

Fenomenologia cultural corporeidade: agência, diferença sexual, e doença*

Cultural phenomenology embodiment: agency, sexual difference, and illness

THOMAS CSORDAS**



RESUMO – O artigo apresenta a noção de corporeidade, relacionando-a as dimensões da agência, da diferença sexual e do adoecimento. O autor parte da antropologia fenomenológica para realizar o que denomina de uma fenomenologia cultural do Self. Contrasta uma noção de corpo enquanto objeto material à corporeidade como carne compartilhada, mutuamente implicada e nunca completamente anônima que ressignifica o corpo como fonte da existência e local da experiência no mundo. O artigo constrói um esquema das relações corpo-mundo e suas implicações para o conceito de corporeidade. Para isto articula a noção de agência desde Merleau-Ponty, Bourdieu e Foucault; a diferença sexual desde as teorias feministas em Luce Irigaray, Julia Kristeva e Maxine Sheets-Johnstone. Na seção final completa o esquema com uma discussão sobre três doenças – membro fantasma, fadiga crônica e doença ambiental – como ilustração de diferentes dinâmicas da corporeidade.

Palavras-chave – Corporeidade. Agência. Adoecimento. Antropologia fenomenológica.

ABSTRACT – The article presents the notion of corporeality, relating to the dimensions of agency, of sexual difference and sickness. The author comes from the phenomenological anthropology to perform what he calls a cultural and phenomenological analysis of the Self. He contrasts the notion of the body as material object with the corporeality as flesh mutually shared, implicated and never completely anonymous. This notion of corporeality reframes the body as a source of the existence and location of the world experience. The article constructs a scheme of body-world relations and explore their implications for the concept of embodiment. Articulates the notion of agency since Merleau-Ponty, Bourdieu and Foucault and the notion of sexual difference from feminist theories in Luce Irigaray, Julia Kristeva and Maxine Sheets-Johnstone. In the final section the author completes the outline with a discussion of three diseases – phantom limb, chronic fatigue and environmental illness – as an illustration of different dynamics of embodiment.

Keywords – Embodiment. Agency. Illness. Phenomenological anthropology.

A expressão “fenomenologia cultural da corporeidade” denota uma tentativa de firmar a compreensão da cultura e do *self* do ponto de partida dos nossos corpos como estando-no-mundo, e requer o reconhecimento de que os nossos corpos são, ao mesmo tempo, a fonte da existência e o local da experiência. Com efeito, a corporeidade é a nossa condição existencial fundamental, a nossa corporalidade (*corporeality* ou *bodiliness*) em relação ao mundo e às outras pessoas. Para a pesquisa em ciências humanas, a corporeidade é “um campo metodológico

indeterminado, definido pela experiência perceptual, pelo modo de presença e pelo envolvimento no mundo” (CSORDAS, 1994, p. 12). Quero continuar a elaborar esta definição, inicialmente observando o fato de que ela sublinha o contraste entre corporeidade como um “campo metodológico indeterminado” e o corpo como uma “entidade orgânica discreta”. Parafraseia explicitamente a definição proposta por Roland Barthes (1986, p. 57-58) do texto ou da textualidade como um “campo metodológico indeterminado preso em um discurso e vivenciado como

*Originalmente publicado em MASCIA-LEES, Frances (Ed.) *A companion to the anthropology of the body and embodiment*. Edited by Frances E. Mascia-Lees. Blackwell Publishing Ltd.: Oxford, UK, 2011.

** Ph.D. em Antropologia pela Universidade Duke (Durham, Carolina do Norte, Estados Unidos da América) e Professor na Universidade da Califórnia (San Diego, La Jolla, Califórnia). *E-mail*: <tcordas@ucsd.edu>.

atividade e produção”, em contraste com a obra (livro) como um objeto material que ocupa espaço. Nesse sentido, os livros podem ser apertados em prateleiras, e os corpos podem ser comprimidos num vagão de trem subterrâneo, mas os textos podem interagir uns com os outros, em uma proliferação contínua, e a corporeidade é uma questão da carne, compartilhada, mutuamente implicada e nunca completamente anônima.

Seguindo esta linha de pensamento, nas três seções a seguir apresento um esquema das relações corpo-mundo, diferença sexual e componentes da corporalidade que, por assim dizer, estabelecem as dimensões – comprimento, largura e profundidade – da corporeidade. Na seção final completarei o esquema com uma discussão sobre as três doenças que ilustram características da corporeidade.

ESTRUTURAS ELEMENTARES DE AGÊNCIA

Durante anos, no meu seminário sobre corporeidade, iniciei justapondo as obras de Merleau-Ponty, Bourdieu e Foucault, com base na intuição de que a obra desses três pensadores tomada em conjunto estabeleceu a topologia intelectual da corporeidade como um “campo metodológico indeterminado”. Para explicitar aquela intuição, quero mostrar que a sua obra delineia a estrutura desse campo metodológico através da definição de aspectos complementares do relacionamento entre os nossos corpos e o mundo, especificamente com respeito à maneira pela qual lidam com a questão de agência. Em suma, meu argumento é de que o *locus* operativo de agência está para Merleau-Ponty em nível de existência, para Bourdieu em nível de *habitus* e para Foucault em nível de relações de poder. A modalidade na qual é exercida a agência é para Merleau-Ponty a intenção, para Bourdieu a prática e para Foucault o discurso. O vetor de agência (pois tem uma direcionalidade) é, para Merleau-Ponty, dos nossos corpos para o mundo, no sentido de projetar para dentro de e orientar para o mundo. Para Bourdieu, o vetor é duplo, apontando em direções opostas e recíprocas entre os nossos corpos e o mundo que habitamos e que nos habita. Para Foucault, o vetor é do mundo na direção dos nossos corpos no sentido de inscrever-se sobre ou incorporar-se em nós (Figura 1). O nosso interesse não é de ensaiar esses conceitos bem conhecidos de cada um dos pensadores ou de examinar como esses conceitos são desenvolvidos por cada teórico, e sim de colocá-los em relação um ao outro, em ordem, dentro de uma matriz que define um campo metodológico. Finalmente, se parece estranho atribuir agência ao mundo em vez de atores individuais, por ora observem que o nosso mundo é um mundo humano, cheio de outros e de fenômenos que nós mesmos fizemos.

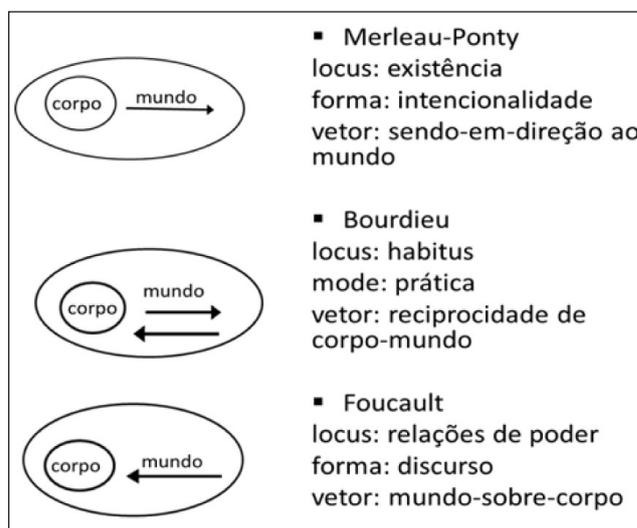


Figura 1 – Estruturas elementares de agência no relacionamento entre o corpo e o mundo

Merleau-Ponty: O corpo como ser-para-o-mundo (*being-toward-the-world*)

O senso de intencionalidade que caracteriza a nossa relação corporal com o mundo não é aquele da finalidade de um ato ou do significado que se pretende dar a uma fala. Merleau-Ponty indica que Husserl referia-se a uma “teleologia da consciência [...] reconhecendo a própria consciência como um projeto do mundo, destinado a um mundo que não abraça nem possui, mas para o qual é perpetuamente dirigido”. Ele invoca a distinção de Husserl entre a intencionalidade de um ato “que é aquele dos nossos julgamentos e daquelas ocasiões em que voluntariamente assumimos uma posição”, e como uma intencionalidade operativa “que produz a unidade natural e antepredicativa do mundo e da nossa vida, sendo aparente nos nossos desejos, na nossa avaliação e na paisagem que vemos, mais claramente do que em conhecimento objetivo, e fornecendo o texto que o nosso conhecimento tenta traduzir em linguagem precisa”. (MERLEAU-PONTY, 1962, p. xviii). É este último tipo de intencionalidade que emana da existência corporal; poderíamos, igualmente, referir-nos a essa teleologia da consciência como um tipo de tropismo senciente, uma tendência para o mundo.

