se reconhecem e identificam uns aos outros através de muitos mais traços e sinais do que a “raça”. Eles são “membros da sociedade”, ele é “membro duma minoria”.

Todavia, a perplexidade de Alberto não termina aqui – como numa história de terror em que na cena final o assassino morto ainda levanta a mão para atacar os bons da fita. É que Alberto intui que as categorias não estão aí apenas para ajudar a organizar a cognição – elas não são neutras ou horizontais, ou sequer simétricas. “Preto” não é apenas a outra face da moeda de “branco”; “preto” é a face *de baixo*, com menos valor, da moeda.

Foi-lhe dito que as coisas são assim porque a humanidade se divide em várias “raças”. Tal como os cães, as araras ou as tartarugas, as diferentes raças corresponderiam diferentes características, só que estas características não são atributos neutros mas antes capacidades e incapacidades, coisas boas e coisas más. Numa qualquer interpretação apressada da Bíblia aprendeu que descende de um grupo que foi castigado por uma traição a Deus. Noutras bíblias aprendeu que a hereditariedade e a genética – esses códigos profundos e invisíveis do corpo – lhe transmitiram traços prejudiciais. Por pouco não escapou a ser definido como membro de outra espécie. Por pouco, porque à sua volta estão os mestiços, muitos dos quais são os próprios membros da “sociedade” que definem Alberto como membro de uma “minoria”. Talvez por isso a mestiçagem tenha sido tão mal vista – e seja agora elogiada por quem quer ultrapassar a categoria da “raça”.

Mas há outras coisas que Alberto sabe – ou intui. Sabe que, como qualquer ser humano, não foi trazido a este mundo por uma cegonha. Sabe que teve pais e, antes deles, milhares e milhares e milhares de seres humanos. Sabe que toda esta gente viveu durante muito tempo numa certa zona do globo. E que se foi reproduzindo entre si, à falta de outros. E sabe que essa zona do globo foi conquistada por gente de outra zona do globo e que os seus antepassados foram sujeitos à escravatura e que esta escravatura, tal como praticada por essa gente de outra zona do globo, foi

justificada com base na categoria a que Alberto pertence agora. O racismo surge antes da “raça”, e não o contrário. Acontece que Alberto vive, nessa outra zona do globo, a da invenção da “raça” como forma específica de dar conteúdo ao racismo.

Nos locais de origem dos seus antepassados, e nos locais para onde muitos deles foram transportados como escravos – e agora, aqui – a História deu as suas voltas e muitos “pretos” pegaram nos materiais que tinham à sua disposição e transformaram-nos em fontes de orgulho e identidade. Mas Alberto não consegue deixar de achar que esses materiais, essas características, são justamente aquelas que os “brancos” acham mais próximas da natureza, da infantilidade, da sensualidade – tudo coisas do corpo, mais básicas, e não coisas da mente, mais elevadas. Preso por ter cão, preso por não ter.

Alberto pode fazer tudo e de tudo para escapar às malhas da categoria e da sua história. Pode ser que consiga fazer dinheiro, obter uma educação, vestir como um burguês, falar o dialecto mais prestigiado, ter a sorte de ser homem, e por aí fora. Mas Alberto está prisioneiro de uma armadilha que o seu corpo lhe pregou – ou que as percepções do seu corpo lhe atribuem: na pele, na superfície do seu rosto visível, mesmo que o resto do corpo esteja escondido, está a mancha.

#### Manuela e a superfície escondida

Manuela, quando tinha treze anos e lhe cresceram as mamas, se lhe arredondaram as ancas e começou a sangrar “lá em baixo” uma vez por mês, assustou-se. Ao contrário de muitas das suas amigas, não desejava muito que aquilo acontecesse e tinha medo das consequências. Tudo aquilo lhe tinha sido já apresentado como misterioso, esquisito – coisas que simultaneamente caracterizavam as mulheres como específicas face aos homens, normais, e que ao mesmo a tempo tornavam as mulheres objecto de excessiva atenção. Já intuía que iria ser sobredefinida por essas características – objecto de espanto e escrutínio, o corpo feminino era também objecto de desejo e predação. Aliás, já o era, desde que nascera: sobredefinida como do sexo feminino, antes mesmo de ser Manuela ou outra coisa qualquer. Prestava muita atenção aos seus irmãos e primos machos e achava que eles não tinham preocupações, e que ninguém se preocupava muito com eles. Eram livres de entrar e sair, quando faziam asneiras até lhes achavam piada, diziam asneiras sem serem

reprimidos, corriam e jogavam à bola, e ainda tinham a liberdade para falar das raparigas como se fossem uma espécie de manada disponível para a sua caça.

