

CORPO E IDENTIDADE

Jocimar Daolio¹

Discutir o corpo com base na Antropologia Social implica reconhecer que esta ciência foi certamente a que mais se confrontou com a diversidade de comportamentos e hábitos corporais por todo o mundo. Isso porque essa área, estruturada a partir do século XIX, colocou inicialmente como seu objeto de estudo os seres humanos que viviam em lugares distantes, manifestando costumes e comportamentos considerados exóticos. Quando, durante a segunda metade do século XIX e início do século XX, a Antropologia começou a sistematizar métodos de pesquisa para encontrar e compreender os seres humanos espalhados pelo mundo, ela estava se defrontando com as diferenças corporais expressas pelos vários grupos. Nesse sentido, o corpo, para a Antropologia Social, sempre identificou tribos, ainda que a compreensão desses povos fosse diferente, em função da época, dos aportes científicos possíveis e dos interesses políticos vigentes.

Ainda no século XIX, quando das primeiras formulações teóricas próprias dessa nova ciência que nascia, a aproximação com o outro foi influenciada pelo evolucionismo. Os seres humanos encontrados nas longínquas tribos eram considerados como seres menos evoluídos, que ainda não tinham alcançado a categoria de civilizados. É famosa a classificação de Lewis Morgan, um dos principais antropólogos da época, que afirmava que qualquer ser humano encontrado no mundo estaria numa dentre três categorias: selvageria, barbárie e civilização. Assim, as diferenças corporais eram vistas como desigualdades, tomando-se sempre como padrão a sociedade europeia da época. Os corpos serviam para identificar uma certa tribo num estágio evolutivo. As diferenças culturais entre os povos eram vistas como se fossem determinadas pela sua evolução biológica. É claro que essa classificação era preconceituosa e etnocêntrica, servindo perversamente para justificar a colonização de uns povos

¹ Professor da Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas.

sobre outros. É François Laplantine quem explica em que consistia o pensamento teórico da Antropologia Evolucionista do século XIX:

Existe uma espécie humana idêntica, mas que se desenvolve (tanto em suas formas tecno-econômicas como nos seus aspectos sociais e culturais) em ritmos desiguais, de acordo com as populações, passando pelas mesmas etapas, para alcançar o nível final que é o da “civilização”. A partir disso, convém procurar determinar cientificamente a seqüência dos estágios dessas transformações (1988, p.65)

Ainda que nessa época a Antropologia tenha sido marcada pelo etnocentrismo, há que se considerar que houve algum avanço em suas formulações, pois todos os povos do mundo eram considerados humanos, ainda que em estágios ou níveis evolutivos desiguais. Antes disso, havia dúvidas se os povos que viviam na floresta eram humanos ou eram considerados como bichos, pois andavam nus, subiam em árvores, possuíam comportamentos que os aproximava dos animais, não eram letrados. Durante vários séculos, o critério para a condição de humanidade era a existência da alma, entendida como característica presente dos seguidores da igreja católica. Daí a presença de padres e jesuítas nas grandes navegações. Se os selvagens pudessem se converter, reconhecer e aceitar Deus, possuiriam alma e seriam considerados humanos. Lamentavelmente esse processo foi desenvolvido às custas de muita violência e muito sangue derramado.

Na passagem do século XIX para o século XX, a Antropologia passou a sistematizar um método de investigação de povos que viviam em regiões distantes, a chamada etnografia. Essa prática de campo consistia na permanência do antropólogo junto à tribo durante grandes períodos de tempo a fim de que ele pudesse compreender e descrever as ações e hábitos da população local. Esse método, que deve muito a Bronislaw Malinowski e Franz Boas, seus precursores, foi determinante para a renovação epistemológica da Antropologia e de todas as ciências humanas, pois os seres humanos passaram a ser vistos de outra forma. Se antes eram classificados como menos evoluídos e primitivos, agora cabia ao

antropólogo a compreensão dos seus comportamentos. Em outras palavras, agora se buscava o conjunto de significados que davam sentido às ações dos sujeitos investigados. O corpo passou a ser considerado, não apenas como um arcabouço biológico menos capaz ou denunciador do estágio evolutivo, mas expressão de um conjunto de significados de um dado grupo.

