

---

**Programa do Mini-Curso****Aula 1 – 06/11 – Tema: O corpo entre os gregos**

## Bibliografia Básica:

**FOUCAULT**, Michel – “A cultura de si” (pg 43 a 75), in: História da sexualidade: O cuidado de si, Rio de Janeiro, Graal, 1985

**SENNETT**, Richard – “Introdução”, “O corpo do cidadão” (pg 32 a 47) e “A voz do cidadão” (pg 47 a 61), “O manto da escuridão”, in: Carne e pedra: O corpo e a cidade na civilização Ocidental, Rio de Janeiro, Record, 1994.

## Bibliografia complementar:

**VERNANT**, Jean Pierre - “Dim body, dazzling body”, in: Fragments for a History of the Human Body, Part One, Edited by Michel Féer with Ramona Naddaff and Nadia Taz, 1989, Urzone, New York.

A Morte nos Olhos - Figuração do Outro na Grécia Antiga, Rio de Janeiro, Zahar, 1988.

**Aula 2 – 07/11 – Tema: O corpo entre medievais e modernos: conexões e rupturas**

## Bibliografia Básica:

**BERGER**, Mirela – “3.2. Idade Média e Corpo” e “3.3. Modernidade e Corpo” (pgs 46 a 68), in: Corpo e identidade Feminina, tese de doutorado, São Paulo, PPGAS/FFLCH/USP, 2006.

**BAKHTIN**, Mikhail – A cultura popular na idade Média e no renascimento: o contexto de François Rabelais, São Paulo, Hucitec, Brasília: Editora da UnB, 1987.

**ELIAS**, Nibert – O Processo Civilizador, Rio de Janeiro, Zahar, 1990.

**RODRIGUES**, José - Tabu do Corpo, Rio de Janeiro, Achiamé, 1983.

– O Corpo na História, Rio de Janeiro, Fiocruz, 1999.

Bibliografia complementar: **BENJAMIN**, Walter- “Paris, capital do século XIX”, in: Os Grandes Cientistas Sociais, São Paulo, Ática, 1995.

**Aula 3 – 08/11 – Tema: O culto ao corpo da atualidade**

## Bibliografia Básica:

**BERGER**, Mirela – “Mídia e espetáculo no culto ao corpo: o corpo miragem”, revista *Sinais*, n. 2, DCSO/UFES.

**BERGER**, Mirela – “O culto ao corpo: produção de si mesmo, estetização da vida cotidiana e espetáculo” (cap. 5, pg 131 a 190), in: , tese de doutorado, São Paulo, PPGAS/FFLCH/USP, 2006

**GOLDENBERG**, Mirian e **RAMOS**, Marcelo Silva - “A civilização das formas: O corpo como valor”, in: Nu e Vestido: Dez Antropólogos Revelam a Cultura do Corpo Carioca, Mirian Goldenberg et al., Rio de Janeiro, Record, 2002.

**DEL PRIORE**, Mary – Corpo-a-corpo com a Mulher: Pequena História das Transformações do Corpo no Brasil, São Paulo, SENAC, 2000.

## Bibliografia Complementar:

**GOLDENBERG**, Mirian - “Apresentação”, “A conversão do pesquisador” e “O corpo cativo: sedução e escravidão feminina”, in: De Perto Ninguém é Normal, Editora Record, Rio de Janeiro, 2004.

**EDMONDS**, Alexander – “Notas de campo sobre cirurgia plástica no Rio de Janeiro”, in: Nu e Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca, Mirian Goldenberg et al., Rio de Janeiro, Record, 2002.

**Aula 4 – 09/11 - Tema: Corpo e Memória.**

Bibliografia Básica: **CLASTRES**, “A tortura nas sociedades primitivas”, in: A sociedade contra o Estado, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988.

**BERGER**, Mirela – **Tatuagem: a memória na pele.**

## Bibliografia complementar:

**FEATHERSTONE**, M. *et alii* – The Body: Social Process and Cultural Theory, London, Sage, 1992.

**BRÀS**, Camilo Albuquerque de – “Além da pele: reflexões sobre a extreme body modification em São Paulo”, in: Os urbanitas, Revista de Antropologia Urbana, ano 2, vol. 2, n. 3, dezembro de 2005.

**CASTRO**, Eduardo Viveiros de - "A fabricação do corpo na sociedade xinguana.", in Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro, Série Antropologia, vol. 32, 1979.

Nosso corpo não é algo simples e que remeta exclusivamente ao domínio da biologia. Muito pelo contrário, enquanto matriz e suporte de significados ele é extremamente complexo e diversamente pensado através do tempo e da história. “*Cada sociedade tem seu corpo, assim como ela tem sua língua*” (Certeau, 1982). E, do mesmo modo que a língua, o corpo está submetido à gestão social tanto quanto ele a constitui e a ultrapassa. As noções corporais, entre elas, as referentes à perfeição física, são sempre construções culturais que variam de acordo com as diversas sociedades existentes, variando, portanto historicamente. O corpo, enquanto resultado provisório das convergências entre técnica e sociedade, sentimentos e objetos, pertence menos à natureza do que à cultura.

Este curso visa compreender dois pontos centrais: 1) Que a própria **importância** conferida ao corpo é algo que varia historicamente; 2) Que os **sentidos** atribuídos ao corpo também variam de acordo com as épocas e culturas. Interessa-nos, particularmente, compreender porque na cultura contemporânea o corpo é revestido de uma importância sem precedentes na história, atuando como uma nova fronteira, como palco privilegiado da marcação de diferenças étnicas, culturais e simbólicas.

No entanto, para compreendermos a especificidade do corpo hoje, e, principalmente, suas relações com questões identitárias, temos que proceder uma breve retrospectiva histórica. De outro modo, como perceber os elementos que aproximam e distanciam o atual culto ao corpo do tratamento dado às questões corporais no passado? Fala-se hoje da crescente importância dada, por exemplo, à aparência física e aos mecanismos para tornar-se bela, entre eles, a “malhação”. Mas se a importância aumentou, é porque em outras épocas ela também se apresentava. Portanto, o que mudou? De qual forma mudou?

Começamos nossos questionamentos através da análise da importância dada ao corpo entre os gregos, focalizando principalmente dois autores, Michel Foucault e Richard Sennett. Foucault 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 com o que ele chamou de “*cultura de si*”. Tal prática envolvia, por um lado, um rigoroso treinamento e constituição corporal; e por outro, o cuidado com a alma, realizado através da filosofia. Constituíam-se num “privilegio-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. 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. O autor comenta 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.

Desta maneira, mostraremos que os cuidados com o corpo no período helênico grego configuravam-se como práticas sociais, tomando 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.

Em seguida, no módulo 2, investigamos como a Idade Média pensou questões relativas ao corpo e comparamos com a Idade Moderna, no intuito de perceber as correspondências e rupturas entre medievais e modernos no que concerne às relações com o corpo. Centraremos principalmente nas seguintes questões: 1) O **tom** do discurso, que entre os medievais era menos incisivo e que, progressivamente, vai se tornando mais taxativo a partir que a modernidade avança; 2) Mostrar, que ao contrário do que comumente se afirma, o corpo tinha sim grande importância entre os medievais. Boa parte da experiência da vida passava pelo corpo, podendo-se mesmo dizer que o mundo medieval era, de certa maneira, corporificado. Mas o **sentido** dado ao corpo, comparado com o que se dá na época moderna, é diferente. Na Idade Média, observamos uma maior liberdade corporal, tanto no tocante às suas manifestações

(escarro, flatulências) quanto à sua forma; 3) Analisar como no período medieval, **corpo e alma** ainda **não** haviam se **fragmentado**, como ocorrerá na modernidade; 4) Mostrar que a quarta diferença entre a Idade Média e a Moderna é que, na primeira, além de não haver uma separação entre corpo e alma, também **não** havia entre corpo **individual** e corpo **social**. Desta forma, teremos elementos para perceber porque caminhamos de um corpo não-contido e hiperbólico entre os medievais para o corpo cada vez mais contido e verticalizado entre os modernos.

Em seguida, no módulo 3, abordamos como na atualidade o corpo malhado torna-se referencial classificatório e identitário. Abordaremos porque o culto ao corpo que estamos vivenciando hoje, 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. Discutiremos como o corpo na atualidade é ao mesmo tempo, central para a construção da identidade feminina, mas também, um modo de minar esta identidade: a supremacia do corpo perfeito pode levar ao contrário da construção de uma identidade: ao aderir a modelos de beleza padronizados, pode ocorrer uma recusa do próprio corpo, caso ele não se encaixe nos modelos fornecidos. Pode provocar também uma perda de identidade no sentido de que as marcas do tempo e das próprias características genéticas podem ser apagadas e reduzidas através de cirurgias plásticas, dissolvendo marcas constitutivas do eu e substituindo-as por formas e feições padronizadas. Pode levar também à dissolução física total, gerando distúrbios alimentares que podem levar ao esfacelamento da personalidade e, em casos mais graves, à morte. E por fim, o culto ao corpo contém em si um caráter de exclusão e desconfiança com respeito àqueles que não são como nós, que não se encaixam nestes padrões estéticos de nossa era.

Por fim, no módulo 4, mostramos, através de uma análise sócio-cultural da tatuagem, como o corpo na atualidade pode ser pensado como uma tela, um lugar de visibilidade de códigos de conduta, de regras estéticas e do próprio gosto cultural.

Partindo da tatuagem enquanto um signo cultural, investigaremos as representações sociais construídas sobre o corpo e o pensaremos como um micro-cosmos, um dos palcos privilegiados da construção e afirmação de identidades, bem como da demarcação de fronteiras simbólicas. Mostra também como o corpo, e em especial, as tatuagens constituem-se como memórias, verdadeiras inscrições ou código-mensagens, destinadas a fixar valores de um determinado tempo e lugar.



## Aula 1 – 06/11 – Tema: O corpo entre os gregos

Bibliografia básica:

**FOUCAULT**, Michel – “A cultura de si” (pg 43 a 75), in: História da sexualidade: O cuidado de si, Rio de Janeiro, Graal, 1985

**SENNETT**, Richard – “Introdução”, “O corpo do cidadão” (pg 32 a 47) e “A voz do cidadão” (pg 47 a 61), “O manto da escuridão”, in: Carne e pedra: O corpo e a cidade na civilização Ocidental”, Rio de Janeiro, Record, 1994.

Bibliografia complementar:

**VERNANT**, Jean Pierre - “Dim body, dazzling body”, in: Fragments for a History of the Human Body, Part One, Edited by Michel Féer with Ramona Naddaff and Nadia Taz, 1989, Urzone, New York.

A Morte nos Olhos - Figuração do Outro na Grécia Antiga, Rio de Janeiro, Zahar, 1988.

