Desnaturalizando

Maria Cláudia da Veiga Soares Carvalho

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

CARVALHO, M. C. V. S. *Desnaturalizando*. In: *Bricolagem alimentar nos estilos naturais* [online]. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013, pp. 29-45. ISBN: 978-65-88808-07-8. <https://doi.org/10.7476/9786588808078.0004>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Des*naturalizando*

Uma estratégia compreensiva

Segundo Mauss, se há algo que pode ser considerado natural, no sentido de atributo próprio do homem, é sua capacidade, também uma necessidade, de dar sentidos às coisas.

Quando se tratou de estabelecer relações entre os espaços, as relações espaciais que os homens mantêm no interior da sociedade é que serviram de ponto de referência. Aqui [no exemplo dado] o quadro foi fornecido pelo próprio clã, lá, pela marca material que o clã pôs sobre o solo. Mas ambos os quadros são de origem social (1981, p. 441).

Atribuir sentidos e significados faz parte da construção de nossas relações sociais na realidade cotidiana. No entanto, naturalizar essas atribuições na intenção de eternizá-las implica aliená-las de alguma forma desse processo contínuo de significação, abstrair-se de um caráter comunicativo e interativo dinâmico de uma condição de vida, ainda que isso tenha acontecido assim ao longo do tempo com a concepção de natural. Buscar um “natural” no homem, uma “essência”, um dom, a essência nas coisas

faz parte de uma trajetória histórica do ser humano, uma procura pela origem. Há quem persiga uma comprovação da condição de vegetariano nos primórdios da vida humana.

As lutas travadas para naturalizar os significados das coisas na vida dos homens nem sempre se apresentaram explicitamente e, muitas vezes, ficam ocultas no objeto naturalizado, reificadas por meio de uma história que “reduz-se cada vez mais à história pura das formas, ocultando completamente a história social das lutas a respeito das formas, história essa que faz a vida e o movimento do campo artístico” (Bourdieu, 1989b, p. 298).

Desnaturalizar representa nesse estudo sobre o natural um processo de desconstrução de concepções e reconstrução na ação concreta, entendendo que a prática é uma contínua produção de sentidos e significados, sem que isso se apresente como um propósito claro para os atores na prática. Queira uma pessoa ou não, sua prática alimentar (re)produz um universo de elementos simbólicos. O significado da coisa sobre a qual se fala ou do alimento que se come se mistura com eles, algumas vezes numa relação tão intrínseca que impede a percepção da diferença entre “as palavras e as coisas”. Desnaturalizar é, então, também um modo de compreender as relações de que fala Foucault (1966) entre as palavras e as coisas, interpretando os significados e dando sentidos às coisas. É principalmente estranhar aquilo que era familiar ou natural a essas coisas.

O natural nem sempre é enunciável, nem sempre cabe em palavras; muitas vezes reside nos gestos, sorrisos, aromas, gostos e no silêncio que se pode ouvir nas falas. Desnaturalizar o natural envolve a comunicação não verbal entre os corpos, que às vezes não é compreendida de imediato nas práticas discursivas. O indivíduo incorpora, quer queira ou não, quer saiba ou não, sua cultura e é constituído por ela; “os homens: eles também, até o último deles, são artefatos culturais” (Geertz, 1989, p. 36).

O conceito de corpo uno no comer, como expressão integral desse homem culturalmente constituído em suas relações sociais, foi central nessa perspectiva interpretativa. O corpo está paramentado com instrumentos de densidade, profundidade, materialidade e permeabilidade¹ necessárias para atribuir significados e dar sentido a eles na vida. Essa concepção de corpo dialoga com uma infinidade de elementos materializados nas práticas de alimentação. Um corpo é socialmente informado, é permeável a uma espécie de “ir e vir” desses tantos significados no contexto e os incorpora de modo mais ou menos profundo. O gosto de alguns alimentos é naturalizado como próprio sem se pôr em questão o modo como foi construído na cultura, como se fosse um gem ou um dom, sem mesmo nos darmos conta de um rearranjo que esse gosto sofre com a prática do comer.

