

# Corpo: produto e suporte de representações sociais<sup>1</sup>

Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer

*Quesalid não se tornou um grande feiticeiro  
porque curava seus doentes,  
ele curava seus doentes  
porque se tinha tornado um grande feiticeiro<sup>2</sup>*

## Natureza e Cultura

Na virada do século XIX para o XX, as emergentes psicanálise e antropologia enfrentaram questões que guardavam alguns desafios teóricos comuns. Os principais deles tinham como cerne tensões entre o que se concebia como Natureza e Cultura. Seriam os comportamentos humanos determinados por fatores “naturalmente” dados ou predominariam elementos de ordem social e histórica, conjunturalmente construídos? Como reconhecer e analisar cada um desses fatores e suas eventuais interações? Que alcances teriam sobre o humano, seu corpo físico e suas diversas manifestações comportamentais e culturais?

A problemática das origens também constituía um solo comum de preocupações.

Quais as origens das neuroses? Seriam “doenças” de ordem física de modo que diagnósticos, percepções de sintomas, definições de tratamentos e conquistas de curas implicariam intervenções clínicas e medicamentosas nos “corpos adoentados”? Ou, para além de fatores biológicos, outros, de ordem simbólica, seriam tão ou mais determinantes do conjunto de manifestações corpóreas, cabendo produzir conhecimentos sobre eles, bem como elaborar ações, de ordem também simbólica, que interagissem com esses corpos mais imateriais do que materiais e compreensíveis somente se pensados em suas relações com outros corpos simbólicos?

Qual a origem da humanidade? Formaria um só conjunto ou haveria vários grupos distintos entre si, não passíveis de comporem um todo? E como explicar tais distinções? Seriam indicativas de estágios de um mesmo progresso evolutivo pré-determinado? Resultariam de traços biológicos (étnico-raciais, sexuais, psíquicos) aptos à catalogação e suscetíveis a intervenções?

<sup>1</sup> Artigo elaborado a partir da conferência mensal, de mesmo título, proferida em 17 de novembro de 2010 no Fórum do Campo Lacaniano de SP. Agradeço especialmente à Ana Laura Prates Pacheco e a Raul Albino Pacheco Filho o convite para proferir a conferência, cuja mesa de debates compartilhamos.

<sup>2</sup> (Lévi-Strauss, *O feiticeiro e sua magia* 1949/ 1996, p. 208).

A primeira escola antropológica a reunir estas últimas questões e a sistematizar um conjunto de argumentos com vistas a respondê-las – a Escola Evolucionista Britânica –, abraçou a hipótese da unidade psíquica da Humanidade e afirmou que diferenças entre grupos se explicavam em função de ocuparem distintos degraus de um mesmo progresso civilizatório. Estava posto, de forma inédita no campo científico-acadêmico, que qualquer grupo humano, ainda que em diferentes estágios de “maturidade”, era capaz de simbolizar, abstrair, representar o ausente ou materialmente inexistente, elaborar linguagens, comunicar-se e transmitir conhecimentos, mesmo os que aparentavam certa “animalidade” por desconhecerem a urbanidade, técnicas industriais, o domínio da linguagem escrita, instituições “mono”, tais como famílias monógamas, religiões monoteístas, estado centralizado, monismo jurídico.

Os corpos, seus formatos, suas cores e, especialmente, suas distintas expressividades foram, assim, percebidos como sinais que evidenciavam graus do progresso evolutivo, cabendo aos antropólogos catalogá-los, analisá-los e classificá-los, estabelecendo escalas entre a rudeza e a complexidade, de acordo com a presença ou não de certas características.

Em decorrência desse empreendimento que, não por acaso, tinha como observadores cientistas das metrópoles europeias e como observados povos exóticos das ex ou ainda colônias da África, Américas, Ásia e Polinésia, colocou-se a questão do que caberia aos civilizados fazerem diante de selvagens e bárbaros, além de se protegerem dos eventuais perigos decorrentes de seu atraso. Seria melhor respeitar seus estágios evolutivos e não interferir em seu ritmo de progresso, adotando estratégias protecionistas, por vezes segregacionistas e de caráter tutelar? E como agir em relação a humanos de um mesmo grupo, porém considerados menos evoluídos que outros, como mulheres, crianças, deficientes, loucos, criminosos? Acreditavam alguns que observar tais segmentos, sem grandes interferências, possibilitaria, em certa medida, verificar empiricamente como se dera o passado da Humanidade. Para outros, cabia acelerar sua evolução, catequizando-os, colonizando-os, educando-os, recuperando-os de estagnações ou mesmo de regressões e degenerações. No limite, o extermínio físico era uma possibilidade.