- Iniciaremos nossa discussão sobre a importância e os sentidos atribuídos pelo corpo entre os gregos.
- Utilizaremos principalmente dois autores, Michel Foucault e Richard Sennett. Não faremos uma retrospectiva destes autores, pois não é nosso objetivo aqui.
- Nos deteremos sobre obras pontuais, a saber, de Foucault, o 3º vol. da História da sexualidade (publicado em 1984, inacabado, pois Foucault morre neste ano) e de Sennett, a Introdução, e os capítulos 1 e 2, do Livro Carne e Pedra (1990). Para complementar as informações, recorreremos também a Pierre Vernant (1989).
- É importante, antes de prosseguirmos, ressaltar um dado central: embora os três autores tratem dos gregos, eles não tratam exatamente dos mesmos períodos históricos. Foucault propõe-se a estudar os primeiros séculos da época cristã, séc. I, II e III D.C, Sennett centra a análise no período da Guerra do Peloponeso, 431 A.C., que ele considera o auge da civilização grega. Vernant preocupa-se principalmente com o período arcaico grego, pois é aí que surge, segundo ele, a expressão “Corpo dos Deuses”. O que me permitiu, portanto, trabalhar tomando estes 3 autores em seu conjunto? O aval, veio na verdade, não de mim mesma, mas do próprio Sennett, que na introdução do livro Carne e pedra afirma que ele e Foucault eram amigos e colaboradores, tendo trabalhado em parceria por dez anos. Segundo Sennett, o livro presta homenagem a Foucault, pois assim como este, Sennett não foca apenas nos movimentos de controle da sexualidade, mas também na busca pelos prazeres, que constituiriam para

Foucault, no espaço privilegiado de constituição dos sujeitos morais. Ambos citam os mesmos pensadores, como Galeno, Aristóteles, Sócrates, Platão. E tanto Sennett quanto Foucault mencionam, em várias passagens, Pierre Vernant. Assim, a aproximação dos autores, mesmo que escrevendo sobre épocas diversas, cumpre o papel de reunir indícios que nos permitam construir uma visão geral do modo como os gregos pensavam suas relações com o corpo.

## Os Gregos e o Cuidado de si

- Michel Foucault: (\*15/10/1926 [Poitiers]; +26/06/1984 [Paris])

- Sabemos que Foucault tornou-se uma referência por romper com as concepções clássicas do termo poder, que não deveria mais ser procurado e localizado em uma instituição ou Estado, não sendo, como pensavam os clássicos, algo que um indivíduo cede ao soberano (contratualistas), mas sim, uma **relação de forças**, relação esta que estaria disseminada em vários setores da vida, tanto política, quanto pública, na forma de micro-poderes.

- Ou seja, se todos nós estamos, o tempo todo, exercendo e sendo alvo de micro-poderes, ao mesmo tempo em que estes poderes nos atravessam, também nos constituem. Assim, o poder não só reprime, mas também produz efeitos de verdade e saber, sendo central para constituir verdades, práticas e subjetividades.

- É preciso destacar também que estes micro-poderes inscrevem-se nos saberes, nas instituições (como a prisão, os hospitais e os manicômios), na sexualidade e no corpo, que é instância privilegiada tanto do poder quanto da constituição de sujeitos.

- 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).

- Já que 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).

- Mas Sennett diz que embora Foucault tenha, na obra Vigiar e Punir (1975), imaginado o corpo afixado pelo nó do poder, nas suas últimas obras, e em especial, na História da sexualidade, há uma mudança de foco, pois a medida em que seu corpo envelhecia, ele tentou desfazer este nó e passou a dar maior espaço para **os mecanismos de resistência**, através do tema dos **prazeres sexuais** que não se deixam aprisionar pela sociedade. Foucault voltou seu olhar para o **erotismo** e também para o tema dos **cuidados de si**.

- O livro aborda o período dos primeiros séculos da nossa era (era cristã).

- Ele diz que muitos historiadores, ao analisar os textos deste período, escritos pelos gregos, julgam ver indícios de maior controle sexual através de instituições, como o casamento; e de leis, como a da fidelidade conjugal.

Mas o que aflora, segundo Foucault, mais do que o corpo sujeitado por poderes, é

*“a insistência que convém ter para consigo mesmo; é a modalidade, a amplitude, a permanência, a exatidão da vigilância 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, é a importância de respeitar a si mesmo (...)”* (Foucault, 1985: 46). Seria o que ele chamou de “*cultura de si*”, ou seja, da **intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos** 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.

- Foucault questiona 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.

No movimento ascético cristão teria havido uma combinação de elementos, pois apareceria fortemente uma **acentuação das relações de si para consigo; mas sob a forma de uma desqualificação dos valores da vida privada**

- O princípio dos cuidados de si teria alcançado um aspecto **geral**:

- **Atitudes**
- **Procedimentos sociais**
- **Teria impregnado formas de viver**

└ Seria, portanto, uma **prática social** e a constituição de **saberes** (como a medicina): aqui, tanto Foucault quanto Sennett citam Galeno, médico influente entre os gregos, que acreditava que a medicina deveria cuidar não só dos males do corpo, mas também das paixões. Foucault afirma que na cultura de si, podemos falar de um aumento do cuidado médico. Mas nos alerta que a atenção com o corpo é bem diferente daquilo que foi a valorização do vigor físico numa

época em que a ginástica, o treinamento militar e esportivo faziam parte integrante da formação de um homem livre (como veremos no texto de Sennett). *O ponto no qual se presta atenção nestas práticas de si é aquele em que os males do corpo e da alma podem comunicar-se entre si e intercambiar seus mal-estares: lá onde os maus hábitos da alma podem levar á misérias físicas enquanto que os excessos do corpo manifestam e sustentam as falhas da alma: convém corrigir a alma se se quer que o corpo não prevaleça sobre ela, e retificar o corpo se se quer que a alma mantenha o completo domínio de si própria.*

- O corpo com o qual o adulto tem que se ocupar quando cuida dele mesmo, não é mais o corpo jovem que se tratava de formar pela ginástica; é um corpo frágil, ameaçado, minado de pequenas misérias e que ameaça a alma mais por sua fraqueza do que pelo seu vigor.

└ Reconhecimento de si enquanto doente/Aproximação entre medicina e moral (Estas idéias já apareceram em outras obras do autor, como o nascimento da clínica, A história da loucura)

└ O cuidado de si teria como suportes sociais as escolas e mesmo as relações habituais de parentesco, amizade e/ou obrigação, levando a uma **intensificação** das relações sociais

└ Toda uma arte do conhecimento de si foi desenvolvida, com receitas precisas, com formas específicas de exame e exercícios codificados → procedimentos de provação → avançar na aquisição de uma virtude e medir o ponto a que se chegou.

└ Corpo e alma apareciam como indissociáveis, a idéia de trabalhar o corpo por si mesmo e para si mesmo não existia, o corpo estava a serviço de um bem maior, que era a alma e também de uma coletividade maior, que era a sociedade como um todo. Veremos estas mesmas considerações em Sennett.

- O cuidado de si, para Epiceto, é um **privilégio-dever, um dom-obrigação** que nos assegura a **liberdade**, mas ao mesmo tempo **obriga-nos a tomar-nos nós próprios como objetos de toda nossa aplicação**. É enquanto **mestre dos cuidados de si que Sócrates apresenta-se aos seus juízes**: Deus mandou-o para lembrar aos homens que eles devem cuidar, não de suas riquezas, nem de suas honras, mas deles próprios e de suas almas. Deus quis que o homem se ocupasse consigo mesmo, ao contrário dos animais, que nascem “prontos”, por isso dotou-o de razão: É na medida em que é livre e racional que o homem é na natureza o ser que foi encarregado do cuidado de si próprio.

- Para Foucault, a cultura de si, ou seja, o princípio segundo o qual era preciso “ter cuidados consigo” era um tema antigo na cultura grega, mas que estaria presente também entre os espartanos, mas de forma muito diferente, pois em Esparta havia apenas o treinamento físico e guerreiro, enquanto que em Atenas, o cuidado de si envolvia treinamento físico, mas também moral, através da filosofia.

- pg 50: *É enquanto mestre dos cuidados de si que Sócrates apresenta-se aos seus juízes: O Deus Zeus mandou-o para lembrar ao homens que eles devem cuidar; não de suas riquezas, nem de suas honras, mas deles próprios e de sua alma.*

- pg 51: Epicuristas (discípulos de Epicuro). Carta a Meceu: a filosofia deveria ser considerada como o exercício permanente dos cuidados consigo.

- Plutarco: *“aqueles que querem salvar-se devem viver cuidando-se sem cessar”*.

- pg 52: **Vacância**: só que tinha tempo livre era cidadão, mas a vacância deveria ser bem empregada → *“que não se poupem esforços a fim de “formar-se”, “transformar-se”, “votar a si”*. Sêneca dispõe de todo um vocabulário para designar as diferentes formas que o cuidado de si deve tomar e a pressa com a qual se procura unir-se a si mesmo.

↳ o cuidado de si não requer apenas uma atenção difusa, mas um conjunto de ocupações, um

### **LABOR: exercícios + tarefas práticas + meditação**

- Resumindo, a **cultura de si** envolvia:

- Procedimentos de “provação”: alcançar na aquisição de uma virtude e medir o ponto a que se chegou
- Exame de consciência, defendido, entre outros, por Pitágoras
- Necessidade de um trabalho de pensamento sobre si mesmo.
- Modificações que vem da Askesis, do comportamento regrado para atingir níveis mais elevados
- Questão da verdade



Tudo isso está no **cerne de constituição do sujeito moral**

- Mas há também perigos no cuidado de si e embora Foucault marque bem este ponto, Sennett também irá reforçá-lo ao falar dos **perigos de imagens ideais do corpo**

Isto nos coloca diretamente no cerne da questão. 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, 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...

Mas isto já é assunto da aula 03. Por isto, voltemos aos gregos, agora com a análise de Richard Sennett.

## Nudez – O corpo do cidadão na Atenas de Péricles

- Antes de irmos diretamente ao ponto que nos interessa, algumas informações gerais sobre o autor e a obra Carne e Pedra; o corpo e a cidade na civilização ocidental (1990)

- Sennett nasceu em 01/01/1943.

- Estudou em Havard e Chicago e atualmente é professor da New University e diretor do New York Institute for Humanitieis. Seu livro mais conhecido é o Declínio do Homem Público

- O livro Carne e Pedra mapeia a história de algumas cidades contada através da **experiência corporal do povo** → como a questão corporal foi expressa na arquitetura , no urbanismo, na vida cotidiana.

- Início do livro (que é o que a gente vai ver) → o que a **nudez** representava para os antigos habitantes de Atenas, no tempo da Guerra do Peloponeso, quando a cidade vivia o seu apogeu. O objetivo é mostrar que se é verdadeiro que os corpos nus simbolizavam um povo auto-confiante e totalmente á vontade e seguros de sua superioridade, é verdade também que este ideal físico levou a distúrbios nas relações entre homens e mulheres, na forma do espaço urbano e mesmo na prática da democracia ateniense.

- Período do imperador Adriano, em Roma : crença nas imagens e na geometria do corpo, como isto se traduzia na concepção urbanística e na prática imperial.

- Como as crenças cristãs sobre o corpo deram forma ao desenho urbano na Alta Idade Média e no início da renascença.

- Influência que exerceram sobre o espaço físico urbano os novos conhecimentos científicos sobre o corpo

└ Harvey: circulação do sangue → experiências de livre locomoção na cidade.

└ Paris revolucionária: liberdade individual de movimento → cada corpo move-se á vontade, sem perceber a presença dos demais X necessidade do espaço comum e dos rituais comunitários.

Segundo Sennett, a civilização ocidental não tem respeitado a dignidade dos corpos humanos e a sua diversidade. Para ele, um dos problemas contemporâneos é que estamos condenados à privação sensorial dos sentidos pelos projetos arquitetônicos de modernos edifícios, pelo isolamento nos carros e auto-pistas. Ele fala em **passividade, monotonia e cercamento tátil que aflige o ambiente urbano. Urbanistas e arquitetos modernos teriam perdido a conexão com o corpo humano. Espaços fragmentados tornariam os corpos passivos. A experiência da velocidade fez com que o espaço se tornasse um lugar de passagem. A própria condição física do corpo em deslocamento reforça a desconexão do espaço** → *“navegar pela geografia da sociedade moderna requer muito pouco esforço físico e, por isso, quase nenhuma vinculação com o que está em redor (...) O viajante, tanto quanto o espectador, vive uma experiência narcótica; o corpo se move passivamente, anestesiado no espaço, para destinos fragmentados e descontínuos”* (pg. 18).