O tropismo senciente é estreitamente ligado à unidade do nosso corpo ou síntese corporal. Isso significa que, em circunstâncias normais, não vivenciamos os nossos corpos, ou partes dos mesmos, como *coisas*: “Se o meu braço repousa sobre a mesa, eu nunca pensaria em dizer que está *ao lado do* cinzeiro, da maneira como o cinzeiro está ao lado do telefone” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 98). Ao contrário do espaço objetivo ou externo, no espaço corporal as partes do nosso corpo não estão

dispostas lado a lado, e sim envolvidas uma na outra. Merleau-Ponty dá um exemplo claro disso: “Se eu ficar em pé diante da minha mesa e me encostar na mesma com ambas as mãos, apenas as minhas mãos estarão tensionadas, e o meu corpo inteiro ficará na sua esteira como uma cauda de cometa. Não é que eu não tenha consciência da localização dos meus ombros ou costas, mas esses simplesmente são engolidos na posição das minhas mãos, e a minha postura toda pode ser lida, por assim dizer, na pressão que exercem sobre a mesa” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 100). No meu seminário sobre corporeidade, repetimos esse exercício, literalmente para poder sentir aquilo que Merleau-Ponty está escrevendo. Nesse contexto ele observa que o conceito de imagem corporal evoluiu desde referir-se a uma associação ou compêndio de experiências corporais construídas por associação, até uma “consciência total da minha postura no mundo intersensorial, uma ‘forma’ no sentido usado pela psicologia da *Gestalt*” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 100). Indo além, “Em última análise, se o meu corpo pode ser uma ‘forma’ e, se puder haver, em frente dele, figuras importantes contra um fundo indiferente, isso ocorre porque [o corpo] é polarizado por suas tarefas, por sua *existência para elas* (*existence towards them*), de se compor (*collecting itself together*) em sua busca de seus objetivos; a imagem corporal é, finalmente, uma maneira de afirmar que o meu corpo está no-mundo” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 101).

Observem a recorrência do termo “postura” na discussão da imagem do corpo e síntese corporal. Postura neste contexto é mais primordial do que o seu significado literal de atitude física ou seu significado metafórico de posição moral. Deve ser tomada no sentido da observação de que a única palavra para descrever um ser sem postura é “morto”. Postura como sinal de integridade corporal vai de mãos dadas com a orientação intencional para o mundo. Duas das imagens mais fortes oferecidas por Merleau-Ponty nesse sentido são aquelas dos “fios intencionais” que nos ligam aos objetos dados no desempenho de uma tarefa (1962, p. 106), e o “arco intencional” que subtende a vida da consciência projetada nossa situação humana à nossa volta, realiza a unificação das nossas capacidades corporais e “amolece” ou “desanda” na doença (1962, p. 136, 157). Ambas as expressões aparecem no texto entre aspas porque assinalam o seu caráter metafórico, porém enfatizam a natureza concreta e dinâmica do ser corporal e destacam o fato de o corpo estar simultaneamente em-tensão e intenção. (*in-tension and intention*).

O duplo horizonte de um espaço interno de envolvimento (*envelopment*) e uma emissão de fios intencionais para o mundo delinea a diferença clássica entre uma coisa em si mesma (*thing-in-itself*) e um ser por si mesmo (*being-for-itself*). Mas aponta outra diferença

mais significativa para localizar o nível exato de análise da corporeidade. Ao contrário da “vida nua” identificada por Agamben (1998) com referência “à espécie e ao indivíduo como um corpo vivo simples” (1998, p. 3) em nível de biopolítica, é o que, em contraponto a Agamben, quero chamar a “existência bruta” (*raw existence*). Existência bruta é uma intencionalidade energética sem ainda ser subjetividade plenamente formada, ainda menos uma capacidade desenvolvida para refletividade. O que distingue a vida nua da existência bruta é a presença ou ausência do tropismo senciante ao qual acabo de me referir. Os nossos corpos-no-mundo não são passivos nem inertes – não estão “simplesmente aí”. É mais exato dizer que somos corpos para o mundo (*toward the world*) ligados a ele pela teia de fios intencionais que são emitidos por nós. Há um “momento de existência em direção aos outros, em direção ao futuro, em direção ao mundo [...]” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 165). Merleau-Ponty sugere que “o meu corpo parece para mim como uma atitude dirigida na direção de uma certa tarefa existente ou possível” (1962, p. 100), tal que, ao contrário de um objeto, a sua espacialidade não é de posição e sim de situação. Por isso é um avanço dizer que habitamos o mundo, no sentido de que ativamente assumimos residência e o tornamos nosso. Nesse sentido, inevitavelmente há algum grau de escolha e liberdade na existência.

Bourdieu: Reciprocidade do corpo e do mundo

O *locus* de agência na relação entre nosso corpo e o nosso mundo desloca-se para o *habitus* em Bourdieu, e a forma de agência torna-se a prática. Não se deve considerar em sentido temporal o fato de o vetor da agência ser recíproco, como se em diálogo ou em chamado e resposta entre o corpo e o mundo. É estruturalmente recíproco no sentido, se me for permitido dizer, de que os fios intencionais são dispostos em ambas as direções. Embora Bourdieu se refira à prática como “o local da dialética do *opus operatum* e do *modus operandi*” (1990, p. 52), essa dialética não é aquela de um movimento temporal e sim uma coprodução simultânea da realidade social pelo mundo e pelo corpo. A fim de entender isso, “[...] devemos situar-nos *dentro* da ‘atividade real como tal’, isto é, na relação prática com o mundo, a presença preocupada e ativa no mundo através da qual o mundo impõe sua presença, com suas urgências, suas coisas a serem feitas e ditas, coisas feitas para serem ditas, que regem diretamente as palavras e ações, sem jamais desdobrar-se como um espetáculo” (1990, p. 52). O *habitus* é uma matriz definida simultaneamente por uma familiaridade confortável e uma determinação anônima, e a prática é um termo composto, constituído simultaneamente de ato

e limitação, comportamento e meio ambiente. É por isso que a prosa de Bourdieu é caracterizada por oxímoros aparentes, como “disposições espontâneas”, “invenção sem intenção”, e “orquestração sem maestro”, tautologias como “estruturas estruturantes e estruturadas”, e, o que ele próprio chama de paradoxos, como a “informação necessária para evitar a informação” (1990, p. 61) e “significado objetivo sem intenção subjetiva” (1990, p. 62).

O *habitus* aparece como necessário e até mesmo natural, no sentido de que é “história corporificada, internalizada como segunda natureza e, assim, esquecida como história” (1990, p. 56). Ações restringidas por condições objetivas produzem disposições duráveis “em certo sentido pré-adaptadas” às demandas daquelas condições, tais que “a necessidade torna-se uma virtude”. Apenas esses comportamentos de bom senso “possíveis dentro dos limites daquelas regularidades” são gerados pelo *habitus*, e as práticas mais improváveis são, portanto, excluídas, como impensáveis (1990, p. 54-55). O exemplo mais convincente e acessível de Bourdieu é o humor, que é eficaz não porque introduz o impensável, mas precisamente porque traz à luz aquilo que seria quase impensável em retrospecto, ao mesmo tempo imprevisível e necessário, tanto original como inevitável. Assim, “pressupõe um *habitus* que tão perfeitamente possui os meios de expressão objetivamente disponíveis, que é possuído por eles, tanto assim que afirma sua liberdade em relação a eles ao realizar as mais raras possibilidades que são forçosamente implicadas” (1990, p. 57). Como a estrutura profunda chomskiana de uma linguagem, “Porque o *habitus* é uma capacidade infinita de gerar produtos – pensamentos, percepções e ações – cujos limites são estabelecidos pelas condições histórica e socialmente situadas da sua produção, a liberdade condicionada e condicional que fornece é tão remota da criação de novidade imprevisível quanto o é da simples reprodução mecânica do condicionamento original” (1990, p. 55).

Bourdieu faz duas afirmações significativas sobre o relacionamento entre o corpo e o mundo em termos de sentido prático e crença prática: “Senso prático é um envolvimento quase corporal no mundo, que não pressupõe uma representação, seja do corpo ou do mundo, e ainda menos de seu relacionamento. É uma imanência no mundo, através da qual o mundo impõe a sua iminência, coisas a serem feitas ou ditas, que diretamente governam a fala e a ação [...]” (1990, p. 66). “A crença prática não é um ‘estado de espírito’, e ainda menos um tipo de adesão arbitrária a um conjunto de dogmas e doutrinas instituído (‘crenças’), mas antes um estado do corpo [...]. É porque os agentes nunca sabem completamente o que estão fazendo, que aquilo que fazem faz mais sentido do que sabem” (1990, p. 68-69). Senso e crença estão ambos “além do

alcance da consciência e afirmação explícita” (1990, p. 69), e Bourdieu expressa isso em uma série de expressões, tais como compreender melhor o que acontece (*feel for the game*), desnecessário é dizer (*taken for granted*) ou necessidade social transformada em natureza. Em algo que lembra Merleau-Ponty, ele invoca a noção de postura, embora notavelmente, não com a finalidade de distinguir o ser vivo e intencional do não vivo, mas no seu aspecto de definir a existência prática no campo social. Ele observa “o simples efeito de recolocar o corpo em uma postura geral que lembra os pensamentos e sentimentos associados, em um dos estados indutivos do corpo que, como sabem os atores, dão origem a estados de espírito” (1990, p. 69). Em especial, “A oposição entre homem e mulher é realizada na postura, nos gestos e movimentos do corpo” e “a maioria das palavras que se referem a posturas corporais evocam virtudes e estados de espírito” (1990, p. 70). Desde a época da infância, o domínio prático é transmitido através da prática sem elevar-se ao nível do discurso, através de mimese ou mimetismo, antes do que por imitação, tal que “A héxis corporal fala diretamente à função motora, na forma de um padrão de posturas [...]” (1990, p. 74).