É interessante que com essa mudança de prática científica, a própria Antropologia deixou de ser uma ciência apenas formuladora de classificações, e passou a olhar para os seres humanos de maneira mais reflexiva, uma vez que os comportamentos, por mais exóticos que fossem, passaram a ser compreendidos a partir de uma lógica dos significados. Nesse sentido, os povos espalhados pelo mundo passaram a se equivaler, uma vez que todos possuem cultura. A sociedade do antropólogo, ao invés de ser considerada como o padrão normatizador das sociedades, passou a ser mais uma dentre todas as outras, com características específicas que a definem e dão sentido a ela. Além disso, o próprio estatuto humano modificou-se, uma vez que todos os membros de uma tribo passaram a ser considerados como ativos construtores de significados e não como dotados de comportamentos apenas determinados por sua condição biológica. Começou nessa época, primeiras décadas do século XX, a revisão do conceito de cultura, deixando de ser um conjunto de comportamentos e produções, e passando a ser a condição dos próprios seres humanos. Incorpora-se nesse momento ao conceito de cultura a dimensão simbólica, condição que diferencia o ser humano dos outros animais.

Foi com Marcel Mauss, antropólogo francês que viveu na primeira metade do século XX e considerado um dos pais da Antropologia, que houve uma importante formulação teórica nesta área em relação ao corpo. Mauss definiu as técnicas corporais como sendo as maneiras como os seres humanos, sociedade por sociedade, sabem servir-se de seus corpos. Segundo ele, o corpo deveria ser compreendido como expressão da construção cultural humana. Cada gesto, cada movimento, seria tradutor de elementos identitários de uma dada sociedade. Mauss afirmava: “O corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem (...) o

primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico” (2003, p.407).

Em seu trabalho sobre as Técnicas Corporais, Mauss elenca uma série de exemplos de comportamentos corporais identificadores de uma sociedade específica ou de uma certa época. Cita seu aprendizado de natação quando criança, que consistia primeiramente em nadar e depois mergulhar; lembra de sua experiência na Primeira Guerra Mundial, quando observou a impossibilidade das tropas inglesas cavarem com pás francesas; ou a dificuldade de marcha da tropa inglesa com marcação rítmica francesa. Cita ainda a mudança de hábitos das mulheres francesas após o advento do cinema e dos filmes americanos. Segundo o autor, cada sociedade possuiria um jeito de comportar-se e dispor do seu corpo, que caracterizaria a própria sociedade em questão. Assim, Mauss pôde afirmar que as técnicas corporais são construídas dinamicamente pelos seres humanos, atendendo a certas tradições específicas ao grupo. Segundo ele, todos os movimentos corporais são considerados técnicos, pois atendem aos critérios de tradição e eficácia, ou seja, são transmitidos de geração a geração e possuem significado no contexto do grupo.

Ainda que estas afirmações de Mauss, formuladas na década de 1930, não explicitassem nem aprofundassem uma concepção simbólica de corpo e cultura, essa dimensão estava prenunciada em sua obra. Mauss não ressaltava a dimensão eficiente das técnicas, mas sim sua eficácia, ainda que esse termo fosse relacionado aos componentes mágicos e religiosos presentes nas sociedades. Se, na época, Mauss não podia ainda discutir profundamente a questão do corpo a partir de uma concepção simbólica, ele deixava claro que a dimensão corporal devia ser compreendida a partir de um tríplice ponto de vista, biológico, psicológico e sociológico. Assim, o corpo não seria explicado exclusivamente em sua dimensão física ou biológica, mas também como expressão individual e como parte de um contexto social, compondo uma totalidade. Foi o que ficou conhecido como Fato Social Total, formulação de Marcel Mauss importante até hoje para as ciências sociais, pois procura evitar a separação ou fragmentação do ser humano em domínios ou estratos.

Claude Lévi-Strauss, comentando a obra de Marcel Mauss, lamentou que não fosse continuada sua obra de fazer um inventário ou uma descrição dos usos que os seres humanos fizeram e continuam a fazer de seus corpos em todo o mundo, ou, como ele chamou, uma “arqueologia dos hábitos corporais”. Todos os povos apresentam um grande elenco de hábitos e condutas corporais absolutamente amplo e variável, compondo um sistema sociológico. Segundo Lévi-Strauss:

Cada técnica, cada conduta, tradicionalmente aprendida e transmitida, funda-se sobre certas sinergias nervosas e musculares que constituem verdadeiros sistemas, solidários de todo um contexto sociológico (2003, p.14).