Hoje em dia, **ordem significa falta de contato, é por isso que as comunidades fechadas, com portões que as protegem, são vendidas como ideais de qualidade de vida (lembrar do isolamento – Debord)**

## Capítulo 1 – Nudez: o corpo do cidadão na Atenas de Péricles

### **Nudez, calor e corpo**

- Inúmeras representações artísticas do período de 431 A.C. mostravam jovens guerreiros, todos com corpos perfeitos e nus.

- Mesmo na vida cotidiana e pública os homens usavam roupas largas que expunham livremente os corpos

- *“Entre os antigos gregos o corpo desnudado mostrava quem era civilizado, permitindo também que se distinguisse os fortes dos vulneráveis”* (Kenneth Clark, The Nude: A Study in Ideal Form, Princeton University Press, 1956). Pg 30 do Sennett

- só os bárbaros ou estrangeiros cobriam a genitália nos jogos públicos.

- *“A Grécia 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”* (pg 20).

- A paixão erótica e o apego á cidade eram designadas pelas mesmas palavras. Um político ansiava por se destacar como amante e como guerreiro.

- Péricles celebrava uma Atenas em que reinava a harmonia entre carne (representada pelo corpo) e pedra (representada pelos muros) → A nudez simbolizava um povo inteiramente à vontade na sua cidade, expostos e felizes, ao contrário dos bárbaros, que vagavam sem objetivo e sem a proteção das pedras.

- *“O valor que os gregos atribuíam à nudez decorria, em parte, de como eles imaginavam o interior do corpo humano. Na época de Péricles, o **calor do corpo** era a chave da fisiologia humana. Os seres capazes de absorver o calor e manter seu próprio equilíbrio térmico não precisavam de roupas”* (pg 31)

└ Isto se estendia á **linguagem**. O corpo se aquecia com a fala.

- Mulheres eram vistas como mais frias do que os homens: deveriam, portanto, ficar em casa, nas sombras e cobertas. Em casa, usavam túnicas até o joelho, mas na rua, deveriam vestir túnicas opacas, pesadas e que fossem até os tornozelos.

- pg 32: *“Os gregos usavam a ciência do calor corporal para ditar normas de subordinação e dominação”*

- Fetos bem aquecidos: Homens X fetos mal aquecidos: mulheres

- Galeno acreditava num **isomorfismo** dos atos sexuais em homens e mulheres: ambos produziam esperma, mas as mulheres, em menor quantidade. Sennett e Foucault citam a mesma passagem (o primeiro, na pg 39 e o segundo, na pg. 113): *“Vire para fora as partes da mulher, vire e volte para dentro as do homem, e encontrareis a ambas muito semelhantes”*. Assim, macho e fêmea constituíam dois pólos de um mesmo continuum corporal, a fisiologia era a mesma, tudo dependia do aquecimento → estas idéias permaneceram como verdades científicas por dois mil anos, passando da Antiguidade ocidental, por intermédio dos doutores árabes, á medicina cristã da idade Média, sobrevivendo à Renascença, até ser superada, apenas no século XVII.

- Sangue menstrual: frio X esperma: “sangue” quente.

- Derivava do calor do corpo a capacidade humana de ver, ouvir, reagir e falar. Pg 40: *“Para Platão, expressões como ‘palavras quentes’ e o ‘calor do debate’ eram mais do que metafóricas”*

- Honra e vergonha derivavam do conceito grego de fisiologia e de calor. Mulheres e escravos eram frios e passivos, portanto, vergonhosos.

- Já os homens, por serem aquecidos, poderiam andar nus.

- “Ginásio” vem do grego *gymnoi*, que significa “totalmente desnudo”.

- pg 41: “*O corpo nu e belo é uma dádiva da natureza, mas Tucídides descreveu a nudez como uma conquista da civilização*”.

- As figuras escavadas em pedra nos “mármore de Egin”, no *Partheron*, 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).

- Moços: também se adestravam no uso das palavras, essencial à sua participação democrática na cidade → lutavam nus, untados com óleo, para fortalecer mãos, abdômen, bem como para aquecer, pela fricção, os corpos.

- pg 42: “*o ginásio ateniense ensinava que o corpo era parte de uma coletividade maior, a pólis, e que pertencia à cidade*”

- A sexualidade era um aspecto positivo da cidadania. No ginásio, ensinava-se como usar o corpo de forma que ele pudesse desejar e ser desejado com honra.

└ que poderia ser realizada tanto com homens, quanto com mulheres, desde que o amor fosse feito ativamente.

- Sexo entre homens era realizado com os parceiros em pé, de frente um para o outro, e sem penetração → jovem mais velho era o *erastes*, que seduzia o mais jovem (*eromenos*). O *erastes* tinha uma deferência com o *eromenos*, acariciando-o e presenteando-o → Mas não havia sexo nos ginásios, os homens apenas combinavam lá os encontros, indo para os jardins ou marcando encontros à noite.

- O intercuro anal era valorizado só na relação entre homens e mulheres → prazer, método contraceptivo e forma de dominação. A posição sexual indicava *status* social, abaixada e curvada, a mulher ou os machos efeminados subordinavam-se.

- pg 44: o ginásio ensinava aos rapazes que o compromisso erótico de quase servidão com a cidade era idêntico ao que poderia existir entre eles – um amor ativo e perfeito.



## Espaços, palavra e calor

- Forte oposição entre campo (brutos) e cidade (refinadas).
- Cidadãos livres correspondiam só a 15 ou 20 % (20 a 30 mil) da população, mas os verdadeiramente ociosos eram apenas 5 ou 10%.
- pg 36: Parthenon: “*O exterior do prédio possuía uma importância intrínseca, auto-suficiente, pois se destacava como uma pele nua*”
- Atenas vivia uma época de esplendor arquitetônico, particularmente evidente nos prédios destinados aos debates e à palavra.
- Havia diferentes espaços de falar, que obedeciam á diferentes lógicas. Sennett vai analisá-los para saber se a unicidade entre corpo, calor e política (proposta por Péricles) de fato aconteceu.
  - └ Ágora: - múltiplas atividades aconteciam simultaneamente, como danças religiosas, atividades financeiras e ritos religiosos.
  - “Orthus”- regia o comportamento dos humanos na agora (andar de forma rápida e determinada)
  - Observadores da época consideravam, posteriormente, que a diversidade da agora perturbava o decoro e á sisudez.
  - Mesmo a ordem imposta ao corpo não continha os efeitos da simultaneidade da voz, as conversas eram fragmentadas → corpos eretos , mas sem disciplina na fala.
- └ Casa do Conselho: - foi por isso que se criou este espaço, destinados a ensaios numa linguagem mais clara, a oeste da praça principal, com uma arquitetura que facilitava a vigilância sobre as pessoas (semelhante á disposição do teatro).
- └ Teatros: construídos nas encostas das colinas, com as cadeiras em plano inclinado, pois as pessoas sentadas prestavam mais atenção ao que acontecia.
  - *theatron*: um lugar para ver
  - *theorus*: ator → uma espécie de embaixador, aquele que trás aos olhos da assistência um outro tempo e lugar.
  - corpos passivos, frágeis, com disciplina na fala.
- └ Ekklesia/Pnice: Assembléia de todos os cidadão, reunia-se 40 vezes por ano.
- calor das palavras → **retórica**
- └ aspectos Negativos: impedia os homens de pensar racionalmente

Positivos: ganhar a platéia, aquecer corpo e alma.

- “*Peitho*”: persuadir, ganhar aquiescência dos outros pelo poder da palavra.

- O calor do corpo, expresso na retórica democrática, conduziu à perda do controle racional nos debates políticos, que se tornou um espaço de fragmentação. O processo político na Pnice, portanto, distanciava-se da crença de Péricles na unicidade entre palavras e ação, na polis. O forte calor do corpo, o orgulho da nudez exposta constituíam uma imagem ideal que não derivava no autocontrole coletivo, no espaço do corpo político.

└ pg 59: “*Minha intenção não foi narrar a frustração do ideal ateniense, mas uma história de contradições e estresses vivenciados numa democracia que celebrava o corpo humano de uma forma particular. A imagem idealizada do corpo nu fragmentou-se na pedra; a voz exposta tornou-se fator de desagregação no espaço público*”.

- Por fim, gostaria de tecer alguns comentários sobre a expressão “corpo dos deuses”, que será muito utilizada por homens e mulheres atuais para indicar pessoas dentro dos padrões estéticos.

- Vernant (1989) afirma que a expressão “corpo dos deuses” remonta ao período arcaico grego, quando não eram conhecidas as distinções corpo/alma e natural/sobrenatural.

- O corpo humano era visto como tendo a necessidade de reproduzir o corpo dos deuses. Deuses e homens faziam parte de um mesmo universo de sentido, embora exibissem diferenças.

- O corpo humano era percebido em sua efemeridade, enquanto o corpo dos deuses não perecia. Mas havia sempre a tentativa de se chegar ao esplendor de Deus, esplendor este que seria manifesto quando o corpo fosse como deveria ser, ou seja, “*radiating, youth, vigor and beauty, similar to a god, like unto the Immortals*” (Vernant, 1986: 28). Para que o corpo atingisse estas qualidades e se aproximasse do corpo dos deuses, artefatos como maquiagem, jóias, roupas e outros adornos sobre o corpo, além de uma pele que parecesse lisa, polida, firme e jovem, eram fundamentais. Havia um “supercorpo”, que envolvia perfeição e beleza, testemunho da imortalidade: “*If the gods are immortal and imperishable, it is because, unlike men, their corporality possesses, by nature and even in the very heart of nature, that constant beauty and glory with the social imagination shiver to in vente for mortals when they no longer have a body to display their beauty or an existence that can win them glory. Living always in streng and beauty, the gods have a superbody: a body made entirely and forever of beauty and glory*” ( *ibidem*, id. pg 34).

- O corpo divino deveria ser, ao mesmo tempo, pesado e leve, etéreo, impalpável, devendo se parecer com uma estátua de materiais nobres. A identidade individual passava pela aquisição de um nome e pelo próprio corpo.

- O corpo era visto como substrato da identidade e marca de pertencimento e de distinção; semelhante a um brasão: “*There has never been a man without a name, whether he is noble or peasant, everyone*

*receives one at time of bird. Similarly, it is the body that gives a subject his identity, by distinguishing him from all of his peers through his appearance, his physiognomy, his clothing and insignia” (ibidem, id. pg 40).*

- Na atualidade, as mulheres urbanas também acreditam que este corpo “malhado” seja indício da perfeição e fundamental para a construção de uma identidade altamente valorizada neste período histórico e na nossa cultura, que é a identidade de “malhadora”.

- Mas elas não estão interessadas na imortalidade diante dos deuses e nem no ingresso ao paraíso celestial: estão preocupadas com uma outra forma de imortalidade, a alcançada pelo sucesso atestado no corpo e pelo corpo, não para a aprovação divina, mas para a aprovação de seus pares, que podem ser tanto os parceiros afetivos, quanto a família, os amigos, o restante da sociedade. Sucesso este que também conduz à imortalidade, pois se cristaliza nos olhares e nas formas midiáticas como fotografias e vídeos. Se a mulher em questão for “VIP” (*very important people*) e/ou famosa, o sucesso de seu corpo e de si mesma pode se eternizar em revistas, comerciais de televisão e até mesmo no cinema.

## **Aula 2 – 07/11 – Tema: O corpo entre medievais e modernos: conexões e rupturas**

Bibliografia básica:

**BERGER**, Mirela – “3.2. Idade Média e Corpo” e “3.3. Modernidade e Corpo” (pgs 46 a 68), in: Corpo e identidade Feminina, tese de doutorado, São Paulo, PPGAS/FFLCH/USP, 2006.