Bourdieu também oferece algumas pistas sobre como interpretar a prática em relação à intencionalidade e o poder, dois outros aspectos de agência que estamos considerando na relação entre corpo e mundo. Em um olhar retrospectivo sobre a nossa discussão de intencionalidade, aqui encontramos que, porque as práticas são “imediatamente ajustadas” a estruturas, porque há uma “harmonização das experiências dos agentes” e o reforço constante que cada um deles recebe da expressão”, e por causa da “harmonia entre o senso prático e o significado objetificado”, as práticas exigem uma intenção objetiva “que transcende as intenções subjetivas e projetos conscientes” (1990, p. 58). A intenção vivida é supérflua, tanto na produção como na decifração de práticas, porque são automáticas e impessoais. Olhando para frente, para a discussão do poder em Foucault, Bourdieu diz que as relações de poder projetadas sobre o futuro governam as disposições presentes. Isso é porque “A relação com aquilo que é possível é uma relação com o poder, e o senso do provável futuro é constituído no relacionamento prolongado com um mundo estruturado de acordo com as categorias do possível (para nós) e do impossível (para nós)” (1990, p. 64). O *habitus* “adapta-se a um provável futuro que espera e ajuda a criar”, e é assim “fundado sobre e, portanto, limitado pelo poder” (1990, p. 64-65).

Foucault: Mundo-sobre-corpo (World upon body)

No período imediatamente precedente à sua morte, Foucault se preocupava não apenas em especificar que o

poder está nos relacionamentos concretos e em afirmar o papel da liberdade, mas também com a moralidade, ética, libertação, *self* e “como o sujeito se constitui de maneira ativa através de práticas do *self*” (FOUCAULT, 1997, p. 291). Ele afirmou que nunca rejeitou ou negou o sujeito, mas apenas tem rejeitado o sujeito como um ponto de partida analítico *a priori*, como se faz em fenomenologia, “a fim de analisar os relacionamentos que podem existir entre a constituição do sujeito ou diferentes formas do sujeito e jogos de verdade, práticas de poder, e assim por diante” (1997, p. 290). Isso posto, quando chegou o momento em que ele apresentou essas qualificações e deslocamentos de interesse, a sorte já fora lançada através dos seus estudos de formações discursivas que constituíam loucura, medicina, as ciências humanas, o sistema penal, a sexualidade, e a biopolítica como campos de ação de um poder difuso agindo com uma precisão tecnológica para informar corpos e sujeitos cuja própria agência e existência podia-se dizer que era provavelmente discutível. Para ser exato, a agência é na sua maior parte reduzida à resistência, e não resistência com “R” maiúsculo, como se poderia dizer, “Ele foi membro da Resistência”. No decorrer da maior parte da sua obra, o senso de resistência de Foucault mais frequentemente dá a sensação do escravo que se movimenta lentamente, do camponês mudo, do proletário taciturno, ou do homossexual que está no armário. Se não era esse o teor dos pensamentos de Foucault quando morreu, foi não apenas a maneira pela qual o seu trabalho era em grande parte lido, mas é o seu legado na maneira pela qual tem sido assumido em trabalhos subsequentes realizados pelos estudiosos.

Para Foucault, a modalidade de agência é o discurso, ou, para ser mais exato, formações discursivas que são grupos de afirmações sistematicamente dispersadas sob condições que permitem a ativação de temas incompatíveis ou que, ao contrário, estabelecem o mesmo tema em diferentes grupos de afirmações. Essas condições constituem regras de formação para objetos de discurso, para tipos de afirmação (modalidades enunciativas), para escolhas temáticas (estratégias) e para conceitos (1972, p. 38). A prática discursiva – o exercício de poder e a criação da verdade e do conhecimento – “é um corpo de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram determinado período, e para determinada área social, geográfica ou linguística, as condições de operação da função enunciativa” (FOUCAULT, 1972, p. 117). A direcionalidade do vetor de agência entre corpo e mundo é muito literalmente evidente com respeito à disciplina, que “reverte o curso da energia que poderia resultar dele [do corpo] e o transforma em uma relação de estrita sujeição” (FOUCAULT, 1977, p. 138). Em Foucault, a noção de postura aparece mais

uma vez – nem uma pedra de toque da existência, como no caso de Merleau-Ponty, nem uma disposição espontânea como em Bourdieu, mas um objeto de poder. Quando o soldado do final do século XVIII é criado por disciplina, como se a partir de uma argila disforme, “a postura é gradativamente corrigida; uma restrição calculada corre lentamente através de cada parte do corpo” (FOUCAULT, 1977, p. 135). Quando se ensina uma boa caligrafia aos alunos na escola, “A professora colocará os alunos na posição que devem manter ao escrever, e ela a corrigirá através de um sinal ou de outra forma, quando mudam essa posição” (1977, p. 152).

Embora seja correto dizer que o vetor de agência como poder é do mundo para o corpo, ao contrário de Merleau-Ponty e Bourdieu, Foucault não se refere explicitamente ao “mundo”. Ele se interessa mais especificamente pelas condições discursivas de possibilidade para a emergência de ordens institucionais específicas em períodos históricos específicos, como, por exemplo, pode ser visto que as mudanças cumulativas atravessando múltiplos domínios de uma “microfísica do poder” culminaram nas condições de possibilidade que permitiram a transformação do sistema penal institucional em si. Todavia, essas análises contribuem para uma compreensão cumulativa da relação entre corpo e mundo na civilização contemporânea na medida em que transcendem os limites institucionais e vazam para dentro do mundo e da sociedade em geral. Assim, desde o século XVIII “as disciplinas tornaram-se fórmulas gerais de dominação” (1977, p. 137) e “discursos sobre o sexo não se multiplicaram longe de ou contra o poder, mas no próprio espaço e como meio do seu exercício” (1978, p. 32). Nesse ínterim, a análise de governos como instituições está menos em questão do que a preocupação com a tecnologia governamental ou a governamentalidade (1997, p. 67-85) pertinente ao “amplo senso de técnicas e procedimentos para orientar o comportamento humano. Governo de crianças, governo de almas e consciências, governo de um lar, de um estado, ou de si mesmo” (1997, p. 81).

Parte do motivo pelo qual o poder parece difuso é que, através do discurso, o poder age não apenas sobre sujeitos individuais, mas sobre populações que, se não passivas, são anônimas, e, se compostas de agentes individuais, raramente (ao contrário de classes ou grupos étnicos) são concebidas como dotadas de agência coletiva. Outra parte disso é, talvez, como acabamos de notar, que o mundo não é teorizado como tal, e por isso é em si mesmo anônimo e ominoso; com nenhum lugar específico para estar, é considerado normal que o poder esteja em toda a parte. Apesar de suas afirmações tardias sobre relações de poder e a autoconstituição ativa de sujeitos, o senso de poder que Foucault nos deixa é um tipo de energia coercitiva que nos rodeia e no qual estamos imersos, ocupando os

interstícios da realidade social e penetrando os tendões do ser corpóreo de modo semelhante àquele em que a ‘energia escura’ permeia todo o espaço para a astrofísica.

DIFERENÇA SEXUAL

A discussão precedente delineou uma dimensão da corporeidade como um campo metodológico definido por estruturas elementares de agência na relação entre corpo e mundo. Algo igualmente elementar que ainda não mencionamos é a diferença sexual. Mas será que não deveria ter vindo antes? E não é um pouco suspeito que até agora discutimos apenas três teóricos do sexo masculino? Existe um perigo ético-teórico de acrescentar “as teóricas do sexo feminino” apenas depois de ter sido estabelecida a base, como se fossem necessárias costelas preexistentes como um quadro geral para “acrescentar” a diferença sexual, como se houvesse uma agenda para a reprodução da mitologia do primeiro e segundo sexo? A minha posição é de que as questões estruturais que estivemos discutindo dizem respeito a ambos os sexos e a todos os gêneros, mas que, ao definir corporeidade como um campo sexual metodológico, conta como uma estrutura elementar de direito próprio, que gênero ao mesmo tempo faz a refração e complica as formas e os vetores de agência, e que a sexualidade constitui um domínio substantivo da indagação empírica.

Em verdade, essas questões já estão presentes nas obras dos três teóricos que acabamos de discutir. Apesar de tudo, são as teóricas femininas/feministas que insistem na diferença sexual como parte do primeiro plano da corporeidade. No seminário que eu mencionei anteriormente, discutimos Luce Irigaray, Julia Kristeva e Maxine Sheets-Johnstone. Essas três pensadoras compartilham não apenas a atenção à experiência das mulheres, que cria um senso vívido sobre o que está faltando em qualquer análise que torna o masculino ou a masculinidade o valor de *default*, mas também uma apreciação da importância fundamental da diferença sexual em si. Assim como o uso do artigo em vez do pronome instancia uma entidade abstrata chamada “o corpo” e obscurece a imediateza de “meu corpo”, também instancia uma singularidade que obscurece o fato de que o corpo é produzido em dois modelos básicos cuja existência é inevitavelmente entrelaçada, sendo que sua diferença constitui uma estrutura elementar de corporeidade como um campo metodológico.