Um estilo de alimentação é uma forma de arranjo desses elementos que não somente organiza uma significação, mas também regula trocas simbólicas. Um estilo (re)produz significados de modo concatenado com uma sistemática simbólica que opera como uma espécie de linguagem sutil. Oferecer um café, um vinho ou um refrigerante comunica mensagens diferentes para um visitante, assim como oferecer um café tradicional, descafeinado ou de cevada comunica mensagens diferentes para um visitante vegano.

O significado que um alimento assume depende de variados elementos que constituem um estilo de alimentação, com os quais convivemos cotidianamente sem mesmo notar sua presença, sem perceber a reprodução de códigos de identidades, similitudes e analogias construídas nas ações concretas do comer em nosso corpo. Muitas vezes, um sentido aparece nas entrelinhas de uma fala ou de uma escrita, mas também pode ser ocultado pelas pala-

¹ Ver em Carvalho e Luz (2009) a representação gráfica de corpo como núcleo das práticas, com uma esfera com camadas de uma mesma cor, em intensidades diversas.

bras, como versa Clarice Lispector: “Já que se há de escrever, que ao menos não se esmaguem com palavras as entrelinhas” (1984, p. 15). Nesse sentido, questionar o caráter natural atribuído ao *natural* pode ampliar os horizontes de percepção e interpretação tanto do que pode quanto do que não pode ser enunciado.

A concepção de Natureza que, por exemplo, carrega um sentido de natural não cabe dentro de um significado estável e intocável, que rigidamente se mantém por anos; é como algo que muda, que é parte de um processo de significação que sofre transformações ao longo do tempo e, assim, vem sendo reconstruído de acordo a perspectiva do olhar. “Caímos num anacronismo quando analisamos uma época projetando nela os quadros mentais da nossa [...]” (Costa, 2003, p. 47). As concepções que construímos são dependentes da realidade vigente, transformam-se junto com ela. A concepção de Natureza é uma construção social; segundo Luz, “a racionalidade moderna se organizou em torno da conquista pelo conhecimento de um objeto construído que denominou Natureza, e que controlou progressivamente através de disciplinas científicas” (1989, p. 37).

A racionalidade moderna representa um modo de produção de verdades que ordenou um mundo de significados a partir da razão. A “verdade” sobre a Natureza deixou de estar na ordem do sagrado para se tornar um objeto sujeito a essa razão. “É preciso assinalar desde já, entretanto, que os efeitos da ordenação racional da realidade são de natureza política e social” (p. 4) e estão submetidos às regras do campo, que conferem força a seus agentes na história social das lutas a respeito da concepção de Natureza. E é nesse campo de lutas que se operam trocas simbólicas, onde a interpretação se torna um desafio necessário a ser enfrentado.

Um estilo de vida é um modo de organização de significados que consolida disputas cotidianas, ditadas pelo desejo e pelo imaginário na cultura. A questão aqui colocada sobre estilo de alimentação não é “o que se come”, mas “como se come o quê”.

Os significados na prática alimentar assumem menos objetividade do que se espera com os inquéritos alimentares convencionais no campo da alimentação e da nutrição, e, nessa perspectiva, a interpretação deve ser capaz de superar uma visão normatizadora, que, de modo inocente, reduz a complexidade da vida à causalidade. A perspectiva socioantropológica em questão envolve uma percepção reflexiva, sensível às impressões, capaz de ampliar as possibilidades de compreensão de significados relativizados de acordo com uma trajetória histórica subjetiva, levando-se em conta uma linguagem sutil das entrelinhas, como fala Lispector, ou, segundo Bourdieu (1997, p. 23), as “estruturas invisíveis que organizam o percebido, determinando o que se vê e o que não se vê”.

Uma atitude consciente diante da complexidade da realidade objetiva foi explicitar honestamente os critérios de seleção de alguns elementos dessa estrutura invisível que permeia a alimentação: a abordagem disciplinar, as opções conceituais, a natureza do estudo, as categorias de análise e as hipóteses. A perspectiva que diz que “o homem está sujeito a constrangimentos biofísicos decisivos – mas nenhum deles, nem mesmo a vida e a morte, é absoluto, é independente do modo como o homem dele se apropria e o transfigura” (Silva, 2003, p. 34) – foi nosso modo de olhar o comer e o estilo *natural* de alimentação.