Tal tarefa, segundo Lévi-Strauss, seria particularmente importante numa época em que os seres humanos, devido ao desenvolvimento tecnológico, tendem a se utilizar menos dos meios corporais, correndo o risco de abandonar num passado inexplorado certas práticas cujo conhecimento e análise poderiam ser úteis para a compreensão da sociedade atual. A disposição desse patrimônio de técnicas corporais, sob a forma de experiências vividas por outros humanos, permitiria “(...) tornar cada homem sensível à solidariedade, ao mesmo tempo intelectual e física, que o une à humanidade inteira” (2003, p.15). Segundo o mesmo autor, essa apresentação dos comportamentos corporais mundiais contribuiria também para a contraposição aos preconceitos raciais, mostrando que a variação existente entre os seres humanos por todo o mundo não é causada por diferenças biológicas hierárquicas inscritas nos seus corpos, mas pelas diferenças culturais expressas por meio deles.

Na Antropologia Social, foi com o americano Clifford Geertz, na segunda metade do século XX, que houve um aprofundamento da questão simbólica para se pensar a cultura. Geertz ficou conhecido por ter criado a chamada Antropologia Interpretativa. Para ele, a Antropologia não deve ser vista como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado. Para justificar seu interesse pelos significados das ações humanas, Geertz recorre à Semiótica, inspirado em Charles Peirce. É com essa abordagem

que o autor lança mão da interpretação em Antropologia, procurando, segundo ele, traçar a curva de um discurso social, fixando-o numa forma inspecionável. Partindo dos pressupostos da Semiótica de Peirce, entre os quais, um signo, de algum modo, representa algo para alguém, Geertz propõe-se à compreensão das formas simbólicas humanas. A partir dessas premissas, é possível para o autor afirmar que a cultura é pública, porque os significados são públicos. Segundo Clifford Geertz:

A cultura, esse documento de atuação, é portanto pública (...) Embora uma ideação, não existe na cabeça de alguém; embora não-física, não é uma identidade oculta (1989, p.20).

Clifford Geertz não discutiu especificamente a questão do corpo, como o fez Marcel Mauss, porém alguns apontamentos desenvolvidos por ele, permitem avançar nessa temática. Primeiramente, a partir de uma visão de cultura como expressão de significados públicos, é possível inferir que o corpo também faria parte desse conjunto de manifestações e padrões sociais, identificando e dando sentido aos seres humanos. O corpo não seria, para Geertz, apenas um arcabouço biológico, mas se constituiria essencialmente em veículo expressivo de significados públicos.

Outra contribuição de Geertz que parece fundamental para a discussão do corpo é sua refutação de uma “concepção stratigráfica” de natureza humana, segundo a qual os fatores biológico, psicológico, social e cultural estariam superpostos no ser humano. Nessa concepção, para se chegar à essência universal humana, bastaria ir isolando camada por camada até se chegar ao núcleo, onde estariam os fundamentos biológicos do sistema nervoso. Nessa compreensão, segundo Geertz, há a reivindicação de autonomia para cada camada, fragmentando o indivíduo e dificultando sua compreensão global.

Em contrapartida à concepção stratigráfica, Geertz propõe para as Ciências Sociais a concepção sintética de ser humano, na qual os fatores biológico, psicológico, sociológico e cultural possam ser tratados como variáveis dentro de sistemas unitários de análise. Ao invés de se tentar buscar

características humanas universais e, por isso mesmo, abstratas, Geertz opta pela análise dessas variáveis em situações culturais particulares. Assim, o autor amplia a idéia de cultura como um complexo de padrões concretos de comportamentos, composto por costumes, usos, tradições, hábitos, preferindo tratá-la como um conjunto de mecanismos de controle, composto por planos, receitas, regras, instruções, e que servem para governar o comportamento humano (1989). O corpo, nessa concepção, faria parte da totalidade humana, não se reduzindo à dimensão exclusivamente biológica, mas compondo esse conjunto simbólico que é próprio da condição humana.

José Carlos Rodrigues afirma que o corpo deveria ser apropriado pelos cientistas sociais como uma importante categoria de análise, por não estar restrito apenas à dimensão instrumental e orgânica, mas ao caráter expressivo e comunicativo próprios das ações humanas. Afirma ele que o corpo é “(...) o mais natural, o mais concreto, o primeiro e o mais normal patrimônio que o homem possui” (1983, p.47). Segundo o autor, o corpo é o ponto de convergência entre fenômenos de natureza orgânica e de natureza social do ser humano, levando a um necessário diálogo entre Natureza e Cultura.