Irigaray: Anjos de diferença

A maneira pela qual Luce Irigaray apresenta a diferença sexual é, ao mesmo tempo, um projeto ético-político para o presente e uma afirmação corpóreo-ontológica sobre o ser humano. Ela sugere que a diferença

sexual pode ser a grande questão filosófica da nossa era (IRIGARAY, 1993, p. 5). A polaridade criada pela diferença oferece uma maneira tanto para homens como mulheres entrarem e saírem do envelope de intimidade, e, “para ambos, uma possibilidade de movimentação desimpedida [e] de imobilidade pacífica, sem o risco de aprisionamento” (1993, p. 12). O oposto de diferença é mesmice ou, para ser mais exato, a diferença sexual significa reconhecer dois “diferentes”, em vez de um “mesmo e outro”, onde o mesmo é masculino e o outro é feminino. Neste último caso, continua a existir uma dialética de senhor-escravo, porque o homem “não deixa para ela [a mulher] uma vida subjetiva” e assim “[O] materno-feminino continua a ser *o lugar separado do ‘seu’ próprio lugar*, privado do ‘seu’ lugar” (1993, p. 10; *italicos no original*). A diferença sexual também significa diferentes sujeitos ou subjetividades, em vez de um “sujeito e objeto”, onde o sujeito é homem e a mulher é objeto. Irigaray vê uma identidade entre mesmo e sujeito – até agora inevitavelmente apropriada pelo masculino em forma de teoria, ciência, filosofia e psicanálise – e entre outro e objeto como o não lugar do feminino. As consequências são profundas: “Imagine uma vez que a mulher imaginasse e o objeto perdesse seu caráter fixo obsessivo” (Irigaray, 1985, p. 133). “Mas, e se o objeto começasse a falar? O que também significa começasse a ‘ver’. A que desagregação do sujeito levaria isso?” (1985, p. 135). Tal fala instituiria a copresença de “duas sintaxes” que são “irredutíveis na sua estranheza e excentricidade uma para com a outra”, e que não exigiria que uma “falasse da ‘outra’ em uma linguagem já sistematizada por/para o mesmo” (1985, p. 139).

Além do argumento teórico, Irigaray combina imagens dramáticas e um intenso jogo de palavras, e um “desconcertamento” intencional “da linguagem” (1985, p. 142-143), técnicas que enfatizam a singularidade do ser feminino (inclusive sua própria) ao tentar manter o foco na diferença sem regressão à outridade. Essas técnicas discursivamente desestabilizantes em si, combinadas com a insistência de que o desejo é uma dinâmica em mudanças, cujos contornos nunca podem ser definitivamente previstos, coincidem com a nossa ênfase na indeterminidade como uma característica da corporeidade e a isentam da crítica de que ela está substituindo um dualismo sexista entre o senhor e os escravos por um dualismo heterossexista masculino-feminino.

Para ser exato, a diferença entre homens e mulheres é tão profunda, primordial e mutuamente constitutiva quanto a diferença entre o corpo e o mundo. Nesse tocante, a visão de Irigaray coincide com aquilo que Sara Heinämaa escreveu sobre Simone de Beauvoir, que “não considerava a divisão homem/mulher como apenas um dos aspectos da

experiência humana, mas a via como a distinção dominante que estrutura nossas sensações corporais e sentimentos, e também nossas realizações espirituais mais elevadas, inclusive a filosofia” (HEINÄMAA, 2003, p. xiii). Ao mesmo tempo, a diferença sexual é também tão sujeita à indeterminação quanto o é a diferença entre o corpo e o mundo. Enquanto para a biologia a estrutura elementar da diferença sexual é se o organismo está produzindo pequenos gametas (esperma) ou gametas grandes (óvulo) (ROUGHGARDEN, 2009), para a corporeidade, há a indeterminação da androgenia, os gêneros múltiplos da teoria *queer*, a sexualidade de Merleau-Ponty (1962) como atmosfera pervasiva e da sexualidade de Foucault (1984) como discursos proliferantes, transexualismo, hermafroditismo, os desejos prismáticos da psicanálise freudiana e a esquizoanálise deleuziana.

Kristeva: Após a virgem

A consolidação da leitura de Irigaray por meio de um contraponto vívido, das linhas iniciais do ensaio de Julia Kristeva, “Stabat Mater”, lembra-nos a diferença entre dizer que “diferença” é uma característica das mulheres, e que diferença define a relação entre homens e mulheres. O caso substantivo, cultural e histórico, a partir do qual ela faz sua teorização é o Cristianismo, que confina a feminilidade dentro do “materno”, conforme epitomizado na imagem da Virgem Maria, “um dos construtos imaginários mais potentes conhecidos por qualquer civilização” (KRISTEVA, 1986, p. 163). Kristeva mostra o desenvolvimento de Maria como um complexo simbólico altamente condensado através de três processos. O primeiro era semelhante a uma deificação que a tornou análoga ao seu filho divino, liberta de pecado e morte, mas também em poder simultaneamente ocupar os papéis de mãe, filha e esposa. Um segundo processo dotou-a de atributos e da parafernália da realeza, como Rainha do Céu, e um terceiro tornou-a o protótipo da relação de amor, em particular seguindo o modelo de amor cortês e amor à criança. Na figura humanizada da Mater dolorosa e Madona serena, caracterizadas pelos sinais não verbais de lágrimas de luto e leite materno, Kristeva dá especial atenção à maneira pela qual a “Virgem Mãe ocupa o vasto território em ambos os lados do parêntese da linguagem” (1986, p. 174-175). Essa imagem coincide com a noção de Irigaray sobre a mulher silenciada que não é um sujeito de direito próprio, mas que ocupa um enorme espaço simbólico. Para Kristeva, a mulher epitomizada pela Virgem Mãe é ou hiperabstrata ou diferente (outra) “[mas] ela não poderá alcançar a sua complexidade como um ser dividido e heterogêneo” (1986, p. 173). Ela não tem uma sexualidade óbvia ou um órgão sexual, mas apenas um ouvido para ouvir, o que, de acordo com Kristeva, pode levar à eroticização da audição e da voz por substituição.

Como no caso de Irigaray, a inovação textual é tão essencial para demonstrar um ponto quanto o é o argumento substantivo. Na forma de inserções em negrito, Kristeva interpola longas passagens que, ao serem lidas, às vezes soam como as reflexões de um diário e, às vezes, como poesias em prosa. Fundem a escrita e o amor por uma mulher como “carne da palavra”. Celebram a alegria e a dor engendrada nela pelas lágrimas e pelo sorriso do seu próprio filho recém-nascido (ou será que ela escreve na voz da Virgem?) como aquilo que era o seu corpo e não é mais seu. Kristeva evoca o cheiro do leite, a sensação do bebê sobre o seu ombro, o sono interrompido e ternas carícias, o abismo entre a mãe e a criança, a fome, o esquecimento, o transporte dos sentidos em união sexual. Sua própria mãe, fragrante, macia, quente ao toque, depois bate-bocas, exasperação, ódio, todos emblemáticos do relacionamento com outras mulheres, questionando qual seria o “discurso das mulheres”. O reconhecimento materno da arbitrariedade do outro que é a criança que mina a onipotência do simbólico. Nesse texto paralelo, somos obrigados a juntar-nos novamente ao nível experiencial imediato com Kristeva como a mulher/escritora/mãe. Juntamente com o paradoxo da mãe ou do narcisismo primário, além da elaboração simbólica da Virgem Mãe na história, Kristeva nos deixa com a maternidade, na forma daquilo que identificamos antes como a existência bruta, em toda a sua imediateza e indeterminação, sua alegria e sua angústia.

Sheets-Johnstone: A dança da corporeidade

Ao justapor a primazia do movimento à ênfase de Merleau-Ponty (1964) sobre a primazia da percepção, Maxine Sheets-Johnstone não escreve *sobre* a diferença sexual, mas, quero sugerir, proporciona um exemplo da produtividade da diferença sexual quando ambos os sexos têm voz. Especificamente, Sheets-Johnstone é uma mulher cuja formação é ao mesmo tempo de filósofa e de bailarina. Na medida em que na cultura que é o lar tanto da filosofia contemporânea quanto da dança moderna, este último campo tende a ser classificado como de gênero feminino, sua abordagem de ênfase sobre o movimento é classificada como gênero, assim como a abordagem de Merleau-Ponty é de fato classificada por sua condição de homem que fuma cachimbo e não dança.

Sheets-Johnstone começa com o conceito de Husserl sobre organismo inanimado, no qual os sentidos tanto de estar vivo como de automovimento são essenciais e estão entrelaçados. Organismos animados são “coisas vivas, móveis que, por sua própria natureza animada, são de tipo contínuo, não havendo uma ruptura fundamental entre não humanos e humanos” (SHEETS-JOHNSTONE, 1999, p. 133). O termo refere-se a “seres vivos cuja animação

é o fundamento de seu mundo perceptual [e] sublinha a significância originária do movimento no sentido da vida de criaturas” (1999, p. 134). Seu argumento é que “a animação é o solo que origina o conhecimento [...] a fonte generativa do nosso senso primevo de estar vivo, e da nossa capacidade primevo de fazer sentido” (1999, p. 132). Nesse tocante, é crítico que o que está em questão na animação não é meramente uma mudança de posição, e menos de tudo que os nossos corpos possam ser passivamente movimentados por forças externas, mas a capacidade para experiência de automovimento. Do ponto de vista do desenvolvimento,

o movimento primevo precede qualquer cognição de que “Eu me movimento”, o que por sua vez precede qualquer senso de “Eu posso”. Nós não tentamos movimentar-nos, mas sim afastar-nos do (e antes) momento de nascimento – não somos natimortos, mas sim, desde o início damos pontapés, nos alongamos, sugamos e engolimos. Nessas ações descobrimos os nossos corpos antes de controlá-los, de modo que “o movimento forma o Eu que se desloca antes do Eu que se desloca em forma de movimento. O movimento espontâneo é a fonte constitutiva de agência, de subjetividade, de ser o self (SHEETS-JOHNSTONE, 1999, p. 138).