Não por acaso, uma das primeiras frentes da antropologia europeia a ter caráter fortemente intervencionista (com repercussões importantes no Brasil) se deu no campo do direito penal, com o médico italiano Césare Lombroso (1835-1909) se propondo a detectar os determinantes naturais do “caráter” do *homo criminalis* por meio de métodos “científicos” de medição craniana, de mensuração da massa encefálica e da análise dos mais variados traços físicos de homens e mulheres considerados delinquentes, tais como

a distância entre os olhos, tamanho da testa, formato do queixo, do nariz, da boca, maxilares, compleição física etc.<sup>3</sup>

A maioria desses temas, tomados pelos primeiros antropólogos como fulcro de seu campo de saber, todavia não era inédita, pois desde os primeiros registros filosóficos sobre contatos entre diferentes grupos humanos temos menções a selvagens, bárbaros e civilizados. No Ocidente, em especial a partir do Renascimento e das grandes navegações, multiplicaram-se tais registros, como bem podemos observar em uma das passagens do texto “dos Canibais”, cap. XXXI dos *Ensaio*s de Montaigne (1533-1592):

(...) não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos. (...). Esses povos não me parecem, pois, merecer o qualificativo de selvagens somente por não terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano e não haverem quase nada perdido de sua simplicidade primitiva.<sup>4</sup>

Nestas passagens, podemos observar o que, tempos depois, tanto embasaria a noção de *bom selvagem* quanto críticas ao olhar etnocêntrico europeu.

No final do século XIX, graças ao legado de filósofos iluministas e contratualistas e do positivismo e cientificismo em plena voga, temos homens de formações variadas, tais como juristas, naturalistas e físicos constituindo o primeiro grupo de cientistas a enfrentar essas seculares questões e alçá-las ao patamar da nova ciência antropológica. Eram homens que mal saíam de suas universidades, *antropólogos de gabinete*, onde recebiam e reorganizavam informações de comerciantes, administradores coloniais, botânicos e missionários sobre povos distantes e estranhos. Pouco questionando com que filtros tais informações e mesmo objetos de cultura material haviam sido obtidos, eles os colecionavam segundo grandes temas, despojando-os, portanto, de seus contextos específicos, a fim de colocarem em prática o método comparativo, baseado no pressuposto da existência de uma única “história” evolutiva segundo a qual era viável interpretar os mais variados dados.<sup>5</sup>

Em sintonia com esta lógica, Freud abordou vários temas da antropologia cultural e da arqueologia de seu tempo, sendo exemplares os quatro artigos, redigidos entre 1911 e 1913, que viriam a compor *Totem e Tabu*. Segundo o próprio Freud, este livro reunia especulações da antropologia, etnografia, biologia, história da religião e da própria psicanálise. Como bem enfatiza Peter Gay, o subtítulo do livro é “revelador”: *Várias Concordâncias na Vida Mental*

<sup>3</sup> Darmon, *Médicos e assassinos na Belle Époque: a medicalização do crime* (1991).

<sup>4</sup> Montaigne, *Dos Canibais* (1580/ 2004, p. 195-196).

<sup>5</sup> Para acessar uma breve e pertinente introdução às ideias e principais textos de antropólogos evolucionistas, consultar CASTRO, Celso (org.). *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro, Zahar, 2005.

<sup>6</sup> GAY, *Freud: uma vida para nosso tempo* (1989, p. 305).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 307.

*de Selvagens e Neuróticos*.<sup>6</sup> Todavia, nas conclusões, Freud aponta que também há discordâncias entre selvagens e neuróticos, uma vez que os últimos tomavam o pensamento pela ação e os primeiros agiam antes de pensar.<sup>7</sup> Textos enciclopedistas de importantes antropólogos da Escola Evolucionista Britânica, como os de James Frazer e de Edward Tylor, inspiraram Freud em suas menções às religiões primitivas e exóticas, às relações de parentesco, à centralidade dos ritos na vida social, ao pensamento animista e ao totemismo.

Mas tardou pouco para que, no interior da antropologia, uma guinada fundamental se operasse em função da prática de o próprio antropólogo sair de seu gabinete e ir a campo coletar dados durante longos períodos de convivência com aqueles de quem, até então, só fazia ideia por meio de relatos escritos por terceiros. O contato **corpo a corpo** com esses *outros* e a conseqüente percepção de, diante deles, também ser *outro*, estranho e exótico, imprimiu novos rumos epistemológico-políticos à antropologia, fazendo nascer a observação participante, o caderno e o diário de campo. Mais do que um rol de técnicas de coleta e análise de dados, esse conjunto de princípios metodológico-analíticos fez com que a antropologia evolucionista se visse abalada em seus alicerces e, de produto direto do processo civilizatório europeu, passasse a produtora voraz de críticas a ele.

Freud não passou ileso por essa reviravolta antropológica e recebeu duras críticas de antropólogos envolvidos com estas novas frentes, como R. R. Marett que, no começo de 1920, reportou-se à edição inglesa de *Totem e Tabu* “(...) como ‘pura história’, caracterização que Freud julgou suficientemente espirituosa para recebê-la com certo divertimento”.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 304.

Esta revisão interna pela qual passou a antropologia levou, inevitavelmente, os antropólogos a questionarem seu papel político. O aprendizado de outras línguas, de outros modos de vida, o deslocamento para territórios estranhos com os quais era preciso se familiarizar foram alguns dos ingredientes fundamentais que, todavia, não alteraram a *autoridade etnográfica*<sup>9</sup> do antropólogo perante os “nativos”, pois, de porta-voz dos interesses e valores metropolitanos-colonizadores ele passou a intérprete privilegiado dos “observados”. Somente várias décadas mais tarde, por volta dos anos 1960, esta postura antropológico-iluminista também mudaria e a interpretação do outro se transformaria em interlocução com outro.