Um dia sem exemplo, os pais deixaram-na sozinha em casa, mas com a incumbência de ir ao supermercado fazer umas compras. Dirigiu-se ao roupeiro do quarto dos irmãos. Por cima das calças que trazia vestidas, vestiu uma grande camisola e, por cima desta, colocou um blusão. Mal se viam as mamas. Como tinha o cabelo um pouco comprido, enrolou-o e colocou um gorro por cima. Não trazia maquilhagem, pois ainda não lhe era permitido usá-la. Tãopouco tinha as unhas pintadas. Calçou uns ténis. Planeou engrossar um pouco a voz. Controlou a ondulação das ancas, enfiou as mãos nos bolsos. Saiu à rua e foi ao supermercado. Pela primeira vez em semanas nenhum operário do prédio em construção à frente de sua casa lhe dirigiu um piropo.

Anos depois, Manuela ri-se a contar esta história. Terminou um curso universitário e tem um emprego decente. Juntou-se com um homem, conseguiram comprar uma casa, e há coisa de um ano teve uma filha. Ela não quer falar de um conjunto de coisas que a deprimem: de como no emprego não consegue subir na hierarquia porque tem que conciliá-lo com a vida doméstica; de como não percebe porque tem que conciliá-lo mais com a vida doméstica do que P.; de como não tem o jeito e o treino para fazer como os seus colegas masculinos, que parecem subir na hierarquia através de almoços e conversas, mais do que de trabalho. Não é dessas coisas que ela quer falar. Quer falar, isso sim, de como continua a achar o seu corpo uma coisa estranha. Ela quer que eu a compreenda: não está a dizer que se sente mal no seu corpo. O que quer dizer é que passou a vida a ouvir dizerem-lhe que o seu corpo é algo de “estranho”. O seu corpo *mesmo* e o seu corpo como representação. Teve sempre a sensação de que, quer fosse a mãe, quer os livros que lia, quer os médicos onde ia, quer ainda as revistas femininas, a publicidade, etc., o seu corpo era algo que precisava de ser explicado, que precisava de infinitos cuidados, especialistas, explicações, especulações: da menstruação ao útero, da gravidez às trompas, da cirurgia estética ao peso, do champô aos pensos higiénicos, da forma de cruzar as pernas à roupa, das horas de saída aos sítios da cidade, tudo, mas tudo, parecia dizer ao mesmo tempo que ela era frágil e hiper-desejada – portanto, uma presa, como nos documentários da vida animal.

Tudo parecia dizer que ela era, antes de tudo o mais e mais que tudo – *corpo*. Ao mesmo tempo tudo parecia dizer que ela era menos: menos inteligente, menos forte,

menos capaz de. Estúpida, portanto inferior. Emotiva, portanto inferior. Potencialmente histérica, isto é, dominada pelo seu útero. Como um preto, até certo ponto. Mas mais como uma preta. Também lhe diziam, de uma forma ou outra, que era perigosa, tentadora, que tinha poderes ocultos, que era a perdição de toda a gente e mais alguma. Frágil, infantil, estúpida, débil, mas perigosa, manhosa. Como um preto, pois. E sempre a precisar de ser explicada – por quem? Pelos homens, claro, que não tinham qualquer necessidade ou vontade de se explicarem a si próprios.

Aos poucos foi pensando sobre o assunto. Não demorou muito a perceber que até há pouco tempo havia profissões que lhe estavam vedadas. Que não teria podido votar ou ter propriedade. Que anos atrás o marido teria uma autoridade total sobre ela. Que não poderia ter-se divorciado se as coisas corressem mal. Que teria sido uma parideira em série, sem contraceção. Um rol de horrores. E tudo isto porquê? Certamente que não pelas mínimas diferenças do aspecto exterior em comparação com os homens – tão pequenas que se fossem grandes não era preciso serem tão constantemente exageradas, treinadas, ensinadas e vigiadas. Mas talvez por outros indícios da superfície do seu corpo, mais localizados e escondidos: os sinais diacríticos do seu corpo em relação ao corpo de um homem. Da categoria homem (ainda por cima confundida com a de Homem), a que se opõe a categoria a que pertence, mulher. Na sua vagina, prega escondida por oposição ao falo hasteado, a metáfora do seu “mistério”. Para lá dela, lá no interior do seu corpo, o útero, caverna misteriosa. Onde acontece o quê? Bem, onde podem crescer bebés – os bebés que lhe disseram ser seu destino natural desejar e ter; os bebés que até há bem pouco tempo eram do homem que fertilizasse os ovos no seu interior.