Vários autores oriundos das Ciências Humanas, nas últimas décadas, têm tomado o corpo como objeto de análise e discussão, ampliando, sem dúvida as possibilidades de investigação desse fenômeno. Se o corpo, durante os séculos XIX e XX, como rapidamente mostrado nesse texto, parece ter cumprido o papel identitário de uma população específica ou de uma época determinada, hoje deve ser pensado levando-se em consideração outras influências. Se antes era plausível pensar numa classificação mundial das técnicas corporais a partir dos usos específicos do corpo ou a partir das fases da vida em cada sociedade, como preconizava Marcel Mauss, hoje isso parece ter se tornado mais difícil devido ao grande aumento da população mundial nas últimas décadas e devido à complexidade existente nas formas de vida humana.

Um dos fatores que precisa ser considerado atualmente quando se pensa no corpo é o rápido e intenso crescimento e diversificação dos meios de comunicação, que multiplicam cada vez mais velozmente por todo o mundo a

transmissão de valores, costumes, padrões, enfim, formas simbólicas, num processo chamado de “mídiação” (Thompson, 1995). De fato, o clássico texto sobre as Técnicas Corporais, de Marcel Mauss, e o comentário à sua obra, de Claude Lévi-Strauss, embora sejam de extrema pertinência para a discussão do corpo, podem parecer ingênuos, uma vez que foram escritos antes das profundas mudanças no estilo de vida mundial ocorridas a partir do intenso crescimento da mídia, fenômeno que se deu durante as últimas décadas do século XX. Isso fica claro quando Mauss percebe a influência dos filmes americanos nos hábitos corporais das moças francesas. O que diria Mauss se visse hoje a intensa multiplicação de formas e modelos corporais pelo mundo?

É óbvio que o recente e rápido desenvolvimento dos meios de comunicação não deve ser tomado como causa única de um novo estilo de vida mundial, mas, antes, como consequência das profundas transformações sociais e econômicas ocorridas, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX. Além disso, a mídia, sem dúvida, tem sido a grande divulgadora dessas transformações e de um estilo de vida cada vez mais globalizado. O fato é que, em outras épocas, era mais fácil que hoje considerar o corpo identificador de uma sociedade ou de uma época determinada, ou de um uso específico do corpo por meio de um dado grupo social, ou de características corporais diferenciais entre grupos diversos.

Atualmente, com a mídia apresentando e modificando continuamente padrões de condutas corporais, seria ainda possível falar em corpo identitário? Sem dúvida, essa identificação corporal ainda vale atualmente, porém com variações e diferenças próprias de uma sociedade complexa e num mundo pautado pela comunicação cada vez mais veloz. Como falar em corpo identitário numa época em que as imagens corporais passeiam pelo mundo levando os hábitos, modos de vida e cuidados com o corpo a milhões de pessoas? Considerando que o corpo não é somente uma expressão da cultura, mas um elemento importante dela que também serve para modelar hábitos, como esse processo se dá hoje, com as grandes misturas de corpos pelo mundo? Seria hoje possível discutir o corpo como suporte de sentidos para um determinado povo ou grupo? Seria plausível considerar os hábitos corporais de um grupo como

auxiliares na formação de individualidades? Se sim, em que bases e a partir de quais limites teóricos?

Para nos aproximarmos dessas questões, vamos procurar auxílio em Jurandir Freire Costa, psicanalista que tem discutido nos últimos anos as profundas transformações da sociedade contemporânea e suas influências na formação das identidades individuais. Ele afirma que o ser humano mudou a relação com seu corpo, fato que não pode ser descolado das grandes transformações socioculturais e econômicas ocorridas nos últimos séculos. Essa relação vem se transformando cada vez mais em um verdadeiro culto ao corpo, em verdadeira obsessão pela forma e pela saúde, chegando ao que ele denomina de uma “hipocondria cultural” (2004, p.131).