<sup>9</sup> Clifford, *On ethnographic authority* (1988).

## Relativizando

Um dos primeiros exemplos dessa primeira politização dos antropólogos em favor dos grupos com os quais tinham contato direto e a partir do que produziam suas etnografias se deu logo no início

do século XX, com a Escola Culturalista Norte-Americana e os trabalhos de campo de Franz Boas (1858-1942), alguns dos quais resultaram em textos em que criticou veementemente o conceito de raça, as bases “naturais” e “científicas” de práticas racistas e a noção universal e evolucionista de progresso.<sup>10</sup>

Enfatizando a relevância dos *ambientes culturais* e dando, assim, espaço para a percepção da história de cada grupo em detrimento da busca de leis universais, Boas foi um etnógrafo muito atento a detalhes (piadas, culinária, arquitetura, arte), os quais passaram a ser pensados em função de seus contextos, abrindo-se um fértil campo para considerar *povos primitivos* tão complexos quanto quaisquer outros *civilizados*, desde que analisados em função de seus *ambientes culturais*. Poligamia, domínio da linguagem oral, politeísmo, sociedades sem estado, sistemas de justiça entrelaçados a regras de parentesco e de poder político-religioso passaram a pautar os textos antropológicos, não mais como exemplos de atraso, mas como formas outras de a condição humana se manifestar.

Por volta dos anos 1920 até aproximadamente 1950, a Escola Funcionalista Britânica e Norte-Americana, incrementando os cuidados metodológicos decorrentes dos cada vez mais comuns trabalhos de campo, investiu no estudo das instituições e de suas funções com vistas a compreender a manutenção de totalidades culturais. A noção de *corpo social*, dos próprios grupos como organismos vivos cujas partes deveriam funcionar em harmonia para que o conjunto sobrevivesse, deu o tom de uma nova antropologia bastante marcada pelos ganhos acadêmicos e políticos da vizinha-irmã sociologia. Trabalhos de antropólogos sobre conflito e coesão social se tornam centrais e, embora ainda bastante voltados para contextos de sociedades tribais, estimularam o nascimento de uma antropologia urbana que alteraria, mais uma vez, de forma significativa, as configurações do saber antropológico.<sup>11</sup>

Foi justamente também nessas primeiras décadas do século XX que a Escola Sociológica Francesa, a partir dos estudos de Durkheim (1858-1917) e de seu sobrinho Marcel Mauss (1872- 1950), contribuiu para que a antropologia expandisse seu alcance analítico e ingressasse no campo do simbólico, das relações sociais baseadas minimamente em determinantes naturais e essencialmente em valores culturais.<sup>12</sup> Os principais autores dessa Escola, retomando as antigas afirmações filosóficas e as contemporâneas constatações etnográficas relativas à complexidade das chamadas *classificações primitivas*, como as totêmicas, afirmavam:

As classificações primitivas não constituem, pois, singularidades excepcionais, sem analogia com as que estão em uso entre povos mais cultivados; (...), da mesma forma que as classificações dos eruditos, elas

<sup>10</sup> Um apanhado bem elaborado das ideias-chave de Franz Boas e alguns de seus principais textos se encontram em CASTRO, Celso (org.). *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro, Zahar, 2005.

<sup>11</sup> Alguns dos autores e obras significativos dessa Escola são: EVANS-PRITCHARD, E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* (1937) e *Os Nuer* (1940); FIRTH, R. *Nós, os Tikopia. Um estudo sociológico do parentesco na Polinésia primitiva* (1936) e *Elementos de organização social* (1951); GLUCKMAN, M. *Ordem e rebelião na África tribal* (1963); LEACH, E. *Sistemas políticos da Alta Birmânia* (1954); MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922); RADCLIFFE-BROWN, A. *Estrutura e função na sociedade primitiva* (1952); TURNER, V. *Ruptura e continuidade em uma sociedade africana* (1957) e *O processo ritual* (1969).

<sup>12</sup> Para acompanhar uma reflexão sobre a nova antropologia que floresceu a partir da obra de Marcel Mauss, consultar BRUMANA, F. G. *Antropologia dos sentidos. Introdução às ideias de Mauss*. Coleção Primeiros Voos, n. 18, São Paulo, Brasiliense, 1983.

são sistemas de noções hierarquizadas. (...), estes sistemas, do mesmo modo que os da ciência, têm um fim especulativo. Seu objeto não é facilitar a ação, mas tornar compreensivas, inteligíveis, as relações existentes entre os seres. (...) Foi porque os homens estavam agrupados e se concebiam a si mesmos sob a forma de grupos, que agruparam idealmente outros seres, (...). Foram, pois, estados coletivos que deram nascimento a esses grupos e, ainda mais, estes estados são manifestamente afetivos. Existem afinidades sentimentais entre as coisas como entre os indivíduos, e elas se classificam segundo tais afinidades.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Durkheim & Mauss,

*Algumas formas primitivas de classificação* (1901/1984, p. 197-201).