Nessa perspectiva, não há uma natureza humana constante; “a humanidade é tão variada em sua essência como em sua expressão” (Geertz, 1989, p. 27). Todos os elementos presentes nas relações entre o homem e a alimentação podem ser interpretados, ainda que aparentemente em sua sutileza sejam de menor importância. De outra forma, sem critérios de seleção, estaríamos perdidos em tamanha riqueza de elementos interpretáveis que se colocam no campo etnográfico. Estaríamos no campo sem saber para onde olhar, pois ainda procuraríamos um início de história preestabelecido por alguém, um momento em que tudo começou ou uma estrada pronta que levasse a respostas, que conduzisse,

como nos contos infantis, a um objeto que estaria *a priori* aguardando sua revelação. A análise interpretativa é uma construção, um “como olhar o quê” que, nesse momento do estudo, esteve ancorado no questionamento: o que é natural nos alimentos para os naturistas?

Ficou clara, desde o início da orientação de Madel Luz, a importância de uma atitude rigorosa de respeito para com os autores nossos pares, inclusive para podermos, quando necessário, criticá-los ou complementar suas teorias. O uso de fundamentos e teorias seguiu uma forma flexível de construção na análise interpretativa, impedindo que as teorias se impusessem à nossa experiência, resguardando o lugar do inusitado, de modo que pudéssemos nos surpreender com as imprevisíveis construções de sentidos e significados no campo de pesquisa. Assim, não foi um objetivo desta pesquisa conhecer as bases antropológicas disponíveis para uma análise interpretativa. Entendemos que a diferença das correntes teóricas nem sempre diz respeito à qualidade delas, mas à sua adequação aos anseios e tensões de sua época, e é sua condição de iluminar o objeto de pesquisa, seguindo os interesses de seu tempo, que pode tornar uma teoria operacional para a pesquisa em outra época. As teorias e os conceitos não podem ser avaliados separadamente dos objetos da investigação. Um conceito é operacional na construção do objeto de pesquisa no campo etnográfico construído para essa finalidade.

A apropriação do conhecimento socioantropológico contribuiu para a compreensão deste estudo não em busca de leis, mas como uma “ciência interpretativa, à procura do significado” (p. 4), diz Geertz. Talvez em alguns momentos isso tenha representado um desconhecimento, a omissão ou até mesmo um uso indevido de alguns textos e teorias que, acreditamos, mereceriam muito mais espaço e maior aprofundamento; porém, seguimos a orientação desse mesmo antropólogo, entendendo que “não é necessário conhecer tudo para poder entender uma coisa” (p. 14),

e isso nos motivou a dar atenção a alguns autores cujas teorias e conceitos fossem, segundo Luz, como uma caixa de ferramentas na construção de nosso objeto de pesquisa.

Na abordagem disciplinar analítica das ciências sociais, foi possível ampliar os instrumentos teórico-metodológicos e selecionar aqueles que desenvolvem uma “observação metódica da realidade social, [...] que] é hoje, tal como no domínio mais consolidado e prestigiado das ciências físicas e da natureza, prática corrente entre cientistas sociais” (Almeida e Pinto, 2003, p. 55). São flutuantes as fronteiras entre algumas disciplinas, como sociologia e antropologia, e não foi necessário delimitar *a priori* limites entre as duas, mas dialogar com pensadores dessas disciplinas para poder fazer trocas conceituais que não implicassem a anulação completa das particularidades do patrimônio de cada ciência (Silva e Pinto, 2003, p. 26). A opção pela abordagem socioantropológica capitalizou suas construções históricas, seus corpos teóricos e seus sistemas institucionalizados de produção científica para investigar como as ações dos homens são condicionadas por relações estabelecidas nos grupos e nas organizações em que se inserem famílias, círculo de vizinhança e coletividade locais, meios profissionais, aparelhos institucionais, Estados etc.