**BAKHTIN**, Mikhail – A cultura popular na idade Média e no renascimento: o contexto de François Rabelais, São Paulo, Hucitec, Brasília: Editora da UnB, 1987.

**ELIAS**, Norbert – O Processo Civilizador, Rio de Janeiro, Zahar, 1990.

**RODRIGUES**, José - Tabu do Corpo, Rio de Janeiro, Achiamé, 1983.

– O Corpo na História, Rio de Janeiro, Fiocruz, 1999.

Bibliografia complementar: **BENJAMIN**, Walter- “Paris, capital do século XIX”, in: Os Grandes Cientistas Sociais, São Paulo, Ática, 1995.

### **IDADE MÉDIA E CORPO**

*“Pensar o corpo é outra maneira de pensar o mundo e o vínculo social; uma perturbação introduzida na configuração do corpo é uma perturbação introduzida na coerência do mundo”*

*(David Le Breton)*

A Idade Média, talvez mais do que qualquer outro período histórico, concentra ao seu redor inúmeros preconceitos. Nos livros de História, com exceção dos mais recentes, ela é chamada de época

das trevas (em contraposição ao Iluminismo), do dogmatismo religioso, dos povos bárbaros... Rodrigues (1999) comenta que estas acusações, longe de corresponderem à realidade, atestam mais o nosso etnocentrismo. Também se veicula a idéia errônea de que durante aquele período, era reduzida a importância dada ao corpo e alega-se que isto se deve ao predomínio da religião, que enfatizaria os aspectos ligados à alma. No entanto, as preocupações com o corpo não estavam ausentes na Idade Média, talvez apenas recebessem outro enfoque.

Portanto, para uma melhor compreensão da cultura corporal moderna e pós-moderna temos primeiro que investigar como a Idade Média pensou questões relativas ao corpo. O primeiro ponto que salta aos olhos é que os medievais percebiam o universo de maneira absolutamente integrada, tornando difícil escolher alguns pontos para esta discussão, na impossibilidade e incapacidade de abordar todos eles. Foram privilegiados os pontos que tocavam mais diretamente aos temas da alimentação e dos cuidados corporais.

### 1.1.1 AS FESTAS MEDIEVAIS E OS BANQUETES

Para Mikhail Bakhtin (1987), as festas na Idade Média eram constantes, carnavalescas e diretamente ligadas a banquetes, ou seja, à ingestão de alimentos e bebidas em maior quantidade que a ingerida diariamente. Festejava-se nos campos, nos castelos e até nas Igrejas. Nestes momentos ritualizavam-se os conflitos e dava-se margem às pulsões sexuais, à gestualidade obscena, e à comilança. O consumo de bebida era intenso, sobretudo a cerveja, localmente produzida e consumida por adultos e crianças. As festas davam o tom da existência e eram, em geral, permeadas pelo cômico. Nem a Igreja escapava: parte das festividades acontecia no interior do templo ou em suas adjacências. Segundo Rodrigues, em algumas paróquias era costumeiro comer e beber à mesa de comunhão. A própria figura de Deus era representada por um glutão insaciável, como um ser que tem fome, possuidor de uma barriga gigantesca, capaz de devorar os pecados do mundo (Rodrigues: 72).

A insolência e a irreverência marcavam o tom das festividades: *“a festividade era simultaneamente todas estas coisas – encontros e desencontros, comemorações e conflitos - , mas sempre matizada por um estilo característico, estilo governado pela alegria e transbordamento”* (Rodrigues, *op.cit.*: 67).

Dentre as festas mais comuns estavam as festas dos tolos, as de ridicularização do rei, as celebrações dos solstícios, as festas de casamento... Quando não havia uma festa em andamento, comentava-se sobre as passadas e preparava-se as futuras. Havia festas na cidade e no campo, na casa de ricos e de pobres e quem chegasse era bem vindo, tendo sido convidado ou não.

A hospitalidade era um traço marcante dos medievais: o homem medieval abria as portas de sua casa e dava guarida, fosse a casa ser grande ou pequena. Recebia-se aqueles que chegavam como era possível, pois não existiam ainda lugares ou datas predefinidos para a hospitalidade. Os castelos constituíam uma espécie de *habitat* comunitário, fazendo parte das obrigações dos homens poderosos

hospedar pobres, viajantes e outras pessoas que estivessem de passagem. Os cômodos mais públicos das habitações dos senhores, como as salas, estavam preparados para festas.

Era comum ao homem medieval oferecer banquetes. Rodrigues narra que em 1460 um simples negociante genovês gastou com o banquete das bodas de sua filha um terço do que custou a alimentação de toda a família (dez pessoas) durante um ano. Quando Bernardo Rucellai se casou com a filha de Piero de Médice, em 1466, estavam sentados em torno da mesa principal 170 convidados, e mais 500 espalhavam-se pelas outras mesas. Foram consumidos cento e vinte barris de vinho, três mil aves, dois mil e oitocentos pães (Heers, *apud* Rodrigues, 1988).

Bakhtin afirma que o papel das imagens de banquete no livro de Rabelais é enorme e estão elas mescladas às do corpo grotesco: “*as imagens da alimentação estão ligadas à do corpo e da reprodução (fertilidade, crescimento, parto)*”. (Bakhtin, 1987: 244). Para o autor, é comendo que o homem medieval se encontra com o mundo: “*O comer e o beber são uma das manifestações mais importantes da vida do corpo grotesco. As características especiais deste corpo são que ele é aberto, inacabado, em interação com o mundo. É no comer que estas particularidades se manifestam da maneira mais tangível e mais concreta: o corpo escapa às suas fronteiras, ele engole, devora, despedaça o mundo, fá-lo entrar dentro de si, enriquece-se e cresce às suas custas*” (*op.cit*: 245). E mais, além de encontrar-se com o mundo através da comida, o homem medieval também via o mundo por ela, tanto que o autor afirma que o banquete é o “*enquadramento essencial da palavra sábia, dos sábios ditos, da alegre verdade*”.(idem, *ibidem*: 249). Para Bakhtin, o banquete deve ser compreendido como triunfo vitorioso e renovação, estando, portanto, relacionado com a alegria e com o prazer<sup>1</sup>.

Os celeiros destinavam-se a guardar alimentos para eventualidades, nunca para apenas acumular o alimento: “*O alimento ainda não havia sido transformado numa espécie de combustível, destinado à restauração das energias utilizadas pelo organismo (...) Se existia o cuidado e, mesmo a preocupação, de acumular alimentos no celeiro (...) tal não acontecia, todavia, senão como uma espécie de previsão, ou melhor, como uma provisão para as festividades*” (Rodrigues, 1999: 139).

Segundo Elias, “*comer e beber nessa época ocupavam uma posição muito mais central na vida social do que hoje, quando propiciavam – com freqüência, embora nem sempre - o meio e a introdução às conversas e ao convívio*” (Elias, 1990: 74). Como vimos anteriormente, a comida fazia parte das festividades e era consumida em abundância. Mas quais eram as regras de etiqueta à mesa para o consumo da comida ofertada?

### 1.1.2 O COMPORTAMENTO À MESA

Segundo Elias e Rodrigues, os quadros que retratavam pessoas à mesa, até início do século XV, mostram bem poucos utensílios, sendo comum, tanto entre ricos, quanto entre pobres, comer com as mãos

---

<sup>1</sup> A título de comparação com a época presente, ver a discussão sobre a anorexia no capítulo **Erro! Fonte de referência não encontrada. Erro! Fonte de referência não encontrada.**

ou levar líquidos como sopa diretamente da travessa à boca. Não havia garfos, a faca era o talher básico – aliás, era um instrumento multifuncional, servindo tanto para matar pessoas quanto para cortar um pedaço de carne - e também não havia pratos individuais. Utilizavam-se as mesmas facas e talheres para diferentes alimentos. Ainda que houvesse luxo à mesa entre a alta classe secular, de modo geral comer era visto como uma necessidade básica que não requeria maiores sofisticções (Rodrigues, 1999; Elias, 1990).

Os animais eram servidos inteiros na mesa, mesmo aqueles de maior tamanho, como porcos e bois. Inteiro aqui quer dizer não só não-fatiados, mas com cabeça, patas, vísceras, olhos... A tônica era fartar-se, sempre, retirando dos aparadores as comidas que agradassem o paladar, sem seguir uma ordem específica. Provavelmente, soaria estranho aos ouvidos de um medieval que ele deveria evitar a gordura ou comer moderadamente. De fato, o que aparece nos manuais de etiqueta da época são alguns conselhos, que, como ressaltam Elias e Rodrigues, soariam ingênuos frente à nova sensibilidade e à rigidez da época moderna. Segundo Elias, o conceito que orientava o comportamento social considerado aceitável na Idade Média apareceu em francês como *courtoise*, em inglês como *courtesy* e em italiano como *cortezia*. Eles estabelecem: “É assim como as pessoas se comportam na corte”. Segundo o autor, o padrão estabelecido era relativamente homogêneo e “*poderia ser chamado de simplicidade ou ingenuidade. São menos numerosas, como aliás em todas as sociedades em que as emoções são manifestadas mais violenta ou diretamente, as nuances psicológicas e as complexidades no conjunto geral de idéias. Há amigos e inimigos, gente boa e gente má, desejo e aversão*” (Elias, idem: 76). Elias acredita que a rusticidade devia-se ao fato de que isso atendia às necessidades das pessoas e que parecia importante exatamente desta forma. As orientações de comportamento eram simples e motivadas mais por sensações (como gostar ou não de algo) do que por ditames sociais, ainda que houvessem comportamentos recusados e aceitos. O autor cita alguns destes exemplos, retirados de manuais de comportamento da época:

*“Um homem refinado não deve fazer barulho de sucção com a colher quando estiver em boa companhia. Esta é a maneira como se comportam na corte pessoas que se entregam a hábitos grosseiros”.*

*“Algumas pessoas mordem o pão e, em seguida, grosseiramente, mergulham-no na travessa. Pessoas refinadas rejeitam esta maneira rude.”*

*“Se um homem bufa como uma foca quando come, como acontecesse com algumas pessoas, e estala os beiços como um camponês bávaro, então ele renunciou a toda boa educação ”*

*(extraídos do Hofzucht, de Tannhäuser, código de comportamento)*

*“Os que se levantam e fungam repugnantemente sobre os pratos, como se fossem suínos, pertencem à classe dos animais do campo”*

*“Bufar como um salmão, comer voraz e ruidosamente como um texugo e queixar-se enquanto come – eis três coisas realmente indecorosas”*

*(extraídos de Ein spruch der se tische Kêrt (Uma palavra sobre aqueles à mesa ).*

*“Não babes enquanto bebes, porque isto é um hábito vergonhoso”.*

*“Ouvi dizer que alguns comem sem lavar as mãos (se isto é verdade, é um mau sinal.) Que seus dedos fiquem paralíticos!”*

*“Não é educado enfiar os dedos nas orelhas ou nos olhos, como fazem algumas pessoas, nem introduzi-los no nariz, quando estiveres comendo. Esses três hábitos são feios.”.*

*(extraídos de Conenance de table).*

Elias salienta que no ato de comer tudo é mais simples e são menos restringidos os impulsos e as inclinações. Nos manuais da época não foram encontradas restrições alimentares de ordem estética, apenas indicações normativas quanto ao comportamento. Mas mesmo estas, inclusive nas cortes feudais, ainda não sancionam grandes restrições às emoções e, se comparado a épocas posteriores, o controle ainda é suave.