Como Durkheim se propunha a missão acadêmica de fundar a sociologia como ciência e diferenciar seus objeto e método dos demais “concorrentes”, dentre as quais estava a psicologia, no parágrafo final desse mesmo texto lemos: “Todas estas questões, que metafísicos e psicólogos agitam há tanto tempo, serão enfim libertadas das repetições fastidiosas em que se detêm marcando passo, no dia em que forem colocadas em termos sociológicos.”<sup>14</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 203.

E foi justamente Mauss um dos que mais arriscaram novas investidas interpretativas para “todas estas questões”, mas não opondo sociologia e psicologia. Como considerava os *factos sociaux* acontecimentos de caráter holístico – *factos sociaux totais* –, pois congregavam aspectos múltiplos e interligados (econômicos, políticos, jurídicos, psicológicos, fisiológicos, religiosos, morais, artísticos etc.), os quais só se separavam graças às disputas científicas por territórios de saber, Mauss será um admirador dos temas de fronteira e das abordagens interdisciplinares: “É geralmente nesses domínios mal partilhados que jazem os problemas urgentes. (...) é aí que há verdades a descobrir; primeiro porque se sabe que não se sabe, e porque se tem a noção viva da quantidade de factos.”<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Mauss, *Ensaio sobre a*

*dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas* (1925/2003, p. 401).

Apresentando conferências justamente para a *Sociedade de Psicologia* e publicando ensaios no *Journal de Psychologie*, no *Bulletin de la Société Française de Psychologie* e no *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, Mauss desenvolverá temas candentes da época, dentre os quais se tornou um clássico seu ensaio sobre “As técnicas do corpo”: “(...) maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo”.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> *Ibid.*

Pela primeira vez na antropologia, de modo direto, os corpos humanos, suas conformações e expressões, segundo divisões por sexos e idades, foram analisados como suportes sociais e agentes de técnicas comunicativas fundamentais para a (re)produção de sistemas simbólicos, os quais, por sua vez, foram tidos como responsáveis pela construção da própria materialidade e das técnicas empregadas pelos corpos. Práticas que eram concebidas como frutos de determinantes biológicos, como nascer, amamentar, dormir, usar a mão direita ou esquerda, andar, marchar, correr, nadar ganharam o

*status* de *habilidades* adquiridas socialmente, de *técnicas* resultantes de uma *educação*, de um *adestramento* das atitudes em função do rendimento que elas podem auferir a seus executores em termos de prestígio, poder e de expressão de pertencimento a determinados segmentos sociais.

Segundo Mauss: “(...) há uma sociedade dos homens e uma sociedade das mulheres. (...) Seja como for, o psicólogo sozinho não poderá oferecer senão explicações duvidosas e precisará da colaboração de duas ciências vizinhas: fisiologia, sociologia”.<sup>17</sup>

Outros autores da Escola Sociológica Francesa também desenvolveram reflexões fundamentais sobre a concepção de corpo material-simbólico, culturalmente esculpido e matizado. Entre os exemplos clássicos temos Robert Hertz, com seu estudo sobre “A proeminência da mão direita”:

(...) de acordo com a opinião geral, a predominância da mão direita resulta diretamente do organismo e nada deve à convenção (...). Não existe necessidade de negar a existência de tendências orgânicas para a assimetria, mas (...) O fato é que não se aceita ou se cede à destreza como uma necessidade natural: ela é um ideal ao qual todos precisam conformar-se e o qual a sociedade nos força a respeitar por meio de sanções positivas. (...). Se a assimetria orgânica não existisse ela teria de ser inventada. (...). A supremacia da mão direita é ao mesmo tempo um efeito e uma condição necessária da ordem que governa e mantém o universo. (...). O mundo externo, com sua luz e sua sombra, enriquece e dá precisão às noções religiosas que surgem das profundezas da consciência coletiva, mas não as cria.<sup>18</sup>

Ainda às voltas com a polaridade e as tensões entre universalidade e particularidades, bem como com a busca de origens sociais para o que aparentava ser da ordem da natureza, a Escola Sociológica Francesa apontou como universal não um mundo de coisas naturalmente divididas em pares de opostos, mas uma lógica do pensamento humano que assim as dividia, quer as coisas facilitassem tal divisão e oposição (dia e noite), quer as dificultassem por serem coisas semelhantes (mão esquerda e direita). E graças a tal lógica binária, opositiva e fundante do pensamento humano, de origem coletiva, decorriam, segundo os pensadores da Escola Sociológica Francesa, as necessárias troca e reciprocidade entre as partes em oposição, as quais fundavam, por sua vez, a dinâmica da vida social nos diversos sistemas: de parentesco, religiosos, políticos, jurídicos etc.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 409.

<sup>18</sup> Hertz, *A proeminência da mão direita: um estudo sobre as polaridades religiosas* (1909/ 1980, p. 100, 103, 109, 122).

<sup>19</sup> Mauss, *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas* (1925/ 2003).

## Estruturalismo

<sup>20</sup> Zafropoulos publicou, em 2001, *Lacan e as ciências sociais: o declínio do pai*, livro em que analisa o período de 1938 a 1953 da obra lacaniana e, em 2003, lançou *Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno à Freud*, em que estuda o período de 1953 a 1957. Este trabalho, mais do que um outro livro, Zafropoulos aponta como um segundo volume em relação ao primeiro, sem o qual os dois não podem ser totalmente compreendidos (Zafropoulos, 2009, p. 4).