Vitória, por baixo da superfície

Vitória nunca gostou daquela posição – pernas abertas e içadas – em que o ginecologista a obrigava a estar. Nunca gostou da sua atitude de espeleólogo, vagina adentro. Ainda menos gostou do tom paternalista com que falava dos cuidados que ela deveria ter. Mas o pior foi a forma displicente como lhe disse que a histerectomia era a única solução. Como se não lhe bastasse as rugas que nos últimos tempos era impossível combater. Como se não lhe bastasse a sensação de torpor que sentia nas mãos e nas pernas devido à artrite. Como se não lhe bastasse a mensagem que recebia todos os dias, de todo o lado, de que já não era desejável, e a

forma como esta mensagem chegava junta com a de que já estava para lá da idade de ter filhos. Agora ainda era preciso combater um “bicho” perigoso que se havia instalado dentro de si. Dentro do seu corpo.

Nunca gostou de hospitais. Pareciam-se demasiado com penitenciárias. Ou conventos. Na verdade, em todos os três as pessoas penitenciavam: uns por cometerem crimes, outros por cometerem pecados, outros por “cometerem” doenças. Sim, porque as pessoas aparentemente cometem doenças: fumam quando não deviam, comem gorduras proibidas, passam horas frente à TV em vez de passearem á beira-Tejo, e por aí fora. As pessoas são umas crianças tolas e os médicos uns senhores severos que só querem o nosso bem – e um iate. Nas horas que passa no hospital, Vitória tem tempo para deixar o pensamento deambular.

Pensa em duas coisas. Pensa nesta coisa dos mistérios da doença e da morte. E pensa nesta coisa dos sítios onde as pessoas são postas quando têm “problemas” – os delas mas, sobretudo, os que são identificados por quem tem poder para identificá-los e defini-los: cientistas, juízes, padres. Qual a relação entre as duas coisas? Não sabe. Mas especula. Pensa em como a doença é vista como um azar que só acontece aos outros ou como algo que temos o direito de exigir que não aconteça. Todos pensamos “mas com certeza que há uma cura!”. E ao mesmo tempo, as instituições dizem-nos que temos alguma culpa naquilo que nos acontece – algum comportamento nosso levou à doença, como antigamente um pecado levava ao castigo divino. Basta pensar em como um vírus como o HIV e uma doença como a Sida se transformaram numa batalha política e cultural de acusações e culpabilizações de ataque a identidades e reforço destas e até a uma nova forma de os pacientes exigirem que farmacêuticas e médicos aceitassem a sua colaboração e intervenção – os doentes conhecem os seus corpos, afinal. Mas pensa também em como as exigências de saúde, correlacionadas com as promessas de saúde, levaram à estigmatização da velhice e da decadência corporal. Vive-se como nunca o culto da juventude e da saúde, enquanto, na economia política dos corpos saudáveis e doentes, aceitamos que um continente inteiro – talvez não por acaso a África – possa ser devastado por uma pandemia.

E pensa em como, pelo menos por cá, neste canto da Europa, dividimos espaços e tempos segundo funções e estados do corpo, a que correspondem maiores e menores independências e autonomias. Por exemplo, por cá é nosso costume cultural nascer e crescer em casas. Os nossos corpos são treinados para viverem

nestes espaços, rectilíneos e quadrangulares, protegidos do exterior. Estes espaços usam o nosso corpo como fonte metafórica e depois lemos o nosso corpo com base na metáfora das casas e dos outros espaços e sistemas em que vivemos. Casas com divisões em função de tarefas e graus de intimidade, a maioria relacionadas com funções do corpo: cozinha, casa de banho, quarto... Nas ruas, as cidades organizam-se como corpos com as suas artérias e dirigimo-nos do ponto x ao ponto y em extensões do corpo como os carros ou em extensões do sistema circulatório como o metro. E depois há as instituições: vivemos entre a casa, que vemos como o doméstico e o privado, e que na realidade é o reprodutivo, o lugar para a troca genética entre homem e mulher e para a educação das crianças; e o trabalho, onde nos encontramos com outros com quem não nos reproduzimos para, juntos, vendermos algo do nosso corpo – a nossa força, a nossa inteligência e, sobretudo, o nosso tempo – para produzir. Tudo isto, casas e trabalhos, é mediado pelo mercado, tradicionalmente situado nas ruas, onde trocamos, nos trocamos. E vigiado, gerido, pelo Estado, que define as fronteiras de uma casa/local de trabalho metafórico, onde até somos todos vistos como família, como sangue do mesmo sangue, através da língua, das leis, das instituições. E da contabilidade dos corpos, da população, da demografia. Antes de sermos cidadãos, ou sequer pessoas, somos *body count*. Nas filas de espera, nas estatísticas, nos controlos de fronteira, nos votos, nas bases de dados.