Sheets-Johnstone observa ainda que, estreitamente associados à qualidade originária do próprio movimento estão aqueles chamados pelo psicólogo de desenvolvimento Daniel Stern de afetos de vitalidade, uma categoria de sentimento que não está bem representada no nosso léxico de emoções e afetos. Essas sensações são melhor descritas em termos dinâmicos, cinéticos, tais como elevação repentina, desvanecimento, fugidio, explosivo, crescendo, decrescendo, explosão, demorado, etc. São sensíveis aos bebês, tanto dentro como no comportamento de outras pessoas, e nunca nos deixam quando adultos (1999, p. 157-158).

Ao elaborar a sua noção de consciência cinestésica, lembrando o exemplo de Merleau-Ponty de inclinar-se sobre a sua mesa de trabalho e sentir o resto do corpo se arrastar atrás, ela oferece o exemplo de realizar um alongamento de braço sobre a cabeça. Diferente de Merleau-Ponty, ela oferece o exemplo de realizar esse movimento (nós o fazemos no seminário de corporeidade) e, subsequentemente, repetir a performance, inclusive uma variação livre do movimento – não simplesmente uma variação livre imaginativa, como defendida por Husserl para o método fenomenológico, mas a verdadeira variação cinestésica. Em todas essas variações há uma invariável, uma qualidade global que permite que cada versão seja compreendida exatamente como uma variação, um “aspecto fisionômico sentido que é de fato

uma constelação de aspectos qualitativos” (1999, p. 142). As modulações de movimento não ocorrem no espaço e no tempo, na verdade os criam (por exemplo, a maneira pela qual eu me movimento pode criar um espaço expansivo ou restrito), e as expectativas das consequências de movimento baseadas em regularidades cinéticas (por exemplo, cada vez que eu levanto minha mão é necessário o mesmo grau de esforço) são fundacionais para um senso de agência (1999, p. 145). Características de movimento tais como a fugacidade e determinidade (*deteminateness*) não têm “peças” cinéticas tais que no fluxo atual do movimento “a qualidade cinética é indivisível. É inerente ao padrão de movimento que se desdobra, ou à dinâmica como um todo” (1999, p. 152), harmonioso precisamente neste sentido de que um corpo se desloca como um todo integrado.

Componentes da corporalidade

Há um sentido no qual a corporalidade faz parte integrante de cada domínio da existência, mas a corporeidade, para que seja útil como campo metodológico, deve (como a textualidade) ter um escopo definível. A corporeidade não é o único ponto de vista a partir do qual se pode examinar a existência humana, e nem todas as perguntas podem ser respondidas através de referência à corporeidade. Uma vez que temos um delineamento mais ou menos completo da corporeidade como campo metodológico, podemos buscar o rumo que tomará em relação, por exemplo, a diferentes campos da vida social, tais como religião, política, economia, tecnologia; ou diferentes campos de atividade psíquica, tais como cognição, motivação, imaginação, criatividade. Assim, juntamente com as estruturas elementares de agência e diferença sexual, podemos propor de forma provisória e esquemática uma terceira dimensão da corporeidade que define a corporalidade estritamente falando em termos de dez componentes:

- 1) *Forma corporal* – Temos braços, pernas, tronco, cabeça, postura ereta; esquema corporal e imagem se baseiam em globalidade ou integridade, mas os corpos podem ser diminuídos por amputação e perda de órgãos ou capacidades e restaurados ou valorizados por uma prótese.
- 2) *Experiência sensorial* – Temos certos sentidos definidos de maneiras variáveis (cinco sentidos, mais propriocepção e temporalidade) com certa gama de possibilidades para seu uso e desenvolvimento, e certas consequências para a sua perda ou desarranjo.
- 3) *Movimento ou mobilidade* – A nossa capacidade de movimentação é caracterizada por agência e intencionalidade, definida por estilo; requer esforço e enfrenta resistência.

- 4) *Orientação* – Habitamos o espaço tanto natural/geográfico como construído/arquitetônico e, ainda mais fundamental, criamos espaço pelo modo de nos movimentarmos em relação a objetos e outros.
- 5) *Capacidade* – Possuímos certas capacidades de execução e resistência, e certas consequências em caso de perda ou perda de função por qualquer uma delas, bem como para que essas capacidades sejam valorizadas ou aumentadas por técnica, uso de ferramentas, tecnologia ou drogas.
- 6) *Gênero* – Inclui interação entre sexo, sexualidade e gênero; inclui especificidade de experiência conforme o gênero, bem como formas de ser transgênero e intersexuadas. Seu reaparecimento aqui está relacionado à dimensão maior da diferença sexual, semelhante ao modo como um capítulo em um livro poderá ter o mesmo título que o livro.
- 7) *Metabolismo/fisiologia* – Especificamente destacando os processos de construção e destruição do protoplasma essencial à vida e as mudanças químicas que proporcionam energia e assimilam material novo, o que está em questão é a experiência de funções orgânicas, mudanças e modulações.
- 8) *Copresença* – Isto inclui formas histórica e culturalmente moduladas de intersubjetividade, intercorporalidade, alteridade, sociabilidade e modos somáticos de atenção, tanto no contexto presencial como cada vez mais em ambientes virtuais criados pela tecnologia.
- 9) *Afeto* – Culturalmente formulado e situacionalmente especificado como emoção e sentimento, na medida em que é um componente de corporeidade, inclui o reconhecimento de estados e mudanças, intensidades e oscilações de agitação, excitação, paixão.
- 10) *Temporalidade* – Na medida em que é um componente da corporeidade, esta não é uma característica de cronologia ou sequência linear. É antes uma experiência de duração, envelhecimento, mortalidade, morte, reencarnação, experiência extracorpórea, ritmos diurnos e ciclos sazonais.

Considerando esses componentes da corporalidade, procuram-se certos tipos de dados ou certos tipos de métodos que podem ser aplicados a uma fenomenologia cultural de corporeidade? Pode-se dizer, sob um aspecto, que os dados relevantes são aqueles pertencentes a qualquer um dos componentes que acabamos de delinear, e os métodos relevantes são aqueles da análise fenomenológica e existencial, conforme adaptados para finalidades antropológicas, isto é, para fins de compreender a cultura e o *self*. No tocante a outro aspecto, quero afirmar que os dados que coletamos e os métodos

usados para coletá-los – primariamente ainda tipos de entrevista e observação participativa para antropólogos – basicamente não são diferentes daqueles em qualquer outro estilo de antropologia; a diferença está na atitude metodológica, na maneira pela qual tratamos aqueles dados, e nas perguntas que lhes dirigimos.

Mais especificamente, Robert Merton identificou um padrão relevante de prática científica que ele chama de “material de pesquisa estratégico” (*SEM – strategic research material*). Ele define o SEM como “o material empírico que apresenta o fenômeno a ser explicado ou interpretado, com tal vantagem e de forma tão acessível que permite uma investigação frutífera de problemas que antes eram obstinados, e a descoberta de novos problemas para maiores indagações” (MERTON, 1987, p. 10-11). Podemos identificar diversas categorias de materiais de pesquisa estratégicos relevantes à corporeidade. Algumas das mais óbvias são saúde, religião, tecnologia, dança, espaço/lugar, violência e sexualidade. Na próxima seção examino três exemplos de material de pesquisa estratégico do domínio da saúde e da doença, cada um dos quais destaca determinada estrutura elementar de agência na relação corpo-mundo, articula-se especificamente com a diferença sexual e problematiza diferentes componentes da corporalidade. Esses distúrbios prototípicos são o membro fantasma, a fadiga crônica e a doença ambiental.

TRÊS CASOS DE DOENÇA

Membro fantasma e ser-para-o-mundo

O fenômeno do fantasma ilustra o fato de que a nossa existência corporal é um ser para-si sendo-para-o-mundo (*for-itself being toward-the-world*) intencional. Sensações fantasmas em um membro que não existe não são explicadas pela persistência da memória ou da representação mental nem pela ativação espontânea dos sistemas nervosos centrais ou periféricos. São melhor entendidos como intencionalidade corporal fundamental, na forma daquilo que foi chamado de “ressonância motora” entre os nossos corpos e o mundo (MERLEAU-PONTY, 1962; WOOD; STUART, 2009). São fundamentados em um esquema corporal entendido não como uma representação e sim como uma estrutura ou “sistema de capacidades motoras, habilidades e hábitos que permitem o movimento e a manutenção de postura e que funcionam sem a necessidade de monitoração perceptual” (WOOD; STUART, 2009, p. 493).