<sup>21</sup> Zafropoulos se reporta, especialmente, à obra *Les complexes familiaux*, publicada em 1938.

<sup>22</sup> Zafropoulos, *Nossa arqueologia crítica da obra de Lacan: Lacan e as ciências sociais. Lacan e Lévi-Strauss* (2009, p. 4-6).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 9-10.

Estavam, assim, lançadas, a partir de 1940, as bases do que viria a ser o estruturalismo na antropologia, que se desenvolverá a partir da obra de Lévi-Strauss, autor que, como Durkheim, exerceu forte influência sobre o pensamento de Lacan (1901-1981).

Segundo o sociólogo e psicanalista francês Markos Zafropoulos, foram concomitantes o distanciamento de Lacan da sociologia de Durkheim e seu encontro com a antropologia estruturalista de Lévi-Strauss.<sup>20</sup>

Da obra de Durkheim, Lacan absorveu e trabalhou especialmente um curso proferido em 1892, no qual estava em questão a “lei da contratação familiar” ou uma “teoria sócio-histórica de evolução da família”. Segundo tal tese durkheimniana, uma ampla e harmoniosa família patriarcal originária teria entrado em derrocada no Ocidente do século XIX e se convertido na anômica família conjugal-ocidental do século XX, fonte de suicídios e de um “individualismo mórbido”. Lacan, em trabalhos realizados entre 1938 e 1950,<sup>21</sup> denominaria tal família de um “talo conjugal”. Nesses trabalhos, Zafropoulos analisa como diretamente associados por Lacan: a degradação do valor social do chefe de família, o declínio da imago paterna, o enfraquecimento de sua fecundidade subjetiva no Complexo de Édipo e, finalmente, a evolução das neuroses modernas.<sup>22</sup>

A partir de trabalhos de historiadores, demógrafos e antropólogos não evolucionistas, os desenvolvimentos clínicos que Lacan propusera com base nessas ideias de Durkheim sofreram um forte baque empírico, pois as novas pesquisas demonstravam ter a família conjugal uma existência muito longa no tempo e ampla no espaço, não sendo, portanto, mera evolução-degenerativa-ocidental da família patriarcal. Os próprios conceitos de patriarcado e matriarcado, tal como Lacan os trabalhara, até então, foram revistos, de modo que, a partir de 1950, acompanhando essas guinadas das ciências sociais, Lacan muda de “(...) galáxia conceitual no que diz respeito mais precisamente à análise da família, à questão do pai e, de um modo mais geral, às leis constitutivas do inconsciente, que ele desloca agora do registro da família para o das leis da fala e da linguagem”.<sup>23</sup>

São leituras de textos de Lévi-Strauss, como do artigo “A eficácia simbólica” (1949), do livro *As estruturas elementares do parentesco* (1949) e da “Introdução à obra de Marcel Mauss” (1950) que farão Lacan, em 1953, retomar como determinante a questão psicanalítica do pai, não mais do pai “objeto real”, pertencente a uma família, mas do pai simbólico, significante, autor da Lei, do *Nome-do-Pai*.<sup>24</sup>

As leis do simbólico passam a pautar a antropologia estrutural e a psicanálise lacaniana.

Vale lembrar, em função das noções de corpo, sofrimento, doen-

ça, sintoma, tratamento e cura, o famoso texto de Lévi-Strauss, “O feiticeiro e sua magia” (1949), no qual menções diretas são feitas à eficácia das crenças, dos tribunais e da psicanálise:

(...) a eficácia da magia implica na crença da magia, (...) sob três aspectos complementares: (...) a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; a crença do doente (...) no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. (...) a situação mágica é um fenômeno de *consensus* (...).<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Lévi-Strauss, *O feiticeiro e sua magia*, op. cit., p. 194-195.

Assumindo que este seu estudo era mais psicológico do que sociológico,<sup>26</sup> Lévi-Strauss, ao narrar acontecimentos que levaram um xamã (Quesalid) a julgamento por acusação de feitiçaria, não por acaso também se reporta à justiça criminal como um sistema mágico de crenças que atua sobre os corpos dos envolvidos:

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 195, nota de rodapé 4.

(...), antes de reprimir um crime, os juízes procuram (...) atestar a realidade do sistema que o tornou possível. (...). O acusado, preservado como testemunha, traz ao grupo uma satisfação de verdade infinitamente mais densa e mais rica do que a satisfação de justiça que teria proporcionado a sua execução. (...), a escolha não é entre este sistema e outro, mas entre o sistema mágico e nenhum sistema, ou seja, a desordem (...) o acusado participa com sinceridade e – a palavra não é demasiado forte – fervor, do jogo dramático que se organiza entre seus juízes e ele.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 201.