Há na análise interpretativa de cunho etnográfico uma necessidade de se construir as experiências vividas coletivamente – e se apropriar delas – por meio de uma competência individual, uma forma singular de portar a história coletiva. A sensação do gosto *natural*, por exemplo, é singular, mas se constrói coletivamente em trocas simbólicas no âmbito da cultura, especialmente em sua contraposição ao *fast food* (Carvalho e Luz, 2011). A memória coletiva incorporada não se opõe à sensação do gosto nem a justifica, mas a constitui. É como um sistema estruturado que existe vinculado a um grupo, construído de antemão, que atua como memória incorporada no comer. Ortiz dá um exemplo elucidativo sobre memória coletiva com música:

O produto da rememoração, a sinfonia final, é o resultado das múltiplas ações de cada agente (músico) em particular; no entanto, o músico executa algo que se encontra programado de antemão. [...] Isso implica considerar que a memória coletiva deve necessariamente estar vinculada a um grupo social determinado. [...] só pode existir enquanto vivência (1986, p. 133).

As falas de uns entrevistados – “eu gosto de carne” ou, ao contrário, “eu não suporto nem o cheiro da carne” – expressam, na realidade, “carnes” diferentes. Os significados não são infinitos, suas possibilidades de existência são várias, mas, quando na existência, na prática, materializam-se no contexto. Assim, nem todo significado é relativo a tudo, o que se aproximaria de um “nada”. O gosto é construído na complexidade de uma prática, é objetivado num contexto delimitado e datado e se atualiza na prática, pois a memória é processual, reafirmada no decorrer do processo. Os significados de “carne” são diferentes nas duas falas, ainda que ambos reproduzam um mesmo alimento; as relações sociais que conformam os contextos de construção partilham crenças diferentes, pontos de vista e interesses diversos com valores divergentes numa trajetória ao longo do tempo. O que é um valor positivo numa prática de alimentação é depreciado em outra, mas nem tudo é tenso; há um posicionamento comum na estrutura de significação: em qualquer dos contextos, o sentido atribuído à carne é capaz de produzir identidades individuais e coletivas nas relações sociais e ser “re-traduzido em função das regras específicas do campo no interior do qual foi construído” (Loyola, 2002).

Somente podemos entender o gosto e o desgosto que o sujeito sente ao comer um alimento de acordo com as circunstâncias e o momento de uma trajetória histórica em que está inserido. Não cabe naturalizar o gosto nos alimentos; ele se inscreve em nosso corpo como efeito de um processo de incorporação, está na relação do alimento com o sujeito na prática, sendo reforçado ou

transformado em suas vivências ao longo do tempo. Para desnaturalizar e compreender o natural nas coisas, representado como um atributo próprio delas, é preciso muitas vezes se afastar de uma racionalidade biomédica, em busca das verdades científicas absolutas, para conseguir entender o que está no universo do senso comum. Segundo Luz (2003), a valorização de uma racionalidade segue critérios políticos na conquista de posições favoráveis num embate de forças inerente à constituição do próprio campo, e a racionalidade da biomedicina se manteve hegemônica no campo da saúde por meio de estratégias e recursos científicos, das ciências naturais, para desacreditar as racionalidades emergentes, como a homeopatia, a medicina chinesa, a Ayurveda e a antroposofia, de modo a continuar em destaque na comunidade científica.

O senso comum incorpora significados que se apresentam num universo de significação que seria considerado sem sentido numa lógica formal ou racional. “O pensamento racional coexiste ao lado do pensamento mágico, e a própria ciência toma conotações mágico-religiosas à medida que se conclama como a detentora da verdade única” (Santos, 2008, p. 308). Nesse sentido, buscar comprovar uma verdade universal e absoluta não contribui para a análise interpretativa; pelo contrário, leva à reificação de imagens e verdades. Quando o elemento é o gosto, por exemplo, não importa repetir a experiência para comprovar se é verdade ou não, mas observar sua construção e transformação nas práticas por meio de disposições adquiridas com o passar do tempo. O fato de um gosto alimentar não ser reproduzível igualmente em mais de uma experiência não significa que ele seja uma mentira ou um erro, pois “o gosto e o paladar, em vez de se naturalizarem, são cultivados no emaranhado da história, da economia, da política e da própria cultura” (Canesqui e Garcia, 2005b, p. 11). A prática alimentar não opera como campo de comprovação de verdades absolutas e cientificamente comprováveis; opera no domínio da ética – é o resultado dos modos de agir materializados nas prá-

ticas. A ética no comer é itinerante, desloca-se no tempo e no espaço, reafirmando e transformando as sensibilidades:

Uma conduta ética se dá na existência, é a conduta humana diante da vida e representa uma forma de estarmos ativos no mundo. [...] Seremos os causadores, os responsáveis por uma ação, que surge na singularidade e não implica desobediência às regras coletivas, pois essas são necessárias à nossa vida, mas implica não deixar que os outros sejam os responsáveis por nossas ações (Carvalho, 2002, p. 57).