O movimento e, mais especificamente, um senso de agência, tornou-se proeminente em inovações recentes no tratamento de dores de membro fantasma usando a realidade virtual. Essa linha de trabalho começou na década de 1990 com o desenvolvimento da “*mirror-box*” (caixa-espelho), na qual o paciente coloca a mão intacta

e o coto da mão em uma caixa de papelão que tem um espelho vertical para produzir um reflexo no espaço que seria ocupado pelo membro fantasma e tenta movimentar a mão fantasma e a intacta em sincronia enquanto enfoca visualmente o reflexo. A maioria dos pacientes sentiram alguma forma de sensação cinestésica transferida no fantasma, e pacientes que sentiram espasmos de cerrar a mão fantasma involuntariamente disseram que sentiram alívio. Um homem de 60 anos de idade, com uma amputação de antebraço esquerdo após lesão, relatou que não podia mexer o seu fantasma porque ele estava cerrado, com dor e agarrado a uma barra de metal fria, maciça, com cerca de 10 centímetros de comprimento. Na terapia da caixa-espelho, durante alguns meses, a barra de metal gradativamente desapareceu, e ele pôde movimentar o fantasma tranquilamente e sem dor, com atividade correspondente mensurável nos músculos do coto residual. Na primeira sessão de espelho, suas tentativas frustradas de movimentar o pulso e a incongruência entre agarrar o fantasma e a imagem-espelho de uma mão intacta fizeram com que ele vomitasse (KAWASHIMA; MITA, 2009).

Este *insight* terapêutico foi elaborado mediante a aplicação de técnicas de realidade virtual mais avançadas. Uma técnica desse tipo cria uma realidade virtual imersiva ao incluir um *display* montado na cabeça, juntamente com uma luva de dados usada na mão intacta, permitindo a representação do corpo inteiro, bem como movimentação irrestrita dentro do ambiente virtual (COLE, 2008; MURRAY et al., 2010). Pacientes que usam esses dispositivos tipicamente relataram que a dor havia diminuído durante a sessão, embora muitas vezes se tornasse temporariamente mais intensa depois. Em um estudo, quatro dos seis pacientes obtiveram um senso de agência acompanhado pela sensação que incluía tanto movimento como toque e, com crescente agência virtual e especificidade de sensação em partes do fantasma, a dor foi reduzida (embora ainda percebessem a pressão), juntando-se ao fundo da sensação de movimento. Igualmente importante para a compreensão de corporeidade, observaram uma sensação de maior peso e esforço necessário quando havia a intenção de movimentar o braço fantasma em si (isto é, habitando a imagem virtual) do que ao simplesmente movimentar o membro virtual quando ao mexer ou sacudir (*wagging*) o coto. A tarefa requer atenção e esforço e é cansativa, ao contrário da motilidade desimpedida do ser-para-o-mundo dos nossos corpos intactos. Em contraste, os dois sujeitos que não adquiriram senso de agência (embora um deles tenha sentido um movimento passivo do fantasma), corporeidade, ou alívio da dor, não movimentavam os seus braços há anos antes da amputação, sugerindo que finalmente havia ocorrido um decaimento de intenção (COLE, 2008).

Um experimento no qual pediram aos pacientes que realizassem movimentos com seu fantasma, em coordenação com imagens de um membro movimentando-se em uma tela, demonstrou que esses movimentos imaginários, ilusórios, ao mesmo tempo ajudam a restaurar a atividade no córtex motor e a reduzir a dor – a não ser que a imagem se movimenta mais rápido do que o paciente possa acompanhar, caso em que caso a dor é exacerbada (GIRAUX; SIRIGU, 2003). É a sensação de ser capaz de mover e, em grau menor, ser movido que alivia ou interrompe a dor. Resumindo, a nossa síntese corporal afirma e reafirma a sua integridade precisamente na medida em que é um ser-para-o-mundo (*being-toward-the-world*). Para ser mais exato, trabalhos recentes sugerem que o fenômeno do membro fantasma é utilmente entendido tanto como sendo chamado a existir pelo mundo como sendo produzido pela persistência de intencionalidade virtual (WOOD; STUART, 2009, p. 491). Nesse sentido, membros fantasma não são um resíduo ou uma memória e sim uma continuação de ser-para-o mundo.

Fadiga crônica e o impasse da reciprocidade

No *locus* do *habitus* e na modalidade da prática, a nossa análise trata do mundo, não apenas chamando à existência mas também atuando sobre, quando o vetor de agência do mundo para os nossos corpos encontra o vetor de ser-para-o-mundo corporalmente. Na Figura 1 essa reciprocidade é representada por duas flechas paralelas, sugerindo um exercício desimpedido e relativamente equilibrado de agência entre os nossos corpos e o mundo. Sugiro que o *locus* existencial da síndrome de fadiga crônica (SFC) está exatamente no *habitus*, mas neste caso os dois vetores se batem de frente, e em lugar de reciprocidade passa a haver um impasse. Neste impasse a pessoa afligida se atola na prática da vida cotidiana, cada vez mais exausta devido à resistência do mundo e, finalmente, torna-se incapacitada.

Uma etnografia da fadiga crônica nos Estados Unidos demonstra claramente o impasse da agência na relação corpo-mundo (WARE, 1999). O que estamos descrevendo como vetor de agência do nosso corpo para o mundo é caracterizado por seus sofredores como falta de energia, uma sensação de tornar-se mais lento e de oscilações imprevisíveis nos sintomas e em sua gravidade. Essa agência prejudicada enfrenta um vetor de agência do mundo para o nosso corpo, caracterizado pela demanda de atividade constante, velocidade ou ritmo acelerado da vida cotidiana, e um cronograma apertado que se estende a múltiplos domínios da atividade prática (WARE, 1999). Essas expectativas culturais nos Estados Unidos são mais precisamente entendidas em termos do nosso

argumento como qualidades de prática culturalmente definidas, inculcadas como disposições no *habitus*. A agência corporal não prejudicada é espontaneamente orquestrada ou coordenada em termos dessas disposições – é necessário um esforço e é encontrada resistência, mas são como se a gente estivesse nadando corrente acima, com

uma sensação de peso ou de carregar um peso que nos comprime para baixo (o que alguém chamou de “pernas de chumbo”); uma sensação de estar “drenado”, como em um caso grave de gripe; uma sensação de estar grogue ou “drogado”; uma sensação de fraqueza [...] [e] “payback” (sensação de dar o troco) – a exacerbação de sintomas depois de um (hiper) esforço (WARE, 1999, p. 307-308).

Entender o SFC do ponto de vista de teoria da prática requer o reconhecimento de que as disposições dentro do *habitus* para o nível de atividade e esforço variarão em diferentes culturas, e que isso levará a diferenças observáveis na experiência da doença. Em um estudo internacional multicêntrico em quatro locais nos Estados Unidos, três no Reino Unido e um na Austrália, os participantes pertenciam a uma de duas classes, a primeira relatando mais sintomas somáticos múltiplos – depressão e ansiedade –, dor nodal subjetiva e edema. Em um cruzamento cultural, havia proporções substancialmente mais elevadas de participantes da classe um nos três locais do Reino Unido, mas os autores do estudo não tentaram explicar essa diferença, comentando apenas que, de modo geral, as amostras de pesquisa são heterogêneas e que os locais não geravam grupos de pacientes comparáveis (WILSON et al., 2001). Também relevante ao nosso argumento, “No Japão, há muitos ‘workaholics’, isto é, pessoas que trabalham mais de 260 horas por mês, e foi sugerido que essas pessoas pertencem ao grupo de alto risco para morte súbita ou ‘Karoushi’, devido ao excesso de trabalho” (KURATSUNE; WATANABE, 2008, p. 81). Correspondendo a um *habitus* que incorpora disposições a esse nível de intensidade de trabalho, estudos em duas áreas metropolitanas japonesas constataram que 35-40 por cento das pessoas relataram uma fadiga crônica que durava mais de seis meses, embora apenas uma pequena fração estivesse dentro dos critérios diagnósticos do CDC para a síndrome (KURATSUNE; WATANABE, 2008, p. 68).

Do ponto de vista antropológico, esse exemplo é interessante, não apenas pela elevada taxa de fadiga crônica subclínica no Japão, mas também pela construção social desse fato epidemiológico por meio da preocupação dos pesquisadores em identificar e tratar essa categoria e grau de sofrimento. Essa observação sugere que

- 1) a reciprocidade da relação corpo-mundo leva em conta um contínuo de experiência entre fadiga normal e patológica, e que
- 2) a fadiga pode ser culturalmente reconhecida, problematizada e elaborada em vários pontos ao longo do contínuo.

Doença ambiental e a materialidade do poder

Doença ambiental (DA) ou sensibilidade química múltipla (SQM) é uma reação ao ambiente feito pelo homem, com substâncias químicas ambientais de baixo nível em geral, como se as pessoas fossem alérgicas ao mundo e adoecessem devido à totalidade da civilização material. Nesse sentido, o *locus* da relação corpo-mundo é uma relação de poder, e o vetor de agência é predominantemente orientado do mundo para o corpo exposto e vulnerável. Os sofreadores descrevem uma variedade de queixas em todos os sistemas corporais, embora “os sistemas neurológicos, respiratórios e gastrointestinais sejam comumente afetados” (LIPSON, 2004, p. 201). Em um estudo etnográfico, um indivíduo disse que “Os sintomas são da cabeça aos pés, minhas palpitações cardíacas estavam enlouquecidas e meus joelhos tinham virado para dentro, meus tendões estavam esticados o tempo inteiro – e cãibras musculares e cabeça grogue”; outro relatou: “Eu tinha problemas de leitura, problemas muito sérios de memória. Eu descrevia isso como um disco tocado à velocidade errada. Eu tinha pé caído, arrastava os pés como uma pessoa que tem mal de Parkinson. E os problemas neurológicos eram bem visíveis” (LIPSON, 2004, p. 208).