Para compreender a forma como o corpo é apropriado e representado atualmente, passando a ser objeto de consumo, Costa reporta-se há séculos, onde vigorava o que ele chama de Moral dos Sentimentos. Nesse estilo de vida pautado pela valorização dos sentimentos interiores, os indivíduos preocupavam-se com valores morais, éticos, religiosos, familiares, coletivos. A felicidade pretendida era eminentemente fruto das relações dos indivíduos com essas instâncias públicas. O consumo de bens servia para marcar acontecimentos morais e afetivos que eram legados às futuras gerações, possuindo, portanto, clara função moral. A felicidade sentimental constituía-se como processo interior, fruto do desejo de cada indivíduo estar em paz com seus sentimentos, podendo manifestá-los em sua vida pública. O amor romântico, característico dessa época, era fortemente marcado pela idealização afetiva do parceiro ou parceira e sua realização poderia se dar até mesmo na ausência do outro, pela antecipação ou rememoração do sentimento de amor. Afirma Costa (2004, p.160):

Na *moral dos sentimentos*, o acervo de bens materiais evocava pedaços expressivos da vida íntima do casal e da família. Longe de se aparentarem à volatilidade dos nutrientes, eles faziam parte dos acontecimentos morais e afetivos que eram legados às futuras gerações como lembretes de vidas logradas.

Em que pese certa generalização imprecisa das relações humanas a partir da chamada moral dos sentimentos, uma vez que esse processo não se deu da mesma forma e com as mesmas características em todos os lugares e com todos os indivíduos, é interessante destacar que foram essas características que foram perdidas, ou pelo menos, modificadas nas últimas décadas. Provavelmente, essa descrição da moral dos sentimentos, de que fala Jurandir Freire Costa, só pôde ser melhor detectada a partir de sua transformação no que ele denominou de Moral do Espetáculo.

Em contraposição à Moral dos Sentimentos, esse recente conjunto de características expressas pelos indivíduos contemporâneos é marcado por outras formas de relação com o mundo. Os sentimentos morais, religiosos, familiares, éticos de outrora foram transformados em preocupação com a aparência, importando mais o *parecer* aos outros do que o *ser*. O outro, que antes era o depositário e o alvo dos sentimentos individuais, passou a ser o avaliador da aparência. O tempo na moral dos sentimentos, antes mais lento e demorado, passou a ser representado de maneira mais veloz, quer pela ambição do lucro, quer pela necessidade de acompanhar ao nível individual as rápidas transformações impostas pelo novo estilo de vida.

O crescimento, tanto em número quanto em importância ao longo do século XX, dos meios de comunicação de massa tem papel determinante nessa transformação da moral dos sentimentos em moral do espetáculo. A dimensão sentimental tornou-se entretenimento, na busca midiática pelo efêmero, pelo substituível, pela moda, pelos padrões de beleza sempre inatingíveis.

A moral dos sentimentos pressupunha a tradição e a autoridade de pessoas, coisas, valores, que, certas ou erradas, boas ou más, ofereciam aos indivíduos determinados modelos de vida, projetos de continuidade do mundo e desejos de futuro. A autoridade era fruto da tradição, construída lentamente pelos seres humanos. Mesmo quando refutada, o era a partir de sua consideração, ainda que essa refutação pudesse causar guerras e conflitos entre grupos e nações. Na lógica midiática do mundo contemporâneo, tudo é fugaz e está em constante transformação. A realidade é efêmera, o que anula a autoridade

tradicional de fatos e pessoas, que passam a ser considerados sempre como autoritários. A mídia transforma a autoridade em celebridade. De fato, podemos acompanhar os programas de televisão que realçam determinadas celebridades (cantores, atores, políticos) de forma tão rápida quanto são esquecidos e substituídos por outras. Afirma Costa que “a celebridade é a ‘autoridade’ do provisório” (p.169).

O cuidado de si deixou de significar, como afirma Costa (2004), a preservação dos costumes e ideais morais para significar o cuidado com o corpo físico. A felicidade sentimental, que buscava a comunhão de sentimentos entre duas pessoas ou dois amantes, torna-se felicidade sensorial, fruto de um prazer extático que deve ser prolongado ao máximo.

É a partir da consideração da transformação da moral de sentimentos em moral do espetáculo que Costa afirma que vivemos hoje em uma “cultura somática”, que determina sobre os indivíduos a formação de “personalidades somáticas”. O corpo, que antes se constituía em veículo para o indivíduo manifestar socialmente seus sentimentos morais e afetivos, torna-se o próprio fim da busca individual. Importa hoje o prazer físico, nem que para isso o indivíduo tenha que se sujeitar a certas intervenções cirúrgicas, consumos de determinados produtos e hábitos corporais nem sempre saudáveis. Buscar a longevidade ou a saúde, em outra época, estava a serviço de uma tarefa familiar, social ou religiosa. Hoje a aparência corporal tornou-se fim em si mesma de uma busca individual quase obsessiva.