Uma verdade científica sobre o efeito de um nutriente, testado e retestado em laboratório com cobaias, pode funcionar como uma crença na realidade cotidiana ou uma *illusio* num jogo de marketing. “A *illusio* é um jogo social levado a sério” (Oliveira, 2005, p. 12). Segundo Bourdieu, há uma relação de interesses e encantamento no jogo, e a *illusio* “transforma as pulsões em interesses específicos, interesses socialmente constituídos que apenas existem na relação com um espaço social no interior do qual certas coisas são importantes e outras, indiferentes” (1996, pp. 141-2). Quando saímos do ambiente de laboratório para a realidade concreta, mudamos o jogo simbólico, a *illusio*, a aposta nos elementos simbólicos do jogo posto em prática. A naturalização de um alimento como saudável representa variados embates: por exemplo, a busca por altos índices de audiência na tevê, em que um noticiário precisa de impacto e grandes revelações. O significado *natural* atribuído a práticas e alimentos segue interesses nem sempre claros, mas que refletem essa aposta num jogo na prática, e opera como *illusio*. A desnaturalização é um processo de aprofundamento nas concepções, nos interesses e nas disposições dos agentes em jogo, no jogo.

A conceituação articula pressupostos teóricos na construção de conceitos, categorias e concepções da prática. Segundo Bourdieu,

a teoria complementa a prática com uma liberdade condicionada pelo rigor metodológico, pois “tem como contrapartida uma extrema vigilância das condições de utilização das técnicas, de sua adequação ao problema posto e às condições de seu emprego” (1989b, p. 26).

Se Lévi-Strauss, considerado estruturalista, por um lado aprofunda uma unidade comum na estrutura social com um sistema significativo de imperativos mentais,² por outro defende que “não devemos esquecer que na ciência não pode haver verdades estabelecidas. O estudioso não é aquele que fornece as verdadeiras respostas, mas faz as verdadeiras perguntas” (2004, p. 26). Em *O cru e o cozido*, ele aprofunda uma condição de flexibilidade na interpretação dos mitos neste sentido: quando alguém expressa um mito, já está sujeito a transformá-lo, seja de uma cultura para outra, seja na mesma cultura. “Os temas se desdobram ao infinito. Quando acreditamos tê-los desembaraçado e isolado uns dos outros, verificamos que, na verdade, eles se reagruparam, atraídos por afinidades imprevistas” (p. 24).

A verdade é relativa, está posta no jogo de um contexto. Segundo Ricoeur, “a verdade é uma intenção significante” (1978, p. 268). Nesse sentido, a estratégia metodológica de desnaturalizar significados tidos como definitivos ou como verdades deve levar em conta seu campo, compreendendo que a conceituação é um processo de construção inerente à prática no campo, com seu universo simbólico.

O poder simbólico

Ao tomar ‘simbólico’ em um dos seus sentidos mais correntes, supõe-se, por vezes, que enfatizar a violência simbólica é minimizar o papel da violência física e (fazer) esquecer que há mulheres

² Sobre isso, ver a abertura de *O cru e o cozido* (2004).

espancadas, violentadas, exploradas, ou, o que é ainda pior, tentar desculpar os homens [...]. Ao se entender simbólico como oposto de real [...] a violência simbólica seria uma violência meramente ‘espiritual’ e, indiscutivelmente, sem efeitos reais (Bourdieu, 2002, p. 46).

O símbolo não representa o que não é real. Compreender o símbolo como parte da realidade ou acreditar no poder de um símbolo não representa uma ignorância ou um não saber. “A raiz é mais profunda e tem a ver com a imagem coerente que os atores tendem a produzir acerca do mundo social em que vivem e com as representações simbólico-ideológicas que constantemente criam e a que constantemente estão sujeitos, e que constituem o principal cimento da ordem social” (Silva, 2003, p. 37). A questão não é se o símbolo é verdade ou mentira, mas o que ele está representando em dada realidade social.