Podemos entender essa síndrome em termos do vetor de agência do mundo para o nosso corpo em três sentidos:

1. Em nível da experiência corporal imediata, as pessoas que sofrem de SQM ficam literalmente desconfortáveis na sua própria pele, porque desenvolvem uma intolerância a praticamente todas as substâncias químicas feitas pelo homem, e estão inevitavelmente imersas em um meio com tais produtos, simplesmente em virtude de viverem na sociedade contemporânea. Do ponto de vista da corporeidade, a doença é a epítome da ubiquidade opressora da biopolítica foucaultiana. A lógica da etiologia e fisiopatologia da doença é predicada no discurso da penetração do poder industrial capitalista nos poros e tendões de todos nós. Com efeito, acrescenta uma dimensão de materialidade àquele discurso, complementando a retórica de palavras com a linguagem de moléculas sintéticas complexas, alcançando a instanciação material do poder pervasivamente tóxico nos interstícios da vida cotidiana.

2. Além daquilo que se entende a respeito da maneira como o componente bioquímico discursivo age sobre o corpo daqueles que sofrem de SQM, o componente bioquímico da energia simultaneamente deslegitima e nega a existência da doença. Os pesquisadores observam que “o fardo químico alegado no corpo quimicamente sensível não é evidenciado nos resultados de testes patológicos” (PHILLIPS, 2010, p. 183), e que “tipicamente não existem achados físicos objetivos e anormalidades laboratoriais consistentes” (LABARGE; McCAFFREY, 2000, p. 183). Profissionais de saúde que dão seu apoio, portanto, confiam no seu julgamento de credibilidade narrativa em vez de resultados de um teste objetivo (PHILLIPS, 2010, p. 187), e os sofredores desenvolvem estratégias de uma formação de narrativa para contornar o discurso de deslegitimação ao lidar com clínicos que não lhes dão apoio (DUMIT, 2006a, p. 585-587). É através desse trabalho narrativo que são manifestadas a resistência no sentido de Foucault e agência corporal no nosso sentido. Os profissionais da ecologia clínica racionalizam sua posição com um discurso moral de busca da verdade e desprezam o ganho financeiro, enquanto os profissionais céticos que se opõem a eles, tanto na prática clínica como no litígio para acesso a tratamento ou indenização trabalhista, “desempenham uma medicina mais regulatória que policia o corpo social na veia foucaultiana” (PHILLIPS, 2010, p. 190-193).

3. Além disso, a biopolítica se envolve em múltiplos níveis – inclusive litígio, contestação de evidências científicas, movimento de saúde ambiental – e política ambiental, esforços para fazer *lobby* junto ao governo (nos Estados Unidos) por meio da EPA (Agência de Proteção Ambiental) e da FDA (Food and Drug Administration) (KROLL-SMITH; FLOYD, 1997). Uma perspectiva ecofeminista liga uma crítica das estruturas sociais patriarcais à “má gestão ambiental e suas consequências negativas à saúde”, de uma maneira que enfatiza tanto a vulnerabilidade específica das mulheres quanto as possibilidades particulares para o empoderamento e resistência em uma aliança entre o movimento de saúde feminista e o ambiental (CHIRCOP; KEDDY, 2003). A existência da categoria do próprio SQM constitui “uma teoria nascente de corpos e meio ambiente” que alguns veem como um movimento no sentido da democratização do conhecimento médico e da epidemiologia (BROWN, 2007; KROLL-SMITH; FLOYD, 1997). Assim, a relação corpo-mundo está envolvida no *locus* do discurso que contesta o poder, não pela agência do corpo individual, que, na sua maior parte, está retrocedendo de e evitando os efeitos (químicos) do poder, mas pela agência de um corpo político coletivo em forma de movimento social baseado na saúde.

DIFERENÇA SEXUAL E LEGITIMIDADE: INTEGRIDADE, ATIVIDADE, EXPOSIÇÃO

De que forma essas condições que mapeiam os três aspectos da relação corpo-mundo correspondem à nossa segunda dimensão de corporeidade, como um campo metodológico, aquele da diferença sexual? Realmente, praticamente todos os amputados sofrem algum tipo de sensação de membro fantasma, e cerca de 80 por cento dos amputados sentem dor no membro fantasma (WEISS, 2008), sem qualquer diferença relatada por gênero. Para a SQM foi relatado que aproximadamente 70 por cento das pessoas diagnosticada são mulheres (FRIEDBERG, 2010, p. 2; MOSS-MORRIS; PERRIE, 2000; WILSON et al., 2001). Por outro lado, houve estudos que relatam diferenças de sexo iguais entre os pacientes com SQM e sugerem que o viés de gênero é menos marcante do que se pensava inicialmente (MOSS-MORRIS; PERRIE, 2000, p. 23). A SQM é ainda mais abertamente rotulada como uma “doença de mulheres”, já que 70-80 por cento dos atingidos são do sexo feminino (LIPSON, 2004, p. 209; WATANABE; TONORI; AIZAWA, 2003, p. 267). Uma revisão da literatura relatou populações de estudo de SQM que vão de 68 a 99 por cento de mulheres (BLACK, 1996), sendo o perfil típico de meia idade (30-50) e com bom nível de educação (55 por cento tendo completado pelo menos quatro anos de faculdade (LABARGE; McCAFFREY, 2000, p. 187).

O aumento da proporção de doentes do sexo feminino em relação ao masculino nas três condições pode ser considerado evidência de que o campo de ação existencial é cada vez menos nivelado com relação à diferença sexual, à medida que ocorrer uma movimentação da intencionalidade da existência para a prática dentro de um *habitus*, ao poder articulado no discurso. Em outras palavras, esta observação aponta a crescente vulnerabilidade de agência na corporeidade feminina transversalmente àquilo que identificamos acima como os componentes de corporalidade. Esses incluiriam componentes que constituem a integridade corporal conforme epitomizado pela síndrome de membro fantasma (forma corporal, experiência dos sentidos, movimento/motilidade, orientação), atividade rotineira conforme epitomizada pela síndrome de fadiga crônica (movimento/motilidade, capacidade, afeto, temporalidade) e exposição às consequências ambientais da modernidade conforme epitomizada por sensibilidades químicas múltiplas (experiência sensorial, copresença, afeto, metabolismo/fisiologia).

Talvez ainda mais convincente, o aumento na proporção de sofredores do sexo feminino em relação ao masculino corresponde exatamente à diminuição da legitimidade outorgada à condição no meio médico e na

consciência popular. A síndrome do membro fantasma é reconhecida pela medicina e sua existência não é contestada. A síndrome de fadiga crônica é reconhecida internacionalmente e há critérios formais para a condição articulada pelo U. S. Centers for Disease Control. (Centros de Controle de Doenças dos Estados Unidos). Todavia, pontos de vista negativos e ceticismo dos pacientes afetam o *status* social do SQM desde o início na arena da atenção básica, onde os médicos podem perceber os pacientes como tendo características negativas e como não dispostos a revelar componentes psicossociais de sua doença. Pode ser interpretado por médicos como um problema de vida que é inapropriadamente medicalizado ou a representação somática de doença mental, e provavelmente considerem a condição como oscilante, incurável e muito difícil de gerir (CHEW-GRAHAM et al., 2010). A sensibilidade química múltipla apresenta um *status* variável em diferentes países: não é reconhecida pela medicina na Austrália, pode ser a base para pedidos de invalidez em algumas jurisdições dos Estados Unidos e é explicitamente classificada como uma condição fisiológica na Áustria e na Alemanha (PHILLIPS, 2010, p. 184; LABARGE; McCAFFREY, 2000, p. 184). Não há critérios médicos institucionalmente estabelecidos para a condição, não há técnicas para determinar a fisiopatologia e os ecologistas clínicos que tratam da doença são acusados pela corrente principal da medicina de basear sua prática numa ciência espúria, o “*junk science*”.

Do ponto de vista da medicina convencional, a diferença em legitimidade entre SFC e SQM parece mais ser uma questão de grau do que de tipo. Ambas as doenças estão na categoria de sintomas físicos múltiplos inexplicados (*MUPS – multiple unexplained physical symptoms*). Ambas estão envolvidas na contestação e controvérsia concernentes à sua causa, e para ambas é difícil obter diagnóstico e tratamento seguro (BROWN, 2007, p. 172-177; DUMIT, 2006a, b; MOSS-MORRIS; PERRIE, 2000, p. 88-90; SHOWALTER, 1998). Do ponto de vista da corporeidade, já vimos que SQM tem uma associação relativamente maior com mulheres e é relativamente menos legítima. Vale a pena falar algo mais sobre essa diferença. Talvez a distinção qualitativa mais vívida é que, enquanto o SFC muitas vezes é passado por cima como neurastenia ou histeria atualizada, é provável que a SQM também seja desprezada como hipocondria ou invencionice. Relativamente, a SFC é assim a “doença mente-corpo” mais respeitável (FRIEDBERG, 2010), enquanto se lançam dúvidas a respeito de SQM ser sequer uma doença. Há um contraste igualmente vívido entre os argumentos partidários a favor de sua legitimidade, o caso a favor de ser biológico na forma de um grande número de vírus que ocorrem naturalmente, que têm um potencial

de infecção, o caso a favor de SFC ser química na forma de qualquer número de moléculas criadas culturalmente ou pelo homem e que tem um efeito indeterminado em baixas doses. Mais uma vez, enquanto em SFC os pacientes são frequentemente estigmatizados, em SQM o estigma é também atribuído aos profissionais da saúde que apoiam e tratam de tais pacientes (LIPSON, 2004, p. 208; PHILLIPS, 2010).