Vitória deixa-se perder em pensamentos. O médico repete que a histerectomia é a solução. Tudo tão racional e limpo. Tão fácil: afinal não é o útero, para ele, um estranho acessório localizado nas entranhas de uma mulher, um estranho acessório removível uma vez terminada a sua função – o seu destino e o das mulheres? Curioso, pensa ela, que quando precisou de fazer um aborto aos vinte anos, todos a trataram como se o útero não fosse dela, mas propriedade do Estado.

Sérgio e as profundezas

Sérgio nunca fez nem fará muito dinheiro na vida. Tem vendido a sua força de trabalho e o seu tempo numa fábrica, a troco de um salário que não dá para muito. As suas mãos, os seus olhos, a postura, tudo está condicionado pelos gestos mecânicos. É como um Charlot nos “Tempos Modernos”, assim como os que



trabalham no escritório têm os seus corpos condicionados de outra forma, como Charlots dos tempos pós-modernos (ou como a sua avó, lá aldeia, tinha dedos grossos como pulsos, do trabalho manual dos tempos pré-modernos): Uma vez, em tempos, tentou tirar um curso de modo a progredir um pouco. Ao princípio até nem achou muito difícil, mas as coisas não lhe correram bem. Os colegas não o integravam em nenhum grupo. Ao fim de algum tempo percebeu que enviava os sinais errados: não se vestia como era esperado que se vestisse; falava um português marcado pela região de origem e com expressões que eram consideradas “foleiras”. Tinha deixado crescer um bigode que não era “aceitável”. Era um bocado “abrutalhado”. Os professores não simpatizavam com ele como com outros estudantes e, quando conversavam, as referências – a sítios, pessoas, acontecimentos, autores – não eram as mesmas. Mas, sobretudo, sentia que o “cheiravam”, que o “miravam”, que nessa aferição da sua corporalidade já estava a ser tomada a decisão de dele se aproximarem ou não. Além disso, cabeceava com sono durante as aulas e nem os estimulantes – o café, o tabaco, às vezes um copo – lhe davam ânimo. Perdeu interesse. Desistiu.

Continuou a trabalhar na fábrica. Casou-se cedo, com uma colega de trabalho. Ela era oriunda de uma outra região provinciana do país. Os dois tinham cabelos escuros, tez morena, eram baixinhos e tinham tendência para engordar. Tiveram duas crianças, que denotaram traços físicos semelhantes. No bairro onde viviam, a escola estava deteriorada e tinha muitos miúdos pretos. As crianças não vingaram nos estudos. A mulher viu-se obrigada, na sequência do desemprego, a trabalhar como doméstica numa casa rica, noutra ponta da cidade. Um dia Sérgio foi buscá-la e só então se apercebeu que era a casa de um membro da gestão da fábrica onde trabalhava. O nome escrito na porta era parecido com o nome da família com terra lá da aldeia onde nasceu. A mulher saiu junto com a patroa: loira natural, como também o eram os filhos; dois palmos de altura acima da mulher de Sérgio. Boa roupa. À-vontade no porte, cabeça ao alto. Um carro de marca, para onde se dirigiam. Em corpos de marca, marcados por gerações de adestramento.

Isto fê-lo lembrar-se de um colega de curso, com quem ainda se relacionou um pouco antes de desistir. O Tiago também era de boas famílias, mas era muito simpático. Era daquelas pessoas que não encaixam muito bem nas regras – e que, graças a isso, nos permitem perceber que há regras. Passava a vida a gozar com tudo e todos. Tanto, que parecia estar a proteger-se de que pudessem gozar com ele. Um

dia disse a Sérgio que se sentia atraído por ele. A princípio Sérgio reagiu muito mal, pois achava que a homossexualidade era uma doença e uma perversão, e que podia pegar-se. Além disso, sentia-se confuso: não era suposto ter visto no corpo de Tiago os sinais de aviso? Não eram os homossexuais mulheres em corpo de homem? Mas, aos poucos, foi convivendo com Tiago, que era bom estudante, e lhe foi explicando umas coisas. Foi com ele que aprendeu que até nos copros se notava a origem das pessoas e que essas origens “existiam” justamente porque algumas pessoas reproduziam com umas e não com outras, devido às barreiras sociais. “Se os pretos e os brancos se reproduzissem mais entre si, não havia pretos e brancos”, dizia o Tiago. “E se os ricos e pobres se reproduzissem mais, se calhar o dinheiro espalhava-se”, disse Sérgio. Tiago retorquiu que essa era outra história. Sérgio Percebeu que havia uma história por detrás de si e que essa história incluía a reprodução da sua classe e, com ela, a reprodução de uma maneira de andar, de vestir, de falar, até o seu bigode, se calhar. Mas aprendeu também que a história de Tiago era a história de alguém que pertencia a um grupo que sempre fora visto como pecaminoso, criminoso ou doente. Tal como as mulheres, os homossexuais tinham sido “escrutinados”, “explicados”, em igrejas, prisões e hospitais. E nas ruas confinados a cantos obscuros. E nas casas, inexistentes. Talvez o seu crime máximo fosse não participarem no jogo da reprodução e, por causa disso, os seus corpos não denotarem a sua sexualidade: nem se reproduzem homossexuais, nem se treinam corpos desde a nascença para a homossexualidade.