A proibição ou prescrição de alimentos, segundo a teoria popular, repousam numa certa observação e experimentação, de maneira que, apesar de se diferenciarem dos modelos científicos oficiais, não devem ser consideradas irracionais ou desprovidas de uma lógica e/ou de uma consistência interna, mas principalmente devem ser captadas pela riqueza que contêm (Daniel e Cravo, 2005, p. 67).

A configuração dos elementos simbólicos nas práticas de alimentação se articula com uma estrutura social que Bourdieu chamaria de estruturante e estruturada, que é dinâmica, pois se reorganiza constantemente nas inter-relações entre os agentes sociais e os objetos no campo. As práticas tendem a reproduzir uma estrutura social, mas não inteiramente, pois fica uma pequena margem para a inovação. Há na prática chances de criar um novo comer. Assim,

afastamo-nos das concepções behavioristas e positivistas, em que as condutas humanas eram interpretadas como respostas a estímulos. [...]. Tomar em conta as dimensões cognitiva e simbólica da conduta humana implica infringir esse determinismo e passar a considerar que nem os estímulos, nem as reações têm uma natureza ontológica independente dos contextos sociais e dos indivíduos concretos (Ferreira, 2003, p. 191).

Lévi-Strauss fala sobre o universo simbólico: “Diversamente da explicação científica, não se trata, pois, de ligar estados confusos e desorganizados, emoções ou representações, a uma causa objetiva, mas de articulá-los sob forma de totalidade ou sistema” (1975, p. 211). O poder do símbolo se estabelece com as relações que os agentes mantêm entre si e com o grupo porque ele é capaz de objetivar um poder num sistema de representações das relações sociais num contexto específico. Segundo o autor, a eficácia do símbolo diz respeito à crença interna ao espírito, independe de uma relação de causa e efeito; é a afetividade que o sustenta. Ele defende, a partir da experiência de parturientes com um aprendiz de xamã denominado Quesalid,

que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita [também]. O que ela não aceita são as dores incoerentes e arbitrárias, que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que, por apelo ao mito, o xamã vai reintegrar num conjunto onde todos os elementos se apoiam mutuamente (p. 228).

Assim, “Quesalid não se tornou um grande feiticeiro porque curava os doentes; ele curava os doentes porque se tinha tornado um grande feiticeiro” (p. 208). Simbolizar, portanto, é também organizar uma totalidade possibilitando que um agente possa

incorporar os objetos representativos e simbólicos da cultura de modo a se posicionar no grupo. “A lógica das relações simbólicas impõe-se aos sujeitos como um sistema de regras absolutamente necessárias em sua ordem, irredutíveis tanto às regras do jogo econômico quanto às intenções particulares dos sujeitos” (Bourdieu, 1992, p. 25).

As exigências de produtividade do sistema econômico capitalista já foram incorporadas, tornando o corpo dócil e disciplinado.³ O corpo hoje está socialmente informado de preocupações e regras de controle social, de tal modo que é capaz de internalizar as normas que delas possam prescindir, pois

uma fábrica na qual os operários fossem, efetiva e integralmente, simples peças de máquinas executando cegamente as ordens da direção pararia em quinze minutos. O capitalismo só pode funcionar com a contribuição constante da atividade propriamente humana de seus subjugados, que, ao mesmo tempo, tenta reduzir e desumanizar o mais possível (Castoriadis, 1982, p. 27).

A metáfora de corpo-máquina do século XVIII não é capaz de se apropriar de um poder simbólico que não é mais de um soberano, mas de um poder disseminado nas instituições sociais. Segundo Foucault (1982), um *biopoder*. O autocontrole passou a ser uma virtude e sustenta o processo de individualização na medida em que torna o indivíduo cada vez mais responsável pelos riscos e contradições produzidos no ambiente social em que vive, diminuindo a responsabilidade e o espaço do “cuidar” do Estado e ampliando o espaço privado, que cobra um desempenho com cada vez mais exigência. O desempenho individual é condição essencial para se ter prestígio e se tornou um diferenciador de classes, que inscreve nos corpos a marca de sucesso ou fracasso.

³ Ver Foucault (1982), sobre biopolítica.

Segundo Borges, o corpo é palco de várias formas de dominação cada vez mais elaboradas e capazes de desapropriar

os sujeitos de modos singulares de perceber e realizar-se no entorno. Desse processo homogeneizante, resulta o silêncio das particulares diferenças que empobrecem a existência, desencadeando sofrimentos que encontramos manifestados nos sintomas atuais (2009, p. 11).

A construção de sentidos representa um modo de organizar os significados neste mundo híbrido e mutante, uma forma de enfrentamento das forças de dominação que agem “seja no sentido da sobre-exitação da sensação, seja pelo seu apagamento” (p. 5).

O que Bourdieu denomina um jogo de interesses é um sistema de símbolos, valores, crenças e representações que mantêm aproximações e divergências entre si e externamente, operando como linguagem nas relações sociais. “Os estilos de vida são os produtos sistematizados dos *habitus*, que, segundo suas disposições, tornam-se significativos e qualificadores como distintos ou vulgares” (1989a, p. 192). A vida social organiza os estilos de alimentação. Contreras e Arnaiz (2005) citam autores que trabalham a alimentação como expressão de um modo de vida e forma de comunicação, um alimentar-se que “fala”, e os significados estão organizados sistematicamente.

Nossa capacidade de falar é inata certamente, nossa capacidade de falar inglês, porém, é sem dúvida cultural. Sorrir ante um estímulo agradável e franzir o cenho ante estímulos desagradáveis são, até certo ponto, determinações genéticas (até mesmo os macacos contorcem a face ante odores mefíticos), mas o sorriso sardônico e o franzir caricato são com certeza predominantemente culturais [...] (Geertz, 1989, p. 9).

Esses elementos significativos, como o sorriso sardônico, existem na realidade expressos nas práticas; segundo Geertz, são produtos culturais: “[...] ganhamos acesso empírico a eles [sistemas de símbolos] inspecionando os acontecimentos e não arrumando entidades abstratas em padrões unificados” (p. 13). Os estilos como um conjunto sistematizado desses elementos simbólicos são construídos culturalmente, a partir das condições de vida na razão e no coração do homem. Todos temos condições potenciais de absorver padrões, estilos e modas; “a cultura é pública porque o significado o é” (p. 9). No entanto, é no corpo de cada um que uma cultura se realiza, reproduzindo ou transformando disposições e preferências que nos distinguem nas relações sociais. Segundo Serres, “a pele mostra a própria história de modo visível nas rugas e cicatrizes ou invisível nas lembranças de seda ou na timidez do tato sutil [...]. A pele vira porta-bandeira, quando porta impressões” (2001, p. 18).

A sociedade existe sob duas formas inseparáveis: de um lado, as instituições que podem revestir a forma de coisas físicas, monumentos, livros, instrumentos etc.; de outro, as disposições adquiridas, as maneiras duradouras de ser ou de fazer que encarnam nos corpos [...]. O corpo socializado (o que se chama indivíduo ou pessoa) não se opõe à sociedade: é uma de suas formas de existência (Bourdieu, 1980b, p. 29).

Os sentidos são uma forma de percepção do mundo; é necessário que o corpo seja afetado pelas coisas do mundo para conhecê-las: “ser afetado de diversos modos [...] é útil ao homem; e é-lhe tanto mais útil, [...] ser afetado de mais maneiras ou a afetar os outros corpos. E, pelo contrário, é-lhe prejudicial aquilo que torna o corpo menos apto para isso” (Espinosa, 1992, parte IV, prop. XXXVIII). O *ethos* representa um modo de ser, de sentir, aqui utilizado como equivalente ao “afetar-se”, uma forma de co-

nhecer que potencializa, ou empodera, o sujeito e abre possibilidades para as boas escolhas, aquelas que não são alienadas. O sentido motiva o sujeito a uma ação concreta, realiza uma intensão significativa, uma raiz profunda que leva à construção de imagens, sensações e impressões de cada um no mundo.