Os exemplos e conseqüências dessa exacerbação narcísica, ou da “hipocondria cultural” de que fala Costa (2004), podem ser encontrados freqüentemente em notícias veiculadas pela imprensa ou em fatos cotidianos. Podemos observar a busca incessante por regimes de pessoas que não são tão gordas, cirurgias plásticas em pessoas jovens, esforços físicos em academias de ginástica que beiram a obsessão. Sem falar das novas patologias como a bulimia ou a anorexia, doenças inexistentes em outras épocas e que são reflexos diretos dessa preocupação exagerada com o corpo. Com alguma freqüência, lemos nos jornais sobre casos de morte em pacientes que fizeram lipoaspiração ou em

jovens que ingeriram doses elevadas de substâncias voltadas para o ganho rápido de massa muscular.

Discutindo sobre o papel da mídia atualmente no reforço à participação do corpo na formação das identidades subjetivas, Costa (2004) afirma que esse processo deu-se de dois modos:

Primeiro, pela propaganda comercial de cosméticos, fármacos e instrumentos de aperfeiçoamento da forma corporal; segundo, pela identificação de certos predicados corporais ao sucesso social (p.166).

De fato, observando as mensagens da mídia atualmente, podemos perceber que existe grande quantidade de produtos voltados para a beleza corporal. São os cremes anti-rugas, que garantiriam uma aparência sempre jovem, os aparelhos para reduzir a barriga ou fortalecer determinadas partes do corpo, a linha diet ou light que garantiriam o acesso aos prazeres da mesa sem os riscos da obesidade, os implantes, as próteses, enfim, produtos direcionados para uma vida supostamente mais prazerosa e feliz. Além da propaganda desses produtos direcionados a um determinado padrão de beleza e saúde corporal, há um fato interessante que vem ocorrendo nos últimos anos: a utilização do corpo para vender quaisquer produtos. Podemos observar em propagandas de carros, bebidas alcoólicas, relógios, celulares e até de faculdades, a utilização de um certo padrão corporal. Pessoas jovens, bonitas, quase sempre brancas e loiras, simpáticas e, em grande parte dos casos, desnudas, freqüentam essas propagandas, veiculando uma mensagem que combina felicidade individual com sucesso social.

Costa (2004) afirma que o processo de globalização econômica teria enfraquecido as tradicionais instâncias doadoras de identidade, como a família, a religião, o trabalho, dentre outras, fazendo com que o indivíduo, liberado dessa pressão normativa, fosse levado a considerar sua identidade em dois suportes, o *narcisismo* e o *hedonismo*. O primeiro processo implica que o indivíduo “é o ponto de partida e chegada do cuidado de si” (p.185). Em outros termos, a preocupação consigo mesmo do narcisista pressupõe que todo seu comportamento no mundo,

suas relações, enfim, seus interesses, são instrumentos de auto-realização, compreendida como sucesso profissional, prestígio social e bem estar físico e emocional. O hedonismo, mecanismo que considera o prazer individual e imediato, surge como consequência direta desse processo narcísico. Segundo Costa (204):

(...) o sujeito da moral hodierna teria se tornado indiferente a compromissos com os outros – faceta narcisista – e a projetos duradouros – faceta hedonista. O sentido da vida deixou de ser pensado como um processo com finalidades em longo prazo e objetivos extrapessoais (p.186).

É nessa cultura somática atual que as identidades são recriadas a partir de novos valores. Segundo Costa (2004), inventou-se recentemente um novo modelo de identidade, a *bioidentidade*, ou seja, aquele almejado modelo de ser humano que deve ter por seu corpo e por sua saúde uma preocupação hierarquicamente superior àquelas com o bem coletivo. Segundo o mesmo autor, crenças religiosas, credos políticos, características psicológicas, hábitos sociais, são admitidos desde que se afinem com os preceitos da qualidade de vida. “O justo é o saudável; o reto é o que se adapta ao programa da vida bem-sucedida, do ponto de vista biológico” (p.191).

Para conseguir alcançar a *bioidentidade*, o indivíduo passa a ter novos comportamentos e novas preocupações, definido por Costa como *bioascese*, processo obsessivo de conquista e manutenção da forma física por meio de intensas sessões em academias de ginástica, busca por clínicas de estética, cirurgias plásticas, preocupação exagerada com alimentação e a compulsão por aquisição de bens que, em tese, ofereceriam os prazeres da bioidentidade.