Agora a moda era procurar nos genes, e na sequência genética, a raiz de todas as coisas. Só que as coisas que se procuravam não eram as coisas em si, mas as coisas que se definem já há tempo como as problemáticas: desvios sexuais, diferenças de género, comportamentos violentos e criminosos, doenças. Agora já não era a superfície apenas; nem os dois dedos de diferença entre um homem e uma mulher. Ou a explicação do interior do corpo e suas manifestações na decadência exterior. Agora era o código secreto, o PIN do corpo, o invisível profundo e microscópico – lá onde desejam encontrar a explicação para o insucesso de Sérgio e a “perversão” de Tiago.

Retorno à superfície

Peça-se ao “homem da rua” ou à “mulher da rua” que fale sobre o seu corpo. A maioria começará, provavelmente, por referi-lo como o lugar, a sede, da sua pessoa. Esta ideia está em consonância com o discurso do que se convencionou chamar o judeo-cristianismo, universo de referências discursivas em que o corpo é o assento físico da alma. Mesmo para quem (já) não acredita na separação corpo-alma, persiste uma clara separação entre a fisicalidade mortal do corpo e a natureza etérea do que passa a designar-se como a mente ou a psique. A identidade da pessoa enquanto indivíduo é vista como estando assente no interface entre um corpo físico específico, resultado da troca de material genético na reprodução, e a sua personalidade, pertencente ao domínio da mente e da psique. É graças a esta que se pode deixar um legado para lá da morte, quer seja através da simples transmissão de um nome, de uma fotografia onde a personalidade é suposta emanar da representação do corpo, ou de uma obra.

Será também de esperar uma referência – que é uma extensão da separação entre corpo e alma – à temporalidade do corpo, isto é, ao facto de ele ser objecto de atenção no campo do bem-estar, da saúde e da doença, podendo mesmo ser visto como contraditório com os processos da mente, da psique, da personalidade: “sou velho de corpo mas jovem de espírito”. A instabilidade física do corpo – a probabilidade de contrair doenças e gerar mal-estar e incapacidades – é vista simultaneamente como uma armadilha e ameaça à “independência” da psique, da mente, da personalidade, e como uma limitação ontológica.

Mas este corpo é também, muito provavelmente, discursado enquanto sede dos aspectos tidos como os mais físicos – isto é, os mais animais – da existência. O corpo é o lugar quer da satisfação (com s pequeno) das necessidades básicas, quer como o lugar da Satisfação (com s grande) dos prazeres. Isto está na linha de uma divisão cultural fundadora, aquela que separa o “animal/natural” do “humano/cultural”. Os nossos corpos não subsistem sem alimento, sem protecção dos agentes do ambiente e sem a prossecução plena do seu metabolismo. E os nossos corpos são vividos, desde logo, como sensoriais e sensíveis: são o *gadget* que permite a experiência dos cinco sentidos e, mais do que tudo, o lugar da sexualidade. Também aqui se nota a tensão da separação “corpo-alma”, pois a maior animalidade tem ténues fronteiras com o maior prazer – pense-se na comida e no sexo, entre outros.

Um outro nível a que o corpo é comumente discursado é aquele que penetra a superfície do corpo e da sua sensorialidade, digamos externa, e entra no domínio do (até há pouco) invisível. Refiro-me à dor, ao mal-estar, à doença, ao envelhecimento e, em última instância, à morte. Parte do esquema cultural corpo-mente assenta numa contradição percebida entre a “estabilidade” da “personalidade” e identidade pessoal, e a instabilidade do seu suporte físico e biológico.

Por fim, o corpo será muito provavelmente discursado como o lugar de representação da identidade pessoal, num contínuo que vai da sua afirmação plena, como no caso de um modelo fotográfico, até à sua negação, como no caso de quem reforce a espiritualidade do seu trabalho intelectual como algo de independente do suporte físico. Mas em todos os casos, o corpo é o lugar de representação da própria “alma” – com se tornou evidente na cultura da fotografia e do retrato –, da posição social, do género, da saúde e da doença, da inclusão e da exclusão. Ele é o suporte para formas de vestir, de tratar e domesticar o corpo – através do exercício, da intervenção cirúrgica, da manipulação dos cabelos, da maquilhagem, etc.

