

Corporalidade e Sexualidade – Discursos e Práticas



Jorge Cardoso¹

Resumo

O corpo e a corporalidade, enquanto expressão individual e colectiva do corpo, parecem ser uma realidade multidimensional.

O corpo torna-se semiótico e simbólico (Butler, 1993) – o corpo não é apenas um organismo abstracto de natureza biológica, ou só uma plataforma onde a cultura inscreve *scripts* específicos; de facto, o corpo é uma base activa na qual se inscrevem e se articulam mecanismos psicossociais. Cada pessoa não só tem um corpo mas também é um corpo que se encontra activamente envolvido no seu próprio desenvolvimento ao longo da vida (Seymour, 1998). Em paralelo, o corpo sexuado é, em simultâneo, agente e alvo da(s) sexualidade(s).

Este ensaio procura traçar um percurso histórico, a partir dos discursos e das práticas sobre a conceptualização do corpo, sobre a vivência da corporalidade e sobre a inter-relações entre corpos, com ênfase nas dimensões de género e de sexualidade.

Abstract

Corporality and Sexuality – Discourses and practises

Body and corporality understood as the personal and collective exercise of body shows to be a multidimensional reality.

The body becomes semiotic and symbolic (Butler, 1993) – body is not solely an abstract organism of biologic nature, or only the platform in which culture writes its specific scripts; in fact, the body is an active basis where biologic, psychological and social mechanisms are inscribed and articulated. Each individual does not only have a body as also is a body, which is actively involved with its own development through life course (Seymour, 1998). In parallel, the sexual-body is also the agent and target of sexuality(ies).

This article aims to draw an historic pathway along the discourses and practises about body conceptualization, corporality experience and relationships between bodies, with particular emphasis on genders and sexuality dimensions.

Reflectir sobre o corpo é desde logo reflectir sobre a dificuldade em conceptualizar algo que, na opinião de Le Breton (1990), se alicerça numa dimensão impossível de apreender. A constatação da intangibilidade do significado do corpo no seu todo, originou uma visão da corporalidade enquanto sistema permanentemente aberto à construção/reconstrução, alicerçada nos discursos provenientes das várias abordagens (Butler, 1993; Haber & Renault, 2007; Shilling, 1993; Turner, 1991; Yardley, 1993).

¹ Psicólogo Clínico / Sexólogo. Professor Associado – Instituto Superior de Ciências da Saúde Egas Moniz.
jcardoso.psi@netcabo.pt

Concomitantemente com a socialização do corpo, que atravessa toda a existência, o sujeito vai escrevendo a história do seu corpo sobre o tecido social.

Historiando os tempos e lugares em que o corpo tem sido agente e alvo de sucessivas transformações, encontramos desde logo uma concepção pagã em que o corpo é venerado na sua dimensão procriativa, assumindo o nu um registo sagrado. O corpo feminino apresenta-se encarcerado em tabus, em grande medida associados a cerimónias pagãs em que o desnudar do corpo exaltava a fecundidade das terras. Consequentemente, tocar numa mulher era atentar contra o processo da vida, sendo os delitos corporais severamente punidos. Durante o período greco-romano, o único momento em que o homem podia aspirar a entrever um pouco da nudez, nunca integral, da sua amada, era quando a lua iluminava a obscuridade requerida.

O corpo grego era radicalmente idealizado, devendo ser constantemente treinado, produzido em função do seu aprimoramento, o que significa que constituía um artifício construído numa civilização, por vezes chamada “ ‘civilização da vergonha’, por oposição à judaico-cristã que será a ‘civilização da culpa’ ” (Dodds, 1988, citado por Tucherman, 1999, p.36). Para além da componente puramente estética, o corpo modelado pelo exercício e pela meditação traduzia igualmente a moral vigente, fortemente associada ao conceito de cidadão. O Cristianismo, por sua vez, proporá uma moral mediada por um Deus perfeito, que criou o homem à sua imagem. A perfeição cristã exigia a transcendência do corpo, formatada através da vontade de secundarização das necessidades terrenas e materiais, de modo a permitir a fluidez da espiritualidade, recorrendo a esforços de ascetismo e mesmo à automutilação e à autocastração (Garton, 2009). Apesar da ‘irmandade em Cristo’, o homem, porque é humano, é vulnerável ao pecado, tornando-se, deste modo, imperfeito. O corpo pecaminoso necessita de ser guiado pelo pastor, sobressaindo da concepção dualista corpo/alma um corpo-para-a-morte e um corpo que ressuscitará, devendo os cristãos, guiados pelos seus pastores, investir no aperfeiçoamento da alma, uma vez que o corpo representa a sede dos pecados ‘da carne’ (Tucherman, 1999). Por outras palavras, durante a existência terrena, o homem deve tentar superar a imperfeição, para que possa regressar à perfeição quando morre (Stone, 1995).

A própria noção de sofrimento físico será alvo de uma grande transformação – na ‘civilização da vergonha’, os homens e as mulheres podiam aprender a viver com ele, mas não o procuravam; na ‘civilização da culpa’, os princípios do Cristianismo conferiram à dor corporal um significado espiritual, tendo por paradigma o sofrimento e a morte de Cristo.

Relativamente ao nu, enquