

## Foucault e Sennet

Para Sabino (2002), hedonismo, ascetismo e disciplina caminham, no atual processo de culto ao corpo, de mãos dadas. Ele afirma que enquanto a proposta racionalista dos religiosos dos séculos XVI e XVII era disciplinar o corpo para libertá-lo das paixões, promovendo uma estética da alma, a proposta racionalizante do saber leigo visa administrar as paixões para controlá-las. Para ele, a estética da alma através do corpo reduziu-se apenas ao corpo, ressaltando a disciplina não como elemento oposto ao hedonismo, mas como auxiliar deste: *“Tal aspecto pode ser percebido nos supermercados de imagens em expansão, em que os super-heróis-produto são atores, cantores, modelos e atrizes, pessoas belas e bem sucedidas que professam a ética e o credo da diversão e de um suposto ‘savoir vivre’, conquistado, porém, com esforço ascético”* (Sabino, 2002: 150).

Falar de um processo disciplinador inscrito no corpo nos remete diretamente a Michel Foucault, principalmente às obras Vigiar e Punir (1978), A História da Sexualidade – 1, 2 e 3 (1976-1984) e A Microfísica do Poder (1979).

No primeiro volume da História da Sexualidade, Foucault observa como a sexualidade, comumente considerada como uma questão natural de mera divisão entre sexos, deveria na verdade ser entendida como construída na cultura de acordo com os objetivos políticos da classe dominante. O conceito de *“tecnologia sexual”*, definido como *“um conjunto de técnicas para maximizar a vida”*, servia para explicitar as técnicas desenvolvidas pela burguesia a partir do final do século XVIII visando assegurar sua hegemonia e criar mecanismos de sujeição. Tais tecnologias se debruçavam, em especial, sobre quatro objetos do conhecimento: a sexualização das crianças e do corpo feminino, o controle da procriação e a psiquiatrização do comportamento sexual anômalo como perversão. Podemos aqui retomar o conceito de gênero, analisado por Teresa Lauretis, como um mecanismo de poder e de relações estabelecidas entre os sexos: *“Pode-se começar a pensar no gênero a partir de uma visão foucaultiana, que vê a sexualidade como uma ‘tecnologia sexual’, desta forma; propor-se-ia que também o gênero, como representação e como auto-representação, é produto de diferentes tecnologias sociais, como o cinema, por ex., e de discursos, epistemologias e práticas críticas institucionalizadas, bem como de práticas da vida cotidiana”*.(Lauretis, 1994: 208).

No universo pesquisado esta relação entre gênero e sexualização das mulheres fica evidente, como podemos perceber nestas duas falas:

*“Eu acho que a mulher é muito mais cobrada do que o homem com relação ao corpo. E infelizmente a gente não consegue ser feliz se a gente tem um corpo muito em desacordo com o que a gente acha bonito. A cobrança do corpo e a facilidade das academias, antigamente pra você fazer esporte, você tinha que procurar, era longe, não tinha a preocupação com o culto do corpo, hoje não, você tem academia em qualquer bairro, três, quatro, à disposição pra você fazer...”*  
(Mulher 45, 43 anos)

*“É muito importante, principalmente para as mulheres, para o homem não, porque o homem, na nossa sociedade, ele tem que ser bem sucedido, charmoso, já basta. A mulher não, se ela for bonita, é o que conta mais”* (Mulher 47, 40 anos)

Outro ponto central da obra de Foucault para nossa discussão está no último volume da História da Sexualidade – O cuidado de si, quando o autor mostra que ao analisar os textos dos primeiros séculos produzidos na Grécia, mais do que interdições sobre os atos sexuais, o que aparece é *“a insistência que convém ter para consigo mesmo; é a moralidade, a amplitude, a permanência, a exatidão da violência que é solicitada; é a inquietação com todos os distúrbios do corpo e da alma que é preciso evitar por meio de um regime austero (...)”* (Foucault, 1985: 46). Seria o que ele chamou de *“cultura de si”* e que, segundo seus dados, estaria fortemente presente na cultura grega. O cuidado de si envolvia, por um lado, um rigoroso treinamento e constituição corporal; e por outro, o cuidado com a alma, realizado através da filosofia. Em Epicteto encontramos, segundo Foucault, a mais alta elaboração filosófica deste tema: o ser humano é definido nos diálogos como o ser a quem foi confiado o cuidado de si. *“Coroando com razão tudo o que já nos foi dado por natureza, Zeus nos deu a possibilidade e o dever de nos ocuparmos conosco. É na medida em que é livre e racional que o homem é na natureza o ser a quem foi encarregado do cuidado de si mesmo”* (Cf. M. spanneut, *“Epiktet”*, in *Reallexikon für Antike und christentum*).

O cuidado de si, para Epicteto, é um privilégio-dever, um dom-obrigação que nos assegura a liberdade, mas ao mesmo tempo obriga-nos a tomar-nos nós próprios como objeto de toda nossa aplicação. É enquanto mestre dos cuidados de si que Sócrates apresenta-se aos seus juízes: Deus mandatou-o para lembrar aos homens que eles devem

cuidar, não de suas riquezas, nem de suas honras, mas deles próprios e de suas almas. Assim, para os Epicuristas, a filosofia deveria ser considerada como o exercício permanente dos cuidados consigo. E cuidar de si significava manter o corpo e a mente em constante exercício, aspecto ressaltado também por Sennet (1997), para quem, na Grécia Antiga, cidadania, nudez e corpo em forma eram indissociáveis: “*A Grécia Antiga civilizada fez de seu corpo exposto um objeto de admiração. Para o antigo habitante de Atenas, o ato de exhibir-se confirmava sua dignidade de cidadão. A democracia ateniense dava à liberdade de pensamento a mesma ênfase atribuída à nudez*” (Sennet, 1997: 30).

O autor comenta também que as figuras escavadas em pedra nos “mármore de Egin”, no *Partherton*, retratavam pessoas jovens, exibindo corpos perfeitos e nus. A nudez tinha total relação com a forma como os gregos concebiam o corpo, em especial o masculino, que por ter a possibilidade de gerar e manter calor, não necessitava de roupas. Para os gregos, um corpo musculoso nunca estava totalmente nu. Mas para que o corpo e a própria alma se mantivessem aquecidos, duas práticas eram fundamentais: a primeira, exercitar o corpo nos ginásios; e a segunda, aquecer a alma e a fala através da filosofia e da oratória: “*O ginásio modelava o corpo dos rapazes na última etapa da adolescência, quando a musculatura começa a pressionar a superfície da pele, mas as características sexuais secundárias, especialmente a barba, ainda eram pouco evidentes. Esse momento do ciclo da vida parecia ideal para estabilizar o aquecimento corporal dos músculos*” (idem, *ibidem*: 41).

Sennett também afirma que “*o ginásio ateniense ensinava que o corpo era parte de uma coletividade maior, a pólis, e que pertencia à cidade*” (idem, *ibidem*: 42).

Foucault retoma esta discussão, questionando se a cultura de si desenvolvida no mundo helenístico grego e romano seria reflexo de um individualismo, que confere cada vez mais espaço aos aspectos privados da existência, aos valores da conduta pessoal e ao interesse que se tem por si próprio. Para ele, a resposta seria paradoxal, já que a própria noção de individualismo por vezes deixa de contemplar questões centrais e é indiscriminadamente usada para realidades diferentes. Segundo o autor, quando se fala em individualismo, convém distinguir três coisas:

1) a atitude individualista, caracterizada pelo valor absoluto atribuído ao indivíduo e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual ele pertence;

2) a valorização da vida privada (relações familiares, atividades domésticas e interesses patrimoniais);

3) a intensidade das relações consigo, isto é, das formas nas quais se é chamado a se tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se e promover a própria salvação.

Sua conclusão é que “*as exigências de austeridade sexual que foram expressas na época imperial não parecem ter sido a manifestação de um individualismo crescente. Seu contexto é antes de tudo caracterizado pela cultura de si*” (Foucault, 1985: 48-9). Se a isto acrescentarmos que o cuidado de si não requer apenas uma atenção difusa, mas todo um conjunto de ocupações, de labor, requerendo, principalmente, a comunicação com o outro, percebemos que, de fato, a cultura de si não constitui um exercício de solidão, mas uma prática social: “*O princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber*” (Foucault, 1985: 50). Ela tomou forma em estruturas institucionalizadas, que contavam com autoridades reconhecidas, que, por estarem mais avançadas, conduziam os neófitos na prática dos exercícios, da mesma maneira que fazem os instrutores de ginástica e os *personal trainers* da atualidade. Wacquant também salienta este aspecto normalizador do comportamento quando descreve a academia de boxe: “*O pugilismo é um conjunto de técnicas, no sentido que lhes atribui Mauss, isto é, de atos tradicionalmente praticados por sua eficácia, um saber prático composto de esquemas imanentes à prática. Disto resulta que o ato de inculcar as disposições que formam o boxista relaciona-se, essencialmente, a um processo de educação do corpo, a uma socialização particular da fisiologia, em que o trabalho pedagógico tem por função substituir o corpo selvagem por um corpo acostumado, quer dizer, temporalmente estruturado e fisicamente remodelado segundo as exigências próprias do campo*” (Wacquant, 2002: 79).