#### Emergir, ou a política do corpo

Poucas vezes nos lembramos, por causa da dicotomia corpo-mente que organiza a nossa variante cultural, que o cérebro também é corpo, assim como as nossas emoções (que não os sentimentos), raciocínios e pensamentos. Pensamos muito sobre o nosso corpo, e também o fazemos enquanto especialistas. Isto é, existe hoje um corpus imenso de reflexão sobre o corpo, que é o mesmo que dizer que o corpo virou um objecto de reflexão e abordagem. Já não como suporte mecânico, à maneira da medicina, como entrave moral, à maneira da teologia, ou exemplo da evolução da espécie, à maneira da biologia. Mas sim como algo que se juxtapõe à noção de pessoa e dá conta das transformações do humano. Às vezes estas reflexões aproximam-se mesmo perigosamente da substituição de pessoa por corpo, retirando agência à primeira. Ou substituem tendencialmente o indivíduo, esquecendo as instâncias colectivas onde estes são construídos. Ou, ainda, privilegiam demasiado os discursos sobre o corpo, esquecendo as práticas corporais e a agência dos corpos que se revoltam – nem que seja através da doença.

O corpo é um exemplo de um objecto de outro tipo: um objecto que é também sujeito. Ele é o interface perfeito entre natureza e cultura, entre indivíduo e

sociedade, entre autonomia e regulação. Muitos seriam os exemplos possíveis, mas talvez o mais relevante para pensar politicamente seja o que tem a ver com a questão da incorporação: o corpo como interiorização não verbal, inconsciente, mimética, automática, de certas disposições de desigualdade e poder; mas não só como interiorização – também como reprodutor dessas realidades, seu confirmador constante pelo facto simples de estar lá, de aparecer, de ser. É neste nível micro, quase imperceptível, da incorporação dos esquemas de diferença e desigualdade, que se joga uma política de baixa intensidade, uma micropolítica de difícil intervenção por parte da usual macropolítica. É a política do face a face, do encontro casual de rua, da visibilidade confirmadora do que nos rodeia.

Tal acontece em praticamente todos os níveis de identidade social que são também níveis de desigualdade e diferença: o género, a sexualidade, a raça, a etnicidade, a classe, a deficiência, a idade... O corpo parece ser o sustentáculo e a justificação extra-social para certos arranjos sociais. A diferença de género é construída a partir de uma interpretação de sinais corporais, os quais são reforçados para garantir essa mesma diferença. Tal como a sexualidade, é o género explicado como sendo da ordem do natural, do inalcançável pelas lutas pelas alterações de significado nas identidades e relações em sociedade. Idem para as outras categorias que se ancoram na leitura dos vários níveis de profundidade e visibilidade do corpo, como a raça, a idade ou a deficiência física. Mas o poder de naturalização e essencialização do corpo é tal que se torna em fonte metafórica para outros ordenamentos, como as etnicidades e mesmo os nacionalismos, por extensão metafórica do parentesco e da família, realidades baseadas na metáfora corpórea do sangue e da sua transmissão através de relações de género reprodutivamente organizadas.

Não só através de lutas e pensamentos emancipatórios – como o feminismo, o anti-racismo, a teoria queer, etc., – se foi destrinchado a natureza construída dos corpos e das gramáticas com eles construídas. A própria natureza artificial da cultura humana possibilitou trabalhos sobre o corpo que o tornam num objecto cada vez menos natural, agora de forma pelo menos mais evidente, permitindo assim a desconstrução das velhas lógicas. Poderíamos começar por coisas tão simples como os trabalhos sobre o corpo em sociedades tecnologicamente pouco sofisticadas: circuncisão, escarificações, tatuagens, penteados, pinturas corporais. Poderíamos passar a tecnologias de baixa intensidade como pernas de pau, chumbos de dentes,