Segundo Lévi-Strauss, daqueles três aspectos complementares e fundamentais em qualquer sistema de crenças, a experiência do “doente” diante do feiticeiro, ou a do acusado perante o sistema de justiça constituem o aspecto que menos importa para esses sistemas, apesar de, em alguma medida, reforçá-los. Afirma Lévi-Strauss que é o “polo coletivo” dos sistemas de crença que exerce neles papel decisivo, daí o tratamento do doente pelo xamã ser um espetáculo oferecido a um auditório no qual é repetido o “chamado” ou crise inicial que forneceu ao xamã a revelação de sua condição. Nesse espetáculo, mais do que reproduzir ou representar acontecimentos, o xamã os revive, intensamente, até retornar a seu “estado normal”. Tomando emprestado da psicanálise o termo *ab-reação*, Lévi-Strauss afirma que “o xamã é um ab-reator profissional”, pois revive intensamente a situação inicial que originou sua “perturbação”.<sup>28</sup> Retomando, ainda, as noções de pensamento normal e patológico e se valendo da linguística para chegar novamente à psicanálise, Lévi-Strauss sublinha:

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 209.

(...) que o pensamento normal sofre sempre de uma carência de significado, ao passo que o pensamento dito patológico (ao menos em certas de suas manifestações) dispõe de uma pletera de significante. Pela colaboração coletiva à cura xamanística, um equilíbrio se estabelece entre essas duas situações complementares. (...). Diversamente da explicação científica, não se trata, pois, de ligar estados confusos e inorganizados, emoções ou representações, a uma causa objetiva, mas de articulá-los sob forma de totalidade ou sistema. (...) a magia readapta o grupo a problemas pré-definidos, por intermédio do doente, ao passo que a psicanálise readapta o doente ao grupo, por meio de soluções introduzidas.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 210-211.

Nas passagens finais deste texto, Lévi-Strauss se dedica diretamente ao que ele denomina “comparação entre a psicanálise e terapêuticas psicológicas mais antigas e mais divulgadas”<sup>30</sup> reiterando que o ser humano vive dilacerado entre dois sistemas de referência (o do significativo e o do significado), o que lhe exige buscar no pensamento mágico um novo sistema em que dados contraditórios se integrem. Todavia, conclui pelo perigo de que tal integração não se realize “verdadeiramente” e que um “tratamento” se reduza à reorganização do universo do paciente em função das interpretações psicanalíticas.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 212.

Muitas seriam as possibilidades de prosseguir pontuando esse diálogo que se estabeleceu entre antropologia estrutural e psicanálise a partir do encontro entre Lacan e Lévi-Strauss, mas Zafiropoulos já o fez com maestria, inclusive lembrando que, em 1911, cinco anos antes do *Curso de Linguística Geral* de Saussure, Boas enunciara as leis da linguagem funcionando no nível do inconsciente, para além do controle dos sujeitos falantes, constituindo fenômenos objetivos. Em outras palavras, Boas antecipara o “algoritmo saussureano”, porém invertido, ao dar primazia ao significante sobre o significado, às nomeações sobre as coisas, o que muito influenciou Lacan, especialmente a partir da leitura da *Introdução à obra de Marcel Mauss*, redigida por Lévi-Strauss.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Zafiropoulos, *A preeminência da mão direita: um estudo sobre as polaridades religiosas*, op. cit., p. 12-13.

Psicanálise e antropologia, a partir de então, não fariam mais de corpos sem qualificá-los como necessariamente simbólicos, corpos que só existem após serem concebidas e consensuadas, socialmente, as substâncias que os compõem, os limites que os traçam, as diferenças que os separam e os unem, as purezas e impurezas que produzem.

## Uma antropologia interpretativa, simbólica, hermenêutica

Embora Zafropoulos lamente Lévi-Strauss não ter considerado as contribuições de Lacan para a antropologia da mesma forma que Lacan considerou as da antropologia para a psicanálise,<sup>32</sup> talvez seja possível afirmar que outros antropólogos e outras antropologias, especialmente a partir de 1960, passaram a considerar cada vez mais centrais questões referentes à produção de sujeitos, de subjetividades, de corporalidades e de incorporações no fazer antropológico.<sup>33</sup>

O período pós Segunda Guerra Mundial foi, sem dúvida, um marco nessa mudança de postura pela qual passaram muitos antropólogos, pois se tornou comum o engajamento de vários deles em debates politizados que lhes exigiam posicionamentos éticos relativos a suas presenças em campo, seus papéis nas universidades, suas inserções em governos e organizações nacionais e internacionais.

Conforme já apontei anteriormente, o papel de antropólogos como intérpretes privilegiados de “seus observados”, a ponto de se arvorarem seus porta-vozes (*autoridade etnográfica*), começou a ser posto em xeque a partir da segunda metade do século XX. Debates, por exemplo, sobre a tradução de categorias nativas dos grupos pesquisados para as línguas vernáculas dos antropólogos levantaram o tema dos limites e potencialidades de comparações, uma vez que já havia certo consenso em torno das lições de Boas, Mauss e Lévi-Strauss de que nomes criam coisas, de modo que nomes diferentes criam coisas com alcances distintos. Neste novo e complexo território em que símbolos e linguagens se tornavam centrais, era preciso admitir que se estava não mais no terreno da observação, ainda que participante, mas no da interpretação, em que o intérprete também é criador de categorias e portanto de coisas, pois opera, ele próprio, como filtro, ajustando significantes e significados de acordo com as posições que assume.