### **1.1.3 HIGIENE E IMAGENS CORPORAIS**

O mesmo caráter displicente e festivo dos medievais frente à comida e às regras de etiqueta podia ser encontrado também na relação que mantinham com o banho e outros rituais de higiene. Mesmo quando alguém chegava das longas viagens, o que se reparava era o brilho ofuscado das espadas e não a poeira ou os odores.

Assim como entre os gregos, os banhos eram públicos e menos destinados à questões higiênicas do que ao prazer. É claro que se limpar fazia parte do banho, mas seu sentido ainda não era moral e nem era a função privilegiada. Eles ocorriam em média a cada quinze dias e eram coletivos. Rodrigues afirma que não havia separação entre os sexos, e os banhos romanos e medievais constituíam-se como locais privilegiados de sociabilidade, onde o corpo figurava como uma espécie de altar, onde se cultuava o prazer: *“Talvez dando seqüência à tradição romana, o banho medieval estava vinculado a uma sociabilidade lúdica e festiva, com suas distrações, dissipações e, muito freqüentemente, excessos. Os banhos eram locais onde as pessoas comiam, bebiam, deixavam-se massagear e se divertiam”* (Idem, *ibidem*: 156).

A proximidade física fazia parte do banho do mesmo modo que fazia parte de outras situações, como o próprio ambiente da casa, onde muitas vezes dormiam todos os seus habitantes num mesmo espaço, até mesmo partilhando-o com animais.

Segundo o autor, *“As casas na Idade Média não eram locais de enclausuramento, mesmo em seus interiores. Seus cômodos eram poucos, mas de natureza multifuncional. E se a compararmos às casas de hoje, poderemos afirmar com toda tranqüilidade que se destinavam a um número enorme de usuários”* (Idem, *ibidem*: 138). O conceito de íntimo não tinha o sentido de coisas a serem preservadas e sim de coisas misturadas: *“Não o sentido de ‘aquilo que se deva esconder’, mas o de ‘nada há a esconder’.*

Todo este código de comportamento gregário, nos banhos ou na mesa, não deve ser analisado como “negativo” ou “incivilizado”, como bem mostra Elias. Eles eram coerentes com a sociabilidade medieval, calcada mais na liberdade do que no controle rígido: *“O que faltava nesse mundo courtois, ou no mínimo, não havia sido desenvolvido no mesmo grau, era a parede invisível das emoções que parece hoje se erguer entre um corpo humano e outro, repelindo e separando, a parede que é freqüentemente perceptível à mera aproximação de alguma coisa que esteve em contato com a boca ou as mãos de outras pessoas (...)”* (Elias, *op.cit*: 82).

No que diz respeito aos hábitos de higiene e às imagens corporais na Idade Média, sintetizadas na obra de Rabelais, Bakhtin percebe a preponderância do que ele denominou de realismo grotesco ou grotesco popular, cujas origens se assentam na cultura popular medieval. Corpos despedaçados, valorização dos orifícios corporais, órgãos destacados do corpo, comer em excesso, deglutir, expelir excrementos e urina, nascer, parir, morrer. Nos vários personagens que Rabelais mostra em seus livros, todos são representados por imagens hiperbólicas do corpo e das funções corporais, bem como de seus orifícios. Neste contexto, soltar gases ou referir-se à genitália feminina ou masculina são prática comuns e não despertam sentimentos de pudor; pelo contrário, são louváveis, como podemos ver nestas passagens da obra de Rabelais, comentadas por Bakhtin:

*“Perdida a cabeça, perece apenas a pessoa; perdidos os colhões, perecerá toda a natureza humana.”*

(extraído de Rabelais, Obras, Plêiade, p. 233; Livro de bolso, vol. I, p. 217-219)

*“Os órgãos genitais são as próprias pedras por meio das quais Deucalião e Pirra reconstituíram o gênero humano abolido pelo dilúvio (...)”*

(extraído de Rabelais, Obras, Plêiade, p. 356; Livro de bolso, vol. III, p. 133)



Outro exemplo, retirado de uma obra de Hipócrates<sup>2</sup>, em referência às virtudes do molho verde, confirma como o escatologismo medieval é rebaixado e renovado nas imagens do ‘baixo’ material e corporal:

*“De trigo verde fareis belo molho verde, de ligeira cozedura, (...) o qual vos alegra o cérebro, (...) expurga a bexiga, enche as partes genitais, corrige o prepúcio, encrusta a glande, retifica o membro; faz-vos um bom ventre, arrotar bem, soltar gases, peidar, cagar, urinar, espirrar, soluçar, tossir, cuspir, vomitar, bocejar, assoar-se, (...) e mil outras vantagens raras”*

(extraído de Hipócrates, Epidemias, Primeiro Livro, p. 671)

Bakhtin também afirma que o corpo humano aparece na obra de Rabelais como melhor material de construção do que pedras e rochas, como ele exemplifica com a construção das muralhas: *“as muralhas mais sólidas são as constituídas pelos ossos dos guerreiros”* (idem, *ibidem*: 273, negritos do autor)

Para o autor, o corpo que emerge do universo medieval é um corpo eminentemente social, e mais ainda, cósmico e universal: *“O corpo individual está totalmente ausente da imagem grotesca vista no seu limite, pois essa é formada de cavidades e excrescências, que constituem o novo começado; é de alguma forma a passagem de dupla saída da vida em perpétua renovação, o vaso inesgotável da morte e da concepção. (...) O grotesco ignora a superfície sem falha que fecha e limita o corpo, fazendo dele um fenômeno isolado e acabado. Também, a imagem grotesca mostra a fisionomia não apenas externa, mas ainda interna do corpo: sangue, entranhas, coração e outros órgãos. Muitas vezes, ainda, as fisionomias interna e externa fundem-se numa única imagem.”* (Idem, *ibidem*: 282). Rodrigues corrobora esta afirmação dizendo que aparência e interior eram indissociáveis para o homem medieval, uma remetendo à outra. Do mesmo modo que a aparência era considerada positiva por revelar tudo, o interior também devia ser visível, fosse pelas cavidades corporais, fosse pelo que era expelido delas (Rodrigues, 1999).

Além disto, não há entre os medievais separação entre o corpo e o restante do mundo: *“Os corpos estão entrecruzados, misturados às coisas e ao mundo. A tendência à dualidade dos corpos afirma-se por toda parte. O aspecto procriador e cósmico do corpo é sublinhado em todos os lugares”* (Bakhtin, 1987: 282).

O autor afirma que em vários episódios e imagens narrados por Rabelais, *“o ‘baixo’ corporal figurava sobretudo no sentido estrito do termo. No entanto, a boca escancarada tem também (...) um papel importante. Ela está, naturalmente, ligada ao ‘baixo’ corporal topográfico: a boca é a porta aberta que conduz ao baixo, aos infernos corporais”*. (Idem, *ibidem*: 284, negritos do autor).

---

<sup>2</sup> Bakhtin afirma que a influência da Antologia de Hipócrates sobre o pensamento filosófico e médico da época de Rabelais foi intensa, a ponto deste último realizar, em junho de 1531, um curso sobre um texto grego de Hipócrates e, nos anos seguintes, publicar duas obras do autor, acrescidas de comentários seus.

Bakhtin, as figuras dos gigantes e as lendas a eles associadas, comuns nas imagens carnavalescas e nas festas populares, mesclam-se à concepção grotesca do corpo e estabelecem paralelos entre os fenômenos naturais e o relevo locais. Isto se explica porque, como já dissemos, não havia separação entre o corpo e o mundo, “*as pessoas assimilavam e sentiam em si mesmas o cosmos material, com seus elementos naturais, nos atos e funções eminentemente materiais do corpo: alimentação, excrementos, atos sexuais (...)*” (Idem, *ibidem*: 294, negritos do autor). Tais imagens eram disseminadas por toda parte, sendo, portanto, familiares e compreensíveis para todos os contemporâneos de Rabelais.

“*O corpo, formado pelas profundidades fecundas e excrescências reprodutoras, jamais se delimita rigorosamente do mundo: ele se transforma neste último, mistura-se e confunde-se com ele: mundos novos e desconhecidos nele se escondem (como na boca de Pantagruel). O corpo toma uma escala cósmica, enquanto o cosmos se corporifica. Os elementos cósmicos se transformam em alegres elementos corporais do corpo crescente, procriador e vencedor*”. (Idem, *ibidem*: 297, negritos do autor).

Desta maneira, o corpo no contexto medieval era percebido pela experiência, era experimentado e mantinha relações com todo universo de significados da Idade Média. Se o corpo continha tudo, era a morada do cosmos, era também o veículo de comunicação com Deus e, ao mesmo tempo, continha em si mesmo o sagrado e o profano. Incontido, era o corpo do transbordamento, da abundância, das formas opulentas, da alegria desregrada e carnavalesca. Um corpo que não conhecia ditames alimentares, nem mesmo de contenção ou forma física, bem diferente do modelo corporal que será instaurado no processo de modernidade, como veremos a seguir.

## 1.2 MODERNIDADE E CORPO

“*Cada época tem seu próprio passo, olhada e jeito (...) não somente nas maneiras e gestos, mas até na forma do rosto*”

(Baudelaire)

“*Aos poucos o controle efetuado sobre si através de terceiros vai convertendo-se em autocontrole e vigilância. Deste modo, o eu se transforma em cárcere cada vez mais exíguo.*

*E cada um, em carcereiro sempre mais severo de si mesmo*”

(José Carlos Rodrigues)

### 1.2.1 DATAÇÃO HISTÓRICA

Começamos pelo primeiro problema, qual seja, o da datação histórica. Para Berman (1994), é possível dividir a modernidade em três fases:

1) Do início do século XVI até o fim do XVIII, quando as pessoas estavam apenas começando a experimentar a vida moderna;

2) A partir da onda revolucionária de 1790. Com a Revolução Francesa e suas reverberações, ganharia vida, de maneira abrupta e dramática, um grande e moderno público, que compartilharia entre si o sentimento de viver em uma era revolucionária;

3) No século XX, o processo de modernização se expande a ponto de abarcar virtualmente todo o mundo, e a cultura modernista atingiria alto grau nas artes e no pensamento. Desta maneira, Berman acredita que a modernidade continua sendo o cenário em que nossas vidas se desenrolam; ao contrário da corrente que caracteriza nosso tempo como sendo da pós-modernidade.

Featherstone (1995) afirma que alguns componentes unificariam a experiência da modernidade à pós-modernidade, dificultando as tentativas de estabelecer parâmetros para definir o fim da primeira. Para Featherstone, os choques, os trancos no processo histórico, a ênfase na estetização da vida cotidiana, a transformação da realidade em imagens, a transformação arquitetônica, entre outros aspectos, perduram até hoje e, em certo sentido, unificam a experiência da modernidade à pós-modernidade.

Segundo Berman, *“Existe um tipo de experiência de tempo e de espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo. Designarei este conjunto de experiências como modernidade. Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos.”* (Berman, 1994: 15).

No conjunto de sua obra, Baudelaire concebeu diversas definições do que seria a modernidade. Em uma delas, afirmou: *“Por ‘modernidade’ eu entendo o efêmero, o contingente, a metade da arte cuja outra metade é eterna e imutável”* (Baudelaire, 1864: 2). Esta definição aponta para a dificuldade de se definir a experiência vertiginosa da modernidade, ressaltando, ao mesmo tempo, uma de suas características centrais, o desejo de mudança.