Finalmente, aqueles que sofrem das duas doenças, bem como os seus defensores, constituem movimentos sociais sobrepostos, mas é mais provável que os pacientes com SFC participem de grupos de apoio e tenham uma probabilidade relativamente menor do que os seus colegas com SQM de serem ativistas de saúde ambiental e eco-feminismo. Isso ajuda a gerar um contradiscurso que só ocorre no SQM, que abertamente procura explicar as taxas de incidência mais elevadas entre mulheres ao identificar componentes relevantes da corporalidade feminina. Assim, foi discutido que as mulheres confiam mais do que os homens em deixas externas para definir sintomas e assim é mais provável que considerem causas ambientais; os sistemas imunes das mulheres podem ser mais vulneráveis que os dos homens à exposição a produtos químicos e são mais frequentemente expostas a produtos cosméticos e material químico doméstico em casas mal ventiladas, bem como expostas cada vez mais a substâncias químicas no local de trabalho (LABARGE; McCAFFREY, 2000, p. 187-188; CHIRCOP; KEDDY, 2003).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nosso exame do membro fantasma, fadiga crônica e sensibilidade química permitiu que preenchêssemos os contornos da corporeidade como um campo metodológico indeterminado. Da forma como o elaboramos, esse campo tridimensional inclui um sistema de estruturas elementares de agência na relação corpo-mundo, o eixo fundamental da diferença sexual entre homem e mulher e as variações ao longo daquele eixo, e um conjunto de componentes de corporalidade a partir do qual pudemos identificar e isolar essas doenças como “materiais de pesquisa estratégicos”. Sem afirmar que esse é o único quadro a partir do qual se pode compreender corporeidade, esse exercício objetivou formular uma abordagem consistente que é, ao mesmo tempo, uma maneira de examinar a corporeidade em si e um modo de examinar as características da cultura e do *self* do ponto de vista da corporeidade.

(Traduzido do inglês por Hedy Lorraine Hofmann)

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: sovereign power and bare life. Stanford: Stanford University Press, 1998.

- BARTHES, Roland. **The rustle of language**. New York: Hill and Wang, 1986.
- BLACK, Donald. Psychiatric perspective of persons with “environmental illness”. **Clinical Reviews in Allergy and Immunology**, v. 14, p. 337-355, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. **The logic of practice**. Trans. by Richard Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- BROWN, Phil. **Toxic exposures**: contested illnesses and the environmental health movement. New York: Columbia University Press, 2007.
- CHEW-GRAHAM, Carolyn et al. Making the diagnosis of chronic fatigue syndrome/myalgic encephalitis. Primary care: a qualitative study. Theme issue. **BMC Family Practice**, v. 11, p. 16, 2010.
- CHIRCOP, Andrea; KEDDY, Barbara. Women living with environmental illness. **Health Care for Women International**, v. 24, p. 371-383, 2003.
- COLE, Jonathan, 2008 Virtual and augmented reality, phantom experience, and prosthetics. In: GALLAGHER, Pamela; DESMOND, Deirdre; McLACHLAN, Malcolm (Ed.). **Psychoprosthetics**. London: Springer, p. 141-153.
- CSORDAS, Thomas J. (Ed.). **Embodiment and experience**: the existential ground of culture and self. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- DUMIT, Joseph. Illnesses You have to fight to get: facts as forces in uncertain, emergent illnesses. **Social Science and Medicine**, v. 62, n.3, p. 577-590, 2006a.
- _____. “Come on people... We ‘are’ the aliens. We seem to be suffering from host-planet rejection syndrome”: liminal illnesses, structural damnation, and social creativity. In: BATAFLIA, Deborah (Ed.). **E.T. culture: anthropology in outerspaces**. Durham, NC: Duke University Press, 2006b. p. 218-234.
- FOUCAULT, Michel. **The archaeology of knowledge and the discourse on language**. Trans. by A. M. Sheridan Smith. New York: Harper and Row, 1972.
- _____. **Discipline and punish**: the birth of the prison. Trans. by Alan Sheridan. New York: Pantheon Books, 1977.
- _____. **The history of sexuality**. v. 1: An introduction. Trans. by Robert Hurley. New York: Vintage Books, 1978.
- _____. **Ethics**: subjectivity and truth. Edited by Paul Rabinow. Trans. by Robert Hurley and others. New York: The New Press, 1997.
- FRIEDBERG, Fred. Chronic fatigue syndrome, fibromyalgia, and related illnesses: a clinical model of assessment and intervention. **Journal of Clinical Psychology**, v. 66, p. 1-25, 2010.
- GIRAUX, P.; SIRIGU, A. Illusory Movements of the Paralyzed Limb Restore Motor Cortex Activity. **NeuroImage**, v. 20, p. 107-111, 2003.
- HEINÄMAA, Sara. **Toward a phenomenology of sexual difference**: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir. New York: Rowman and Littlefield, 2003.
- IRIGARAY, Luce. **Speculum of the other woman**. Trans. by Gillian C. Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- _____. **An ethics of sexual difference**. Trans. by Gillian C. Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- KAWASHIMA, Noritaka; MITA, Tomoki. Metal bar prevents phantom limb motion: case study of an amputation patient who showed a profound change in the awareness of his phantom limb. **Neurocase**, v. 15, p. 6: 478-484, 2009.
- KRISTEVA, Julia. Stabat mater. In: MOI, Toril (Ed.). **The Kristeva reader**. New York: Columbia University Press, 1986. p. 160-186.
- KROLL-SMITH, Steve; FLOYD, H. Hugh. **Bodies in protest: environmental illness and the struggle over medical knowledge**. New York: New York University Press, 1997.
- KURATSUNE, Hirohiki; WATANABE, Yasuyoshi. 2008 Chronic Fatigue Syndrome. In: WATANABE, Yasuyoshi et al. (Ed.). **Fatigue science for human health**. Springer Japan. p. 67-88.
- LABARGE, Andrew S.; McCAFFREY, Robert J. Multiple chemical sensitivity: a review of the theoretical and research literature. **Neuropsychology Review**, v. 10, n. 4, p. 183-211, 2000.
- LIPSON, Juliene G. Multiple chemical sensitivities: stigma and social experiences. **Medical Anthropology Quarterly**, v. 18, n. 2, p. 200-213, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phenomenology of perception**. Trans. by Colin Smith. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.
- _____. **The primacy of perception**. Ed. by James Edie. Trans. by William Cobb. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964.
- MERTON, Robert. Three fragments from a sociologist’s notebooks: establishing the phenomenon, specific ed ignorance and strategic research materials. **Annual Review of Sociology**, v. 13, p. 1-28, 1987.
- MOSS-MORRIS, Rona; PERRIE, Keith J. **Chronic fatigue syndrome**. London: Routledge, 2000.
- MURRAY, Craig et al. Virtual solutions to phantom problems: using immersive virtual reality to treat phantom limb pain. In: MURRAY, Craig (Ed.). **Amputation, prosthesis use and phantom limb pain**: an interdisciplinary perspective. Berlin: Springer, 2010.
- PHILLIPS, Tarryn. “I Never wanted to be a quack!” The professional deviance of plaintiff experts in contested illness lawsuits: the case of multiple chemical sensitivities. **Medical Anthropology Quarterly**, v. 24, n. 2, p. 182-198, 2010.
- ROUGHGARDEN, Joan. **Evolution’s rainbow**: diversity, gender, and sexuality in nature and people. Berkeley: University of California Press, 2009.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. **The primacy of movement**. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 1999.
- SHOWALTER, Elaine. **Hystories**. New York: Columbia University Press, 1998.
- WARE, Norma. Toward a Model of social course in chronic illness: the example of chronic fatigue syndrome. **Culture, Medicine and Psychiatry**, v. 23, p. 303-331, 1999.
- WATANABE, Mitsuyasu; TONORI, Hideki; AIZAWA, Yoshiharu. Multiple chemical sensitivity and idiopathic environmental intolerance. Parts one and two. **Environmental Health and Preventive Medicine**, v. 7, p. 264-282, 2003.
- WEISS, Thomas. Phantom sensations. In: GRUNWALD, Martin (Ed.). **Human haptic perception**: basics and applications. Basel: Birkhäuser, 2008. p. 283-94.
- WILSON, Andrew et al. What is chronic fatigue syndrome? Heterogeneity within an international multicentre study. **Australian and New Zealand Journal of Psychiatry**, v. 35, p. 520-527, 2001.
- WOOD, Rachel; STUART, Susan. Aplasic phantoms and the mirror neuron system: an enactive, developmental perspective. **Phenomenology and Cognitive Science**, v. 8, p. 487-504, 2009.

Artigo recebido em janeiro 2013.

Aprovado em maio 2013.