Será a Antropologia Hermenêutica, Simbólica ou Interpretativa, a partir especialmente dos trabalhos do antropólogo norte-americano Clifford Geertz (1906-2006), a vertente que mais investirá em um conceito semiótico de cultura: “Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”.<sup>34</sup>

Os trabalhos de Geertz tiveram tamanho impacto sobre as gerações por ele formadas, direta ou indiretamente, que alguns de seus “discípulos”, a partir dos anos 1980, levaram ao limite a problemática da relação observador-observado, apontando seu caráter essen-

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>33</sup> Vale de Almeida, *O corpo na teoria antropológica* (2004)

<sup>34</sup> Geertz, *A interpretação das culturas* (1973/1978, p. 15).

cialmente politizado, negociado, filtrado pelas posições e interesses envolvidos. Esta constatação levou, rapidamente, à crítica da *autoridade etnográfica*, ao descrédito da escrita neutra do pesquisador, e à reiteração de que “culturas” são processos polisêmicos, sendo etnografias, portanto, representações que devem respeitar tal polissemia e, conseqüentemente, se aproximar mais de narrativas ensaísticas do que de relatórios objetivo-científicos.

Os próprios antropólogos como corpos simbólicos que interagem com seus interlocutores estavam em análise e em foco.

Deflagradas estas novas frentes metodológico-teóricas da antropologia do final do século XX, aqui meramente pinceladas, poucos antropólogos se furtaram ao questionamento das fronteiras entre a antropologia como “ciência” e como experimentação ou arte da crítica cultural. Nesse território floresceram muitos estudos antropológicos marcados por fronteiras e interdisciplinaridades. É o caso da chamada antropologia do corpo e da saúde, dos estudos de gênero, sexualidade, fases da vida, “ciborgues”, tatuagens, vestuário e estudos de antropologia da performance e do direito, como foi o caso da pesquisa que desenvolvi em meu doutorado.

Meu trabalho de campo antropológico se deu nos cinco tribunais do júri da cidade de São Paulo, entre 1997 e 2001, período em que acompanhei, como participante das “plateias” de plenárias, mais de 100 sessões de julgamento envolvendo crimes de homicídio doloso, tentados ou consumados.<sup>35</sup> Analisei o júri como um jogo de persuasão, a partir dos próprios depoimentos de seus “atores”, concluindo se tratar de um *ritual lúdico e teatralizado* em que os corpos dos personagens se comunicam, o tempo todo, simbolizando mais posições socioinstitucionais e crenças coletivas do que identidades individuais e particulares. Ações ordenadas, falas, gestos, expressões corporais de natureza predominantemente simbólica se desenvolvem em momentos apropriados das sessões e inspiram atitudes de lealdade, respeito, reverência a valores que se materializam nos votos dos jurados. Tais ações sempre transcendem o acontecimento específico, narrado nos autos processuais, e alcançam dramas básicos da existência humana, fazendo-nos, portanto, voltar a Lévi-Strauss, com “O feiticeiro e sua magia”, e concluir que os sistemas de justiça e, em seu interior, o Júri, são sistemas de poder que produzem efeitos comparáveis às ilusões criadas pelo teatro, pelos “espetáculos xamânicos”, uma vez que a arte de governar e a arte cênica são inseparáveis.<sup>36</sup>

Mas além de concluir que as encenações de julgar dramas de vida e morte nos tribunais do júri têm como um de seus resultados mais marcantes a sacralização da instituição “Justiça” e o revigoreamento da etiqueta e da estética sociais, também apontei, seguindo os passos de Geertz, que tais encenações podiam ser lidas como

<sup>35</sup> Schritzmeyer, *Controlando o poder de matar: uma leitura antropológica do Tribunal do Júri – ritual lúdico e teatralizado* (2002).

<sup>36</sup> Balandier, *O Poder em cena* (1982).

textos literários, oral e performaticamente narrados, cujas palavras e principais expressões corporais advinham de um *vocabulário de sentimento* em constante criação e recriação.

## Polemizar para concluir

Brincando de espiral com o ponto de partida e de chegada deste artigo – a noção de corpo como produto e suporte de representações sociais –, talvez seja possível arriscar a afirmação de que psicanálise e antropologia se emparelham no desafio de interpretar outras interpretações, buscando o que elas significam para os vários sujeitos-interlocutores-inintérpretes.

Os motivos que levam psicanalistas e antropólogos a tais buscas e construções interpretativas talvez sejam, em parte, convergentes e, em parte, divergentes. A psicanálise parece assumir, mais diretamente do que a antropologia, o compromisso de colaborar para que sujeitos que expressam sofrimentos (ou que, justamente, não conseguem expressá-los), obtenham meios de elaborar novos significantes e significados para suas vidas.

Uma certa antropologia, a meu ver, também assume compromissos ético-políticos de desbancar certezas e naturalizações, socialmente construídas, oferecendo caminhos alternativos para a interpretação de “sofrimentos” relacionados a pré-conceitos, fobias sociais (xeno/ homofobias, por exemplo), processos de marginalização, ostracismo, estigmatização.