### **1.2.2 NOVAS SENSIBILIDADES E FRONTEIRAS CORPORAIS: OS MANUAIS DE ETIQUETA**

De início, o que salta aos olhos é que toda uma nova sensibilidade a respeito do corpo e da nudez terá início (nos últimos séculos da Idade média e depois no período do Renascimento) e levará a formas de controle que, cada vez mais, vão ser interiorizadas nos indivíduos e vão alcançar sua plenitude no século XXI, quando o corpo será inscrito na nova lógica do culto ao corpo perfeito, malhado, magro, exposto, mas, ao mesmo tempo, aprisionado em rígidos padrões estéticos. Além de processos de controle cada vez mais rígidos, o corpo e as relações que mantemos com ele passarão por um processo de fragmentação, processo este que se refletirá em outras áreas, como os domínios de saber, a especialização dos cômodos nas residências, do afastamento do homem com relação ao seu corpo e ao dos outros: “A

*nova sensibilidade se constitui basicamente em ruptura com os princípios medievais e se define simbolicamente em oposição a estes. No essencial, esta constituição assumiu a forma de um contínuo processo de fragmentação daquele todo amalgamado que a cultura medieval configurava. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que o processo de constituição disto que denominamos modernidade e contemporaneidade se deu antes de tudo pelo aparecimento – nos comportamentos, nos pensamentos e nos sentimentos das pessoas - de esferas mais ou menos autônomas, nas quais se supõem residirem experiências relativamente independentes. Autonomização e fragmentação, ali onde a mentalidade medieval via confluências e superposições” (Rodrigues, 1999: 109).*

Acredito que no século XXI este processo de fragmentação também se encontra no auge, como veremos com os processos de segmentação das partes do corpo que devem ser trabalhadas, dos grupos musculares, das dietas de emagrecimento ou aliadas ao ganho de massa muscular.

Além do mais, embora as mulheres atuais digam que cuidar do corpo é também cuidar da alma e da saúde, percebo que elas estão, na verdade, tentando rebater o oposto, ou seja, a supremacia das formas corporais em detrimento de todo o resto. O corpo, na modernidade, parece se configurar como uma unidade autônoma, separada do mundo e que legitima práticas (como os regimes) que minam a saúde e atestam o processo de fragmentação inscrito no corpo; e ao mesmo tempo o corpo assume uma posição privilegiada de inserção no mundo, pois ter um corpo malhado será importante para a aceitação social.

Mas, sobretudo, o corpo da modernidade é espaço de coerção, de controle externo e interno, de adequação a padrões estanques de beleza e juventude.

Um bom começo para se pensar a questão do controle é a mudança do conceito de *courtoise* para o de *civilité*, que aparece na obra de Erasmo de Rotterdam, em 1530, *De civilitate morun pueriliun (da civilidade em crianças)*. Trata-se de um manual de etiqueta pra orientar o comportamento e o decoro corporais de pessoas em sociedade, e embora seja dedicado a um menino nobre, alcançou boa parte da sociedade européia, como a França, Inglaterra, Portugal, Alemanha, Itália, entre outras. Como vimos, regras de etiqueta já estavam presentes entre os medievais, na forma de poemas mnemônicos ou mesmo manuais, mas com o tratado de Rotterdam e com outros que se seguiram ocorre uma mudança no **tom** e no **rigor** das prescrições. Muitas das prescrições a respeito do comportamento à mesa aparecem tanto na época medieval quanto na moderna, mas com tratamento e contexto diferentes. Aos poucos, segundo Elias, o uso do conceito de *courtoise* e as representações que ele suscita foram progressivamente superados pelo conceito de *civilité*, até que o segundo, por volta do século XVII, assume preponderância na Europa. Começa a emergir uma crítica à voracidade, ao comer exageradamente, atitudes comparadas agora à falta de modos atribuídas aos camponeses e aos comportamentos animais: *"A ascensão do conceito de civilidade nas sociedades de corte marca o início da condenação dos excessos corporais valorizados na sociedade tradicional, dentre eles a embriaguez, a comilança, a gordura. Começa a se delinear outro ideal de corpo, contido, refinado, esbelto”* (Elias, *op.cit.*: 4). Outro autor, Jorge Crespo,

também ressalta que nesta transição do conceito de *courtoise* para o de *civilité*, ocorrerá uma tentativa de aumentar e estender as regras morais e corporais à toda sociedade e não apenas a alguns setores da mesma: “a ‘cortesia’ não dava a dimensão do coletivo, do que se entendia por civilização; a ‘cortesia’ não era um gesto propiciador da utilidade vantajosa ao progresso social. O caráter ‘urbano’ de um corpo media-se pela sua capacidade de ser repetido pela maioria, pela possibilidade de ser acessível a todos, isto é, na medida em que se podia tornar-se ‘público’” (Crespo, 1990: 504). E, neste processo de civilização, o corpo adquire papel central, pois, é por meio de seu controle e adestramento que o homem moderno poderá diferenciar-se dos que lhe precederam: “A civilização do corpo traduzia-se num conjunto de preceitos e técnicas, de gestos e maneiras de viver que podiam reconhecer-se nos mais variados momentos da vida humana, no viver quotidiano de um colectivo de homens ansiosos por se desprender, ao mesmo tempo, da ‘barbárie’ dos costumes da minoria rude e das ‘virtudes’ de uma minoria, para caminhar finalmente em direção a outros valores mais fraternos e envolvendo a coletividade inteira” (idem, *ibidem*: 504). Vai estabelecendo-se, por toda Europa, a importância da disciplina dos comportamentos individuais, sobretudo dos gestos e da alimentação, e, delineando-se novos padrões corporais, que atestassem o triunfo do espírito. A alimentação exagerada “favorecia a doença, diminuía as ‘forças corporaes’, bem como a vontade de espírito, impedindo os homens de desempenharem ações de utilidade para a sociedade, ofendia os preceitos religiosos e, além disso, fazia perder a capacidade para o matrimónio” (idem, *ibidem*: 515). A frugalidade na alimentação visava o endurecimento do corpo o domínio sobre si mesmo.

O corpo hiperbólico da época medieval vai sendo substituído por imagens de corpos mais verticalizados, alongados, silenciosos e contidos e, necessariamente, aumenta o controle sobre a alimentação, sobretudo pelos excessos alimentares e também sobre os alimentos aceitos e condenáveis, dentre os últimos, a gordura, considerada vilã.

As pessoas passam a se controlar mais e cresce o grau de consideração esperado dos demais. Mas o mais importante para a nossa discussão é que aumenta a compulsão em **policar o próprio comportamento**. Vejamos alguns trechos de diferentes manuais de comportamento da época:

*“Algumas pessoas levam as mãos ao prato de servir logo que se sentam. Lobos fazem isso...”*

*“Não seja o primeiro a tocar o prato que foi trazido, não só porque isto demonstra gula, mas também porque é perigoso. Isto porque alguém que põe, sem saber, alguma coisa quente na boca, tem que ou cuspi-la ou, se a engolir, vai queimar a garganta. Em ambos os casos ele se torna tão ridículo como digno de pena.”*

*“É uma boa idéia esperar um pouco antes de comer, de modo que o menino se acostume a controlar suas inclinações”*

(*extraídos de De civilitate morun pueriliun - da civilidade em crianças*).

*“Antigamente a pessoa podia...molhar o pão no molho, contanto apenas que não o tivesse mordido ainda. Hoje isto seria uma mostra de rusticidade. Antigamente a pessoa podia tirar da boca o que não podia comer e jogá-lo no chão, contanto que o fizesse habilmente. Hoje isto seria sumamente repugnante”*

(*De Nouveau Traité de civilité, de Antoine Courti, 1672*).

*“Faz parte do decoro e do recato cobrir todas as partes do corpo, exceto a cabeça e as mãos. No tocante às necessidades naturais, é correto (mesmo no caso de crianças) satisfazê-las apenas onde a pessoa não puder ser vista.*

*Nunca é certo se referir às partes do corpo que devem estar sempre escondidas e às necessidades corporais a que a sociedade nos sujeitou, ou mesmo mencioná-las”*

*“Você não deve...nem se despír nem ir para a cama na presença de qualquer outra pessoa. Acima de tudo, a menos que seja casado, não deve ir pra cama na presença de qualquer outra pessoa do mesmo sexo”*

(*La Salle, Lês Reègles de la bienséance et de la civilité chrétienne*)

Percebemos nestas passagens que o tom das proibições se torna mais imperativo e também é maior a necessidade de se distinguir o novo comportamento do medieval, agora considerado incivilizado. No jogo da alteridade, condutas antes permitidas tornam-se repugnantes e os medievais serão, ao mesmo tempo, o espelho no qual nos miramos e do qual procuramos nos afastar. As crianças são orientadas a internalizar regras de conduta, tal como conter os impulsos. Crespo (1990) salienta a este respeito: *Tudo quanto contribuisse para sublinhar o corpo em relação aos outros se tornava alvo de crítica. A tosse, o bocejo, o arroteo ou o gesto de assoar-se podiam ser lícitos a não ser que contribuíssem, pelo som, para evidenciar uma presença”* (op. cit: 511).

O corpo individual será separado do corpo social e as atividades que os medievais levavam a cabo de forma gregária serão agora separadas e escondidas. O contato entre os sexos e a exposição do corpo diminui. As pessoas passam a observar mais umas as outras e a se auto-observarem. A nudez será revestida de pudores e deverá ser evitada ao máximo. Do mesmo modo que o garfo, o lenço e os talheres individuais, surgirá a camisola de dormir e também, posteriormente, as roupas íntimas.

### **1.2.3 HIGIENE E IMAGENS CORPORAIS**

Se durante o contexto da Idade Média percebemos uma certa liberalidade com relação aos hábitos de higiene (como, por exemplo, soltar gases) e mesmo com as partes e funções corporais ligadas ao baixo

corporal, na modernidade haverá maior controle sobre estas, como podemos perceber nestas passagens do Tratado de Rotterdam citado por Elias:

*“A pessoa educada deve sempre evitar expor, sem necessidade, as partes às quais a natureza atribuiu pudor. Se a necessidade a compele, isto deve ser feito com decência e reserva, mesmo que ninguém mais esteja presente. (...)*

*Prender a urina é prejudicial á saúde e urinar em segredo diz bem do pudor. Há aqueles que ensinam que o menino deve prender os gases, comprimindo-os no intestino. Mas não é conveniente, esforçando-se para ser educado, contrair uma doença. Se for possível retirar-se do ambiente, que isto seja feito a sós. (...)*”

*(extraído de Erasmo de Rotterdam, De civilitate morun pueriliun, 1530)*

O tratado tem, portanto, a função de cultivar sentimentos de vergonha e delicadeza sobre aquilo que entre os medievais seria considerado comum, apontando para novos padrões de relacionamento com o corpo.

Bakhtin também comenta esta interdição ao falar do novo *cânon* que regeu a linguagem oficial e literária modernas, ao dizer que estas “*interdizem a menção de tudo que diz respeito à fecundação, à gravidez, ao parto, etc., isto é, de tudo que trata do inacabamento, do despreparo do corpo e da sua vida propriamente íntima. Uma fronteira rigorosa traça-se então entre a linguagem familiar e a linguagem oficial de ‘bom-tom’*” (Bakhtin, 1987: 280). Segundo o autor, os órgãos genitais, o traseiro, o ventre, o nariz e a boca, tão valorizadas entre os medievais, deixam de ter importância para os modernos.

Os banhos públicos, também comuns na idade Média, serão, segundo Vigarello (1985), substituídos a partir do século XVII pela higiene seca e imbuídos de conotações morais: tanto homens quanto mulheres limpavam as partes do corpo que podiam ser expostas – mãos e rostos – com um lenço, em vez de lavá-los. Surge também a lavagem setorial, nos pés e nas partes intersticiais do corpo, que poderiam suar e exalar mau cheiro. O banho com água e mais, de imersão, praticamente desaparecem.