Isto nos coloca diretamente no cerne da questão. Já foi dito anteriormente que falar em corpo nos remete à tensão entre liberação individual, expressa entre outras coisas no cultivo de si e na possibilidade de construir a seu modo o corpo perfeito, e os mecanismos de sujeição, que podem ter se deslocado de seus cenários mais tradicionais para ocupar seu lugar no controle do corpo do indivíduo. Tanto Foucault quanto Sennett apontam para os perigos desta cultura exarcebada de si: *“E, finalmente, o ponto de chegada dessa elaboração é ainda definido pela soberania do indivíduo sobre si mesmo; mas esta soberania amplia-se numa experiência onde a relação consigo assume a forma não somente de uma dominação, mas de um gozo sem sentido e sem perturbação”* (idem, *ibidem*: 72). Já Sennett aponta para os perigos de modelos rígidos de perfeição corporal, que se por um lado integram o indivíduo nos códigos culturais de sua cultura, também excluem os demais: *“Imagens ideais do corpo humano levam à representação mútua e à insensibilidade, especialmente entre aqueles que possuem corpos diferentes e fora dos padrões. Em uma sociedade ou ordem política que enaltece genericamente ‘o corpo’, corre-se o risco de negar as necessidades dos corpos que não se encaixam no paradigma”* (Sennett, 1997: 22).

Se por um lado as práticas de transformação corporal, atreladas ao hedonismo, parecem caminhar no sentido do individualismo, é também inegável que elas são indissociáveis de condutas civilizadoras, pois no âmago da promessa de libertação do corpo, interiorizam-se novas normas e estratégias de controle. Se somos livres para construir nossos corpos e nos transformarmos na pessoa que queremos ser, também estamos sujeitados moralmente e aprisionados pela ditadura do corpo perfeito. Rompemos com os espartilhos do passado, queimamos sutiãs na década de sessenta, mas hoje é o próprio corpo, modificado por cirurgias plásticas e por exercícios que se impõe ao olhar como rígido, duro, de formas cuidadosamente contidas por um lado, e exarcebadas, por outro. Foucault (1979) afirma que *“Como sempre, nas relações de poder, nos deparamos com fenômenos complexos que não obedecem à forma hegeliana da dialética. O domínio e a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do próprio corpo...tudo isso conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio. Mas, a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência*

*direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor”* (Foucault, 1979: 146).

O culto ao corpo que estamos vivenciando hoje, ao meu ver, atesta este paradoxo: quanto mais proclamamos e somos seduzidos pela ideologia de que ter um corpo perfeito é fundamental na constituição da nossa auto-estima e identidade, sendo um reflexo da nossa possibilidade e direito de nos ocuparmos conosco mesmo, mais mergulhamos nas coerções estéticas de nossa época, como atestam, entre outros fenômenos, a obsessão com a magreza, a multiplicação de dietas, de revistas que proclamam a boa forma, a disseminação de cirurgias plásticas e de lipoaspiração, as técnicas de rejuvenescimento...Ou, como diria Mulher 66:

*“Uma coisa que me chama atenção em Los Angeles, você vai a um restaurante, Hollywood está lá, é ridículo, são três alfaces no prato e meu marido pagou uma fortuna, mulheres super malhadas, cabelo sempre arrumado, não tem uma ruga, é como se não tivessem idade, só que pra mim, isto não é vida. Se cada ruga que a mulher tivesse ela pudesse pintar de uma cor e isto a valorizasse, quando a gente estivesse toda pintada, que interessante seria...mas aqui na Companhia Atlética, o culto ao corpo é o culto da mulher desejada... A gente vê isso nas conversas do banheiro, na balança que todas olham.”* (Mulher 66, 44 anos).

Foucault já ressaltava, pelo menos desde a década de 1970, que para fazermos uma genealogia da moral moderna seria preciso fazer uma genealogia do corpo: *“Trabalhos nesta linha visam mostrar a diferença entre as grandes transformações do sistema estatal, as mudanças do regime político ao nível dos mecanismos gerais e dos efeitos de conjunto e da mecânica de poder que se expande por toda a sociedade, assumindo as formas mais regionais e concretas, investindo em instituições, tomando corpo em técnicas de dominação. Poder este que intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo – e que se situa no nível do próprio corpo social, e não acima dele, perpassando a vida cotidiana e por isso podendo ser caracterizado como micro-poder ou sub-poder”* (Foucault, 1978: 198). Para Foucault, os poderes da sociedade moderna não estariam localizados em nenhum ponto específico da estrutura social, mas sim diluídos como uma rede de dispositivos que não permitiriam escape. A disciplina seria como um mecanismo difuso, mas altamente eficaz, que permitiria, entre outras coisas, o controle minucioso das operações do corpo,

assegurando a sujeição constante de suas forças e lhes impondo uma relação de docilidade-utilidade: “*Através da exploração econômica (e talvez ideológica) da erotização, desde produtos para bronzear até os filmes pornográficos... Encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle-repressão, mas de controle-estimulação: ‘Fique nu... Mas seja magro, bonito, bronzeado!’*” (Foucault, 1979: 146). No cerne das técnicas disciplinares, estão quatro estruturas: o controle do tempo, o tipo de organização dos espaços, a vigilância constante e o registro contínuo dos conhecimentos (para que, ao mesmo tempo em que o poder seja exercido, também se constitua um saber).