Talvez, em um primeiro momento, assim como em um trabalho psicanalítico, os desarranjos que as conclusões de certos trabalhos antropológicos produzem impliquem mais dor do que alívio, mais desconforto do que conforto, porque pós-conceituam pré-conceitos, contrariam o “naturalmente correto”, “bom”, “melhor”.

Sugiro que psicanálise e antropologia, cada uma a seu modo, elaboram projetos ético-políticos e que esses, embora multifacetados, ao menos em um aspecto são convergentes. Essas duas áreas das humanidades e do simbólico estão empenhadas em investir na capacidade que os seres humanos possuem de, em interlocução, (re) conhecerem e intensificarem seu potencial criativo. Sob um solo democraticamente fértil, propício à semeadura de diferenças, talvez isto represente um projeto comum de investimento na diversidade das culturas humanas, em formas cada vez mais múltiplas de “humanidade”; formas que não lutem para se manter intactas e herméticas a ponto de se confrontarem rumo à destruição, tampouco que abram facilmente mão de suas peculiaridades para sobreviverem (o que não deixa de ser uma forma de destruição; formas que, como diria Lévi-Strauss,<sup>37</sup> sejam, justamente no exercício de sua diversidade, “uma contribuição para a maior generosidade das outras”.

<sup>37</sup> Lévi-Strauss *Raça e História* 1951/ 1993, p. 366

## Referências bibliográficas

- BALANDIER, G. *O Poder em cena*. Brasília: Editora UnB, 1982.
- CLIFFORD, J. On ethnographic authority. In: *The predicament of culture – twentieth century ethnography, literature and art*. New York: Harvard University Press, 1988.
- DARMON, P. *Médicos e assassinos na Belle Époque: a medicalização do crime*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- DURKHEIM, É. & MAUSS, M. (1901). Algumas formas primitivas de classificação. In: RODRIGUES, J. A. (org.). *Durkheim - Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1984, p. 183-203.
- GAY, P. *Freud: uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HERTZ, R. (1909). A preeminência da mão direita: um estudo sobre as polaridades religiosas. In: *Revista Religião e Sociedade*, v. 6, 1980, p. 99-128.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1949). O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p. 193-213.
- \_\_\_\_\_. (1949) *As Estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- \_\_\_\_\_. (1951) Raça e História In: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 328-366.
- MAUSS, M. (1909) As técnicas do corpo. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 401-422.
- \_\_\_\_\_. (1925) “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 183-314.
- MONTAIGNE, M. de (1580). Dos Canibais. In: *Montaigne. Coleção Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 192-202.
- SCHRITZMEYER, A. L. P. *Controlando o poder de matar: uma leitura antropológica do Tribunal do Júri – ritual lúdico e teatralizado*. São Paulo, 287f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/ FFLCH. Universidade de São Paulo. 2002. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-31082007-095427>
- VALE DE ALMEIDA, M. O corpo na teoria antropológica. In: *Revista de Comunicações e Linguagens*, 33, p. 49-66, 2004.

ZAFIROPOULOS, M. Nossa arqueologia crítica da obra de Lacan: Lacan e as ciências sociais. Lacan e Lévi-Strauss. In: *Rev. de Estudos. Lacanianos* [online], vol.2, n.3, 2009, p. 1-16.  
<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v2n3/v2n3a04.pdf>

## Resumo

Diante do desafio de apresentar um pouco do muito que a antropologia concebeu e concebe sobre corpo, sofrimento, doença, sintoma, tratamento e cura, proponho um caminho que, certamente, está repleto de filtros e, portanto, de lacunas. Trata-se de uma leitura possível, dentre várias. A intenção, mais do que abordar conceitos e teorias, é pontuar ideias que possam interessar a psicanalistas, uma vez que psicanálise e antropologia, em seus primórdios, no final do séc. XIX, compartilharam dilemas sobre as limitações e potencialidades dos paradigmas das ciências físicas e naturais, os quais as levaram a se instalar nos territórios do simbólico, dimensão que estava e prossegue no limiar do que muitos consideram “ciência”. A proposta é indicar algumas das principais conquistas da antropologia nesses territórios, bem como seu atual engajamento em discussões acadêmico-políticas pertinentes às noções de corpo e corporalidade.

## Palavras chave

Antropologia e psicanálise; corpo; natureza e cultura; territórios do simbólico.

## **Abstract**

Facing a challenging task, to present a little part of Anthropological achievements on body, suffering, disease, symptom, treatment and cure, I suggest a way which certainly will be full of mediations and, therefore, omissions. This is a possible interpretation among others. The objective, more than discuss concepts and theories, is to arrange ideas that might interest psychoanalysts. In early XIXth Century, Psychoanalysis and Anthropology shared common questions on natural sciences' limits and potentials. Those common grounds took them to the territory of the symbolic, which was and still is in the threshold of what many consider "science". The purpose is to indicate some of the main achievements of Anthropology in these territories, as well as its current engagement in academic-political debates referring to concepts of body and corporality.

## **Key words**

Anthropology and Psychoanalysis; body; nature and culture; territories of symbolic.

## **Recebido**

25/11/2010

## **Aprovado**

10/12/2010