No entanto, a supressão da água, que aparentemente estava ligada a uma tentativa de afastamento do corpo, produziu em certo sentido o efeito oposto, já que as pessoas gastavam mais tempo e empenho para disfarçarem os odores e salientar as partes visíveis do corpo, bem como das roupas que cobriam as partes proibidas. Acompanhando o processo de fragmentação já comentado, algumas peças do vestuário se autonomizam e se destinam a separar o interior do exterior, como as roupas de baixo e a camisola. Será sobre as roupas de baixo que a limpeza agora se deterá; estas serão quase que uma segunda pele e se transformarão nos signos privilegiados do cuidado com o corpo. Num contexto de pudor da exposição corporal, a camisola de dormir servirá para esconder este corpo dos olhares dos outros e de si próprio.

Mas o mais importante é que com estas mudanças no vestuário percebemos algo mais complexo: a necessidade de controle mesmo nas esferas da casa e a nova dimensão que a palavra intimidade passa a ter, com bem mostram Elias e Rodrigues; nas palavras deste último, “*O íntimo passou a adquirir, com os hábitos de vestuário e de limpeza das roupas, um lugar que não possuía. Isto porque a mudança de camisa e de roupas de baixo após a transpiração constitui um gesto de si para si, eminentemente. Constitui um ato privado, derivado de uma sensibilidade privada. Significa uma nova orientação dos sentidos, agora direcionados para dentro. Pressupõe uma vigilância de si. Exige uma atenção reflexiva nova. Por intermédio desta, cada um passa a se policiar a si mesmo*” (Rodrigues, 1999: 164).

Como a história dos costumes não segue uma linha linear, o banho, que entre gregos e medievais era fonte de prazer e progressivamente vai ser associado ao pecado, encontra certa reabilitação no século XIX. Por volta desta época a higiene também ganha um novo sentido e os higienistas vão começar a aliar o banho à saúde e as mansões terão cabines de banho individuais, o que aumentará ainda mais o sentido do íntimo como algo segregado, proibido aos outros (e quiçá a si mesmo): “*A história da casa é extremamente solidária a do corpo. O estabelecimento da separação de corpos é um evidente criador de fronteiras, definidor e redefinidor da idéia de individualidade (...), pois passa a exigir que o corpo contenha dentro de si tudo que ofereça algum risco de transbordar as fronteiras que o definem como individual: os arrotos, os flatos, as transpirações, a saliva, o hálito, os catarros e, mais tarde, os pensamentos e sentimentos. Tudo isso tinha livre curso nos tempos medievais e, portanto, deverá ser dramaticamente modificado. Agora, novas mentalidades, novas sensibilidades, novas individualidades: devem ser aprisionadas e circunscritas aos limites privados do corpo. É preciso que a arquitetura o viabilize*” (Rodrigues, 1999: 147)

Todas estas transformações se iniciam a partir do século XII e refletem, segundo Rodrigues “*uma vontade de afastamento do corpo que encontrou sua plena realização no século XIX, quando as partes corporais que não pudessem ser vistas também não poderiam ser abertamente objetos de discurso*” (*idem, ibidem*: 161).

Embora as idéias de Rodrigues me pareçam corretas, eu diria que a palavra afastamento não foi bem empregada neste contexto. Afastamento sugere que os modernos se distanciam do corpo; no entanto, não é isso que acontece, como Rodrigues percebe e assinala nas páginas posteriores do livro. O corpo estará no centro de toda discussão moderna, o próprio tratado de Rotterdam é uma evidência disto, mas o que acontece é que sobre ele se colocarão disciplinas rígidas de controle das funções corporais, do que se deve vestir, do que se deve comer. A partir do século XVIII, a ginástica também entrará em cena e o corpo será cada vez mais domesticado, trabalhado, exercitado. Mas será também escondido pelas roupas – pode-se dizer que o corpo que desponta no início da modernidade é um corpo trabalhado, domesticado e necessariamente, coberto - , até que depois, sobretudo nos séculos XX e XXI, será novamente despido e exibido.



Já vimos que com a transição do conceito de *courtoise* para o de *civilité*, toda uma mudança na relação com o alimento e com o corpo se processará. As imagens hiperbólicas do corpo serão progressivamente substituídas por outro ideal de corpo, agora esbelto, contido, refinado e individualizado. Surgirão os manuais de higiene e toda uma visão burguesa do corpo, que ao mesmo tempo em que colocam o corpo no centro de variados processos, também promovem uma separação entre corpo e mundo. As pessoas passam a se preocupar com a comida de uma maneira totalmente diferente daquelas vigentes no passado, contendo os excessos em função do novo modelo de corpo.

É justamente neste contexto que Jorge Crespo (1990) situa o surgimento da idéia moderna de Educação Física, que, segundo o autor, surgiu em Portugal, na primeira metade do século XIX.

Antes deste período, eram comuns os espetáculos circenses populares, que trabalham o corpo com acrobacias, contorcionismos e outras práticas do gênero. Tais espetáculos eram alvo de contorvérsias pelos vários setores da sociedade portuguesa. Se por um lado as autoridades policiais os consideravam menos perigosos que os espetáculos teatrais – que poderiam difundir idéias subversivas –, por outro não escapavam do crivo destas mesmas autoridades, bem como dos médicos sanitaristas, em ascensão no período (pois, também eram formados, em sua maioria, por estrangeiros, considerados os propagadores de idéias contrárias ao bem-estar da nação). Para os portugueses, era consenso de que o progresso da sociedade portuguesa passava por um fortalecimento moral, cívico e físico de seus habitantes. Como ressalta Crespo, “*O pensamento e ação da época traduziam-se, pois, em actos criteriosamente elaborados, revelando a existência de cálculos e estratégias que finalmente se procuravam adequar à situação, na tentativa de controle dos corpos e das energias dos portugueses, reunindo-as para as grandes tarefas do progresso e da civilização*” (Crespo, 1990: 10).

Mas, era necessário difundir um programa de ginástica mais adequado aos objetivos dos portugueses do que as acrobacias. Assim, em finais do século XIX, um professor de escolas municipais de Lisboa, Alfredo Dias, apresenta um programa de ginástica sem aparelhos e que recuperasse o conceito grego da prática. A ginástica surge então com funções profiláticas; gerando calor e, através do suor, expelindo os maus odores e também associada à economia do corpo: toda energia despendida pelo corpo deveria estar a serviço da construção da nação. Está dado o primeiro passo para que a prática seja adotada como básica na formação escolar do jovem português. No entanto, segundo Crespo, a ginástica ainda está amalgamada ao controle do ócio e à educação do espírito, visando formar indivíduos dotados de vitalidade corporal e mental, que auxiliassem o Estado na tarefa de empurrar a nação para frente: “*Para além de uma sólida formação moral, baseada no autocontrole e no escrupuloso respeito pelos outros, o que se recomendava também, era um programa de exercícios corporais que pudesse contribuir para o vigor do espírito na perspectiva do ‘mens sana in corpore sano’*” (Crespo, *ibidem*: 498). O autor ressalta ainda que “*O corpo enredava-se, assim, em múltiplos condicionamentos, submetendo-se a normas cada vez mais racionalizadas, e convertia-se, através das subtilezas do controlo social, em*

*vigilante de si próprio*” (idem, ibidem: 499). Será só a partir do século XX que a ginástica e o esporte se autonomizam e passam a constituir-se como disciplinas à parte, como veremos no próximo capítulo.

O que interessa de imediato para a nossa discussão é que o corpo moderno será pensado de uma maneira muito distinta da medieval, como veremos a seguir, ao traçarmos as correspondências e rupturas entre os modelos corporais medievais e modernos.

#### 1.2.4 CORRESPONDÊNCIAS E RUPTURAS ENTRE MEDIEVAIS E MODERNOS

Havia, portanto, entre os medievais, clareza das normas a serem seguidas, seja na mesa, seja nos banhos públicos, seja na relação com a casa. Havia padrões alimentares e corporais, regras de etiqueta claras. Portanto, o que mudou com relação à modernidade? Ou, em outras palavras, qual a **importância** e o **sentido** dados às práticas corporais e no que isto se distingue do culto ao corpo da época moderna?

Primeiramente, o **tom** do discurso, que entre os medievais era menos incisivo e que, progressivamente, vai se tornando mais taxativo a partir que a modernidade avança. *“Assim, no século XIII recomendava-se, por exemplo, com uma insistência capaz de suscitar desconfiança, que aquele que por ventura tossisse ou assoasse o nariz cuidasse de se virar para o lado, a fim de que nada caísse sobre a mesa de refeição. No século XIV, já era indelicado assoar o nariz na toalha de mesa. No século XV, o tom passou a ser um pouco mais imperativo: ‘não assoe o nariz com a mesma mão que usa para segurar a carne.’ Em 1589 o tom de ordem aumentou: ‘que ninguém antes, durante ou após as refeições suje as escadas’”* (Elias, 1990:136-137 *apud* Rodrigues, 1999: 147).

Elias diz que as regras medievais dariam as instruções de comportamento da seguinte maneira: *“Corta e não rompas o pão”*, enquanto que no tratado de Erasmo de Rotterdam, *“De civilitate morum puerlium”* (Da civilidade em crianças), de 1530, a mesma regra apareceria assim: *“Deves deixar a uns poucos cortesãos o prazer de apertar o pão na mão e, em seguida, parti-lo com os dedos. Deves, sim, cortá-lo decentemente com a faca”*.

A mudança parece pequena, mas não é, porque nesta passagem vemos que os modernos perderam a simplicidade (pensada por Elias como oposição simples entre “bom” e “mau”) e passaram a enxergar as coisas com mais diferenciação, com maior controle das emoções, aumentando, portanto, significamente o grau de coação e de exigência quanto ao comportamento.

Deve-se ressaltar também que com a modernidade, intensifica-se o convívio social em virtude das transformações urbanas e da aceleração do ritmo de vida. Assim, uma das diferenças entre as prescrições modernas e medievais é que na primeira, as prescrições são menos detalhadas e transmitidas principalmente pela cultura oral; enquanto que, na segunda, as prescrições, além de mais detalhadas, são também observadas em razão da convivência cotidiana.

Com a nova ordem burguesa, temos a formação de uma classe de nobres vindos das mais diversas classes sociais, os velhos laços ancorados em sólidas relações estamentais se esfacelam e, por esta razão,

*“a questão do bom comportamento uniforme torna-se cada vez mais candente, especialmente porque a estrutura alterada da nova classe alta expõe cada indivíduo de seus membros, em uma extensão sem precedentes, às pressões dos demais e do controle social”* (Elias, *op. cit.*: 91). É preciso homogeneizar o comportamento de modo a não ofender o grau de consideração esperado dos demais<sup>3</sup>.

Em segundo lugar, podemos dizer que, ao contrário do que afirmam alguns textos sobre a Idade Média<sup>4</sup>, o corpo tinha sim grande importância entre os medievais. Como vimos, boa parte da experiência da vida passava pelo corpo, podendo-se mesmo dizer que o mundo medieval era, de uma certa maneira, corporificado. Mas o **sentido** dado ao corpo, comparado com o que se dá na época moderna, é diferente. Na Idade Média, observamos uma maior liberdade corporal, tanto no tocante às suas manifestações (escarro, flatulências) quanto à sua forma. Não havia, como acredito haver atualmente, indícios relativos a um padrão de estética corporal, ou se havia algum era menos claustrofóbico do que ocorre hoje. Como vimos, neste universo, a preferência recaía sobre imagens hiperbólicas do corpo e das funções corporais, inclusive com a valorização dos orifícios corporais como a boca, o ânus, os órgãos genitais, entendidos como locais privilegiados de circulação da vida. Esse corpo excessivo - até mesmo Deus era glutão - é representado por Rabelais através dos personagens Pantagruel e Gargantua, que são grandes e gordos (Bakhtin, 1987). Segundo Rodrigues, *“o corpo medieval era totalmente diferente daquele que surgirá no ambiente aristocrático-capitalista. Era um corpo de orifícios dotados de liberdade, de expressão, de aberturas que falam, que podem usar da sinceridade (...) Era o corpo do ânus que expelle gases, do nariz que escorre. Não era um corpo contido pela musculatura (...) Nada desta couraça muscular que oprime os orifícios para que não se manifestem em público, para que se retenham, para que se escondam. Nada de uma rigidez que separa o interior corporal do exterior, que desenha os limites do corpo, restringindo-os à sua corporalidade individual (...) O corpo medieval nada tinha a ver com aquele que pensamos conhecer e que abriga a nossa sensibilidade. Não se tratava do corpo singularizado e individualizado do burguês. Não era um corpo circunscrito em si. Não era um corpo contido (...) Não era um corpo visível apenas do exterior e que mostrasse apenas uma superfície, uma fachada lisa e quase sem fendas”* (Rodrigues, 1999: 85).