Esse movimento recente pela obtenção de uma nova identidade saudável, feliz, prazerosa e socialmente bem sucedida, tem levado ao consumo de bens de forma alienada. Poderia-se argumentar que o consumo de determinados bens poderia ser revertido de forma positiva ao indivíduo, como por exemplo, o acesso às formas de ginástica e produtos daí decorrentes, que levariam ao hábito saudável da atividade física. Porém, esse parece ser um pequeno benefício se

comparado às conseqüências desastrosas que esse processo vem tomando na sociedade. O consumo de drogas que dão uma sensação corporal imediata de bem estar é um exemplo disso. Os jovens de hoje consomem produtos energéticos, que levam ao imediatismo do prazer corporal. Se são produtos proibidos ou não é uma discussão menor diante da preocupante busca de sensações inesquecíveis e de prazeres cada vez mais intensos. Sabe-se que jovens consomem pílulas de Viagra ou similares a fim de obterem maior capacidade de rendimento em seus encontros amorosos, se é que se pode chamar esses encontros de amorosos.

Enfim, vivemos atualmente em uma cultura somática, narcísica e hedonista, que coloca como meta a bioidentidade e gera a bioascese na formação de personalidades somáticas. Costa afirma, ironicamente, que “(...) tudo vale a pena se o prazer não é pequeno” (p.176).

Resta perguntar se não há futuro ao ser humano além da dimensão física. O projeto de humanização teria se esgotado na melhoria da condição física dos indivíduos que podem pagar para ter um corpo considerado ideal? Mas ideal para que? Rodrigues (1987) lembra do processo de criogenia, ou seja, o congelamento a baixíssimas temperaturas de corpos quase mortos em busca de um possível ressuscitamento num futuro quando a causa de sua quase morte puder ser desvendada. Aliás, o ser humano estaria vencendo o risco da morte na medida em que puder controlar o mecanismo genético para fazer um clone de si mesmo. Poderemos até morrer e deixar um outro de nós em nosso lugar, geneticamente idêntico, para continuar o processo de melhoria física de nossa raça.

Vimos que a Antropologia, nos séculos XIX e XX procurou identificar e classificar os seres humanos espalhados pelo mundo por meio da observação e explicação de seus hábitos corporais. Porém, durante a segunda metade do século XX, com o rápido crescimento populacional, a diversificação de formas de vida, o incremento dos meios de comunicação e a definição de um novo estilo de vida, alguma coisa mudou na relação do ser humano com seu corpo. O que devemos e podemos esperar do ser humano neste século XXI? Quais os valores e padrões que vão contribuir para oferecer novas identidades aos indivíduos?

Jurandir Freire Costa não se mostra pessimista em relação ao futuro, apesar das críticas ao conjunto de valores que reinam atualmente no mundo ocidental, denominado por ele de Moral do Espetáculo. Afirmando que “(...) o carro da história não tem marcha a ré” (p.240), Costa insiste que :

As novas experiências corporais fazem parte de nossa identidade, e compete a cada um fazer delas uma ponte para a autonomia ou uma reserva a mais de sofrimento e destruição. Apostemos na melhor hipótese (p.240).

Bem ou mal, com nossa anuência ou com nossa surpresa, o corpo ganhou uma dimensão importante em nossa sociedade. As novas experiências corporais e as novas necessidades somáticas fazem parte de nossa identidade, às vezes sem nos darmos conta desse processo. Não nos resta outra alternativa senão seguir o conselho de Jurandir Freire Costa e fazer desse fenômeno contemporâneo um caminho em busca da sensibilidade e autonomia, continuando, assim, a luta por um mundo mais justo e mais humano. De fato, a sociedade somática em que vivemos colocou em pauta a questão do corpo, destacando e tornando públicas questões que antes eram relegadas a fóruns privados, que mascaravam preconceitos e dissimulavam repressões.

Referências Bibliográficas

- COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e aura: corpo e consumismo no moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: Mauss, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MAUSS Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. 3ed. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

RODRIGUES, José Carlos. O corpo liberado? In: Strozenberg, Ilana (org.). *De corpo e alma*. Rio de Janeiro: Comunicação Contemporânea, 1987.

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1995.