dentaduras, e delas para próteses mais sofisticadas como as que hoje existem, de pacemakers e transplantes, a cadeiras de rodas eléctricas e chips electrónicos. Mas, sobretudo, temos a intervenção médica, cada vez mais capaz de conhecer o corpo por dentro, desde a simples e velha autópsia que tanto demorou a ser autorizada, até ao conhecimento infinitesimal do ADN e da sequência do genoma humano. As possibilidades de terapia genética assim como, no campo reprodutivo, as novas tecnologias de reprodução (simétricas, por assim dizer, da grande revolução da contracepção segura) permitem estilhaçar as falsas naturalizações do corpo e quebrar correlações, como aquela entre mulher e capacidade de gerar, ou entre sexos diferentes e produção de um bebé. Mas há mais: da mera enxada ao acto de navegar na Net, a história cultural humana é uma história de artefactos e tecnologias que, sendo extensões do corpo (nestes exemplos, respectivamente do braço e da comunicação verbal), são muito mais do que isso: na alteração de um estado de consciência, na visualização remota de alguém, no funcionamento de um computador segundo a mesma lógica com que um cérebro funciona, os nossos corpos estendem-se para a tecnologia e a tecnologia estende-se para os nossos corpos. Somos, de facto, misturas de organismo e máquina (e não só de máquinas mecânicas, mas também cibernéticas).

Não há, em tudo isto – e esta é uma questão política – nenhuma história de terror ou susto, mas um enorme potencial libertador e criativo, à semelhança das promessas marxistas de um mundo de lazer e criatividade. Mas sabemos para onde foram essas promessas. Isto é, sabemos que por cada promessa nova surge uma apropriação e um desvio novos – novas desigualdades se criam. Basta pensar em como o acesso a tecnologias médicas é limitado na maior parte do mundo e para a maior parte da sua população. Ou como, em países como o nosso, algumas questões “resolvidas” noutras paragens, são aqui discutidas e tratadas como se o mundo não fosse o que é e não tivesse as possibilidades que tem.

Será esse o caso do aborto, por exemplo, onde largos sectores da sociedade se deixam aprisionar pelo discurso abstracto da Vida, quando esta não se limita já a uma equivalência ao orgânico. Facto que é ainda mais evidente quando pensamos nos debates sobre a eutanásia, onde a questão fulcral não é tanto a morte, mas sim o próprio porlongamento artificial da vida. Parte do debate político para a sociedade do futuro deverá centrar-se na definição das fronteiras entre o natural e o cultural –

ou, melhor dito, na explicação do absurdo que é querer continuar a estabelecer essas fronteiras.

E, por fim, muito da política do corpo se joga na velha questão da biopolítica, isto é, da definição primeira das sociedades e seus membros como agregados de corpos, antes da sua consideração como indivíduos. Velhos problemas persistem, como as “populações prisionais” ou as “populações hospitalares”; outros tornam-se cada vez mais evidentes como pertencendo à mesma categoria, como as “populações escolares”, ou as “minorias étnicas”, “sexuais” e outras. E no campo do quotidiano – onde somos fichados, atribuídos números, contabilizados, desde há muito tempo, vemos agora a nossa numeração incluída em múltiplas bases de dados, vemos a impressão digital substituída pela impressão de ADN – e subitamente alguns dos potenciais libertadores da ciência e da tecnologia assustam-nos pelo seu potencial uso por “big brothers” invisíveis.

Não existe propriamente uma coisa que se possa chamar “a política do corpo”, no sentido activo de fazer política sobre/para/do corpo. Existem sim, possibilidades de analisar o político no sentido lato através da definição, manipulação, controlo e revoltas do(s) corpo(s). Todavia, muitos movimentos sociais e identitários ligados a populações definidas sobretudo pela lógica da corporalidade (nomeadamente mulheres, negros, gays e lésbicas, etc.) praticam política do corpo, nas suas representações, performances e vivências – da revelação da prática de um aborto à divulgação de conhecimentos alternativos sobre os corpos femininos a partir de discursos não médicos, do “orgulho” negro às performances do drag-queenismo ou ao simples facto de descobrir “erogenias” desconhecidas. Tocando directamente o ordenamento dos poderes no jogo social, estas políticas culturais podem e devem contaminar a política-política, preocupada com a definição de mais liberdade e bem-estar para um número maior de pessoas: por exemplo (um entre cem), definindo que conceitos e propostas sobre o que é um indivíduo, uma sociedade, a liberdade, ou o bem comum, quando se legisla sobre genoma humano, reprodução tecnicamente assistida ou mudanças de sexo.

Perguntemos ao Alberto, à Manuela, à Vitória, ao Sérgio e a todos os outros e outras quais os assuntos que os preocupam no âmbito deste tema. E descobriremos provavelmente os nós a desatar numa política do corpo à portuguesa. Pensar numa política do corpo, sobretudo hoje e aqui, é pensar nos assuntos que, para lá das

questões filosóficas sobre a pessoa e o corpo e a sociedade, constituam essa zona de entozamento político que se dá entre corporalidade, identidade pessoal e regulação social. Creio que, entre nós e hoje, as principais são as seguintes: as que têm a ver com a reprodução e a sexualidade, necessariamente mescladas com o género, e a orientação sexual; as que têm a ver com a saúde e a doença e com a questão do envelhecimento, da velhice e da morte; e as que têm a ver com a alteração dos esquemas de pensamento e vivência “racial”, necessariamente ligadas ao racismo, à imigração e à identidade nacional.