Certamente, era também um corpo “não-malhado”, ou pelo menos, não da forma como conhecemos hoje. As atividades no campo ou mesmo na cidade trabalhavam o corpo, mas não tinham por função deixá-lo rígido. O corpo era ponte de relação com o mundo, mas não o próprio fim. Quanto ao consumo

---

<sup>3</sup> Ver discussão no item 4.1 sentido e práticas corporais e de beleza: reflexões históricas.

<sup>4</sup> Recentemente, em um artigo lido para esta tese, Romero (1993) afirma que na Idade Média os dados sobre o corpo são de acentuado desprestígio, isto é, toda e qualquer preocupação com o corpo foi banida. A influência da Igreja era grande, extinguindo até os Jogos Olímpicos. Os preceitos religiosos e o bem da alma eram colocados em oposição ao corpo. Tal afirmação exemplifica parte destes preconceitos, já que, como veremos, os dados e as reflexões nos mostrarão justamente o contrário.

de alimentos hoje execrados pela mídia, como a gordura animal, as recomendações são de que não se lamba os dedos engordurados ou seque-os no casaco, apenas limpe-os na toalha de mesa. (*extraídos do Hofzucht, de Tannhäuser, código de comportamento*). Em consonância com uma corporalidade expansiva e glutona, as regras quanto ao que se poderia comer eram muito mais fluidas. Não parecia haver prescrições de regimes alimentares para a manutenção de formas corporais esbeltas; pelo contrário, valorizava-se a possibilidade de se comer muito e bem. A gordura, tanto animal quanto humana, ainda não era depreciada, e seu consumo, portanto, era permitido.

Já na modernidade, segundo Bakhtin, “*a hiperbolização é totalmente excluída do novo cânon. A imagem do corpo individual rouba-lhe toda possibilidade de ocorrência*” (Bakhtin, *op.cit.*: 281).

As regras de apresentação da comida também são indícios de uma profunda mudança de sensibilidade na passagem das duas épocas. Se na Idade Média, como vimos, os animais eram levados à mesa inteiros, nossa sensibilidade atual ordena que eles sejam servidos em pedaços, como por exemplo, sob a forma de bifes, num mecanismo que Rodrigues chamou de “desidentificação do alimento” (Rodrigues, 1999: 142). Tal processo deve ocorrer longe de nossas vistas, para que elementos como o sangue, as vísceras, os gritos e a dor do animal ocorram fora do palco da vida social, ocorrendo em bastidores como açougues e matadouros e por pessoas consideradas por nós como de *status* inferior.

Além disto, é inegável a importância que o corpo assume na modernidade, a tal ponto de ser, ao mesmo tempo, mecanismo e alvo da ação. O corpo ocupa na modernidade o centro das atenções, sendo investido de práticas alimentares e exercícios que visam, em última instância, o próprio corpo. Ele fecha-se em si mesmo, a ponto de tornar-se claustrofóbico.

O terceiro ponto a ressaltar é que, no período medieval, **corpo e alma** ainda **não** haviam se **fragmentado**, como ocorrerá na modernidade.

Segundo Rodrigues (1999), quando falamos da Idade Média devemos ter em vista que a cosmovisão medieval postulava uma integridade absoluta do universo. Macrocosmos e microcosmos se fundiam, se indiferenciavam e não se contrapunham. Para o homem Medieval “*o mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo em suas astes os segredos que eram úteis ao homem*” (Foucault, 1968: 64, *apud* Rodrigues, 1999). Desta maneira, espírito e matéria também não se opunham, não sendo possível falar, entre os medievais, de uma separação entre corpo e alma, como muitas vezes falamos na contemporaneidade. Em várias situações, principalmente ao expor o tema da presente pesquisa para públicos universitários, uma das indagações que mais me faziam é se o culto ao corpo da contemporaneidade está ou não desvinculado de questões filosóficas e como isto se processava no passado. Perguntam também se o corpo tinha grande importância entre os medievais ou se estes apenas se preocupavam com questões religiosas, como a salvação da alma. Rodrigues (1999) afirma que a corporalidade medieval era valorizada em si, até porque continha o que hoje chamamos de espiritual: “*o simbolismo corporal tinha lugar crucial nos padrões medievais de*

*pensamento e sentimento (...) o corpo medieval não era um mero revelador da alma: era o lugar simbólico em que se constituía a própria condição humana (...) no mundo medieval, espírito e matéria, corpo e alma não se separavam. Nada era verdadeiramente espírito, nada era verdadeiramente matéria (idem: 56, 60).*

Já com a modernidade um processo de fragmentação foi se impondo e separando universos (como corpo e alma) que antes apareciam mesclados. Uma parte desta fragmentação pode ser percebida no mecanismo de banir do discurso algumas partes corporais, em especial, o baixo corporal, de outras partes consideradas mais nobres, como a cabeça (depositária da alma) e os olhos (janelas para a alma e, portanto, imbuídos de expressividade). Outra parte deste processo de fragmentação pode ser percebida nos discursos e nas representações midiáticas sobre o corpo, uma vez que nas revistas ligadas ao corpo, como por exemplo as publicações mensais “Boa Forma” e “Corpo”, a tônica recai unicamente no poder dos exercícios, dietas e cosméticos de interferirem na forma física, sem maiores discussões sobre os efeitos dos mesmos na psique.

As questões estéticas suplantam as metafísicas e o Homem que desponta neste cenário é meramente físico, maleável, moldável às ideologias (também corporalizadas) de nossa época, a ponto de comprar, por meio de cirurgias plásticas, o corpo que deseja.

Na prática atual de exercícios, fragmenta-se o trabalho em função dos músculos que se quer atingir, fazendo com que bíceps, tríceps, quadríceps e outros pareçam mais com unidades autônomas do que como partes de um sistema integrado.

A quarta diferença entre a Idade Média e a Moderna é que, na primeira, além de não haver uma separação entre corpo e alma, também **não** havia entre corpo **individual** e corpo **social**. Como vimos com Batkhin, o corpo individual era ausente na cultura medieval, o indivíduo se dissolvia no corpo social, cósmico e universal (Bakhtin, 1987). Tudo que se relaciona com o corpo era público: o comer, o dormir, o banhar-se. Os contatos interpessoais caracterizavam-se por abraços frequentes, por contatos físicos, banhos públicos. Até as atividades excretoras eram feitas em público e as partes baixas do corpo, hoje policiadas até no discurso, eram nomeadas sem rodeiros e valorizadas, já que eram verdadeiras portas abertas para o mundo. Como as fronteiras entre corpo individual e social não estavam estabelecidas, a relação com a vergonha e a nudez não se coloca à luz da sensibilidade moderna. Elias analisa algumas gravuras medievais produzidas entre 1475 e 1480 e organizadas no livro “Mittelalterliches Hausbunch” (livro de Imagens da Idade Média), ademais de alguns quadros deste período e percebe que são comuns imagens de pessoas nuas, de ambos os sexos, tomando banhos ou em folgedos amorosos, em rios ou campos abertos. Não se trata, segundo o autor, de imagens que circulariam em mãos privadas como pornografia e sim imagens cotidianas, que mostram um padrão de vergonha diferente do nosso, retratos “*de uma sociedade na qual as pessoas davam vazão aos impulsos e sentimentos de forma incomparavelmente mais rápida, mais fácil, espontânea e aberta do que hoje, na qual as emoções eram*

*menos controladas e, em conseqüência, menos reguladas e passíveis de oscilar entre extremos (...) É claro que havia controle, restrições, mas estes se faziam em uma direção diferente e em grau menor que em períodos posteriores, e não assumiam a forma de autocontrole constante, quase automático”* (Elias,1990: 210).

Já na Idade moderna, o corpo se singulariza e se distancia do mundo, tornando-se cada vez mais privado. O corpo se individualiza e, ao mesmo tempo, individualiza a pessoa que o porta. Ele já não reflete mais o cosmos e sim o seu dono, que é a pessoa. Ele se basta em si mesmo e pleiteia cuidados em seu próprio benefício. Em última instância, não nos exercitamos nem mesmo para nós e sim para o nosso corpo, para que ele ateste seu próprio triunfo.

Ainda nesta linha de raciocínio, Bakhtin analisa os *cânon*s que norteavam a literatura no período medieval e, posteriormente, na modernidade<sup>5</sup>, mostrando que as representações grotescas do corpo dominaram as artes, sendo que o *cânon* moderno só começou a influenciar a literatura européia a partir do século XVI. Segundo ele, “*A propriedade característica do novo cânon – ressaltadas todas as suas importantes variações históricas e de gênero – é um corpo perfeitamente pronto, acabado, rigorosamente delineado, fechado, mostrado do exterior, sem mistura, individual e expressivo (...) Da mesma forma se fecham todos os orifícios que dão acesso ao fundo do corpo. Encontra-se na base da imagem a massa do corpo individual e rigorosamente delimitada, a sua fachada maciça e sem falha. Essa superfície fechada e unida do corpo adquire uma função primordial, na medida em que constitui a fronteira de um corpo individual fechado, que não se funde com os outros”* (Bakhtin, *op.cit*: 279, negritos do autor). Na concepção moderna, a vida íntima do corpo e tudo que reflita seu inacabamento serão banidos para a vida privada e terão sentido mais estreito, sem relação com a vida social ou com o cosmos.

Para o autor, “*o corpo do novo cânon é um único corpo; não conserva nenhuma marca de dualidade; basta-se a si mesmo, fala apenas em seu nome; o que lhe acontece só diz respeito a ele mesmo, corpo individual e fechado (...) Todos os atos e acontecimentos só têm sentido no plano da vida individual: estão encerrados nos limites do nascimento e da morte individuais desse mesmo corpo, que marcam o começo e o fim absolutos e não podem jamais se reunir nele”*. (idem, *ibidem*: 281, negritos do autor).

Da mesma forma, na modernidade, fecham-se os orifícios corporais e as referências a eles e às suas funções são evitadas e/ou censuradas. No tratado de Erasmo de Rotterdam vimos claramente como as atividades sexuais e mesmo o simples ato de soltar gases em público são vistos como indecorosos, sendo normatizados e reprimidos (Elias, 1990).

Embora fosse possível apontar outras diferenças entre as concepções medievais e modernas do corpo, temos materiais suficientes para perceber, no próximo capítulo, como se desenrolam as discussões

---

<sup>5</sup> A respeito desta discussão, ver capítulo **Erro! Fonte de referência não encontrada.** do presente trabalho, O culto ao corpo: produção de si mesmo, estetização da vida cotidiana e espetáculo.

---

atuais, explicitando, entre outros pontos, os paralelos e as rupturas entre a noção de beleza para as mulheres pesquisadas e as duas visões do belo analisadas até agora.