Na reprodução e na sexualidade, juntas ou separadas, se vai jogar muito do ordenamento de instituições como a família, de valores como a liberdade e a autonomia e de urgências como a solidariedade. Nunca será demais dizer que tudo tem girado em torno da questão do estatuto reprodutivo das mulheres. A própria construção do ordenamento de género que ainda temos se faz a partir de estratégias de controlo sobre o facto de terem sido historicamente as mulheres a gerarem (potencialmente) crianças. Digo historicamente e não biologicamente, porque biologicamente é cada vez menos assim. As novas tecnologias reprodutivas poderão ser a chave para a alteração dos esquemas institucionais – o patriarcado, a família, o próprio género – centrados na reprodução e na apropriação da prole e do potencial reprodutivo. Mas qualquer reordenamento deverá ser dinâmico, pois as novidades tecnológicas não cessarão de aparecer : hoje uma barriga de aluguer, ou uma fertilização in vitro, amanhã a possibilidade de gerar seres humanos por pessoas sós ou por pessoas do mesmo sexo. Uma tal dimensão de mudanças possíveis é ilegislável ponto a ponto, pelo que são os princípios que têm que ser definidos. E esses princípios só podem basear-se na liberdade e autonomia de gestão dos corpos pelos que *são* esses corpos. É também por isso que nada poderá acontecer em termos legislativos se não houver, primeiro, a superação da proibição e do entrave pré-moderno que é a criminalização do aborto. Sem isso, por exemplo, serão (como são) mancas as propostas de definição do enquadramento das novas tecnologias reprodutivas (onde, da direita à esquerda, as lésbicas não são contempladas), como são já mancas as leis de união de facto, sem registo.

Na saúde e na doença, à parte as questões óbvias relacionadas com o acesso a cuidados universais, gratuitos e de qualidade, alguns aspectos contemporâneos demonstram a delicadeza política e social dos problemas. Pensemos, por exemplo, na Sida, pensemos na toxicoddependência. São exemplos de questões que passam



pelo estatuto da liberdade e autonomia, pelo mercado, pelo Estado, e pelo papel da busca dos prazeres, sejam eles de satisfação sexual, sejam de alteração da consciência. Mas talvez, e à semelhança do aborto, a questão da vida e da morte seja a mais radical para definir qual a linha de orientação de uma política do corpo. Refiro-me ao prolongamento artificial da vida e à questão da morte assistida e da eutanásia. A definição destas “terapêuticas” do ponto de vista do contrato social e da autonomia é fulcral para sabermos o que podemos ou não fazer e pedir para fazer com e aos nossos corpos.

Por fim, no campo da superfície da pele e dos efeitos imediatos do racismo, entozam-se políticas de níveis muito distintos. Por um lado, políticas sociais tendentes à maior integração e personalização das pessoas “minoritárias”; por outro, a definição de políticas de imigração e de promoção do cosmopolitismo multicultural, em última instância só possíveis através da concessão de todos os direitos aos imigrantes; e, por último, a necessidade de uma política educativa virada para o elogio e a possibilitação de todas as formas de miscigenação. Questão que, aliás, se aplica também à transformação dos padrões de género e de orientação sexual.

Muito fica por abordar. Poderíamos, por exemplo, dizer que as incorporações e reproduções dos dispositivos corporais de classe se ultrapassam com a diminuição progressiva da disparidade de classe. Sem dúvida – mas esse é o programa antigo e válido de uma política de esquerda. Poderíamos, por exemplo, falar da questão da dignificação e normalização das deficiências físicas, através do estímulo de medidas de integração escolar e de aplicação de discriminação positiva. A verdade é que em todos estes aspectos em que o corpo fala de modo ventríloquo das relações sociais, não só é fulcral a educação para a diversidade, a igualdade e a individualidade – uma educação anti-categorial e anti-catórica – como é fundamental o estímulo à produção cultural e de representações alternativas, que criem um mundo de diversidades estilhaçadoras de categorias.

O corpo manifesta-se, faz o seu próprio manifesto. Nas doenças, nos êxtases, nas depressões, nas manipulações de que é alvo, no amor, numa mudança de sexo, numa dança, numa greve de fome. O corpo pede política, e da emancipatória. Por isso é altura de, para além do corpo que se manifesta, construir um Manifesto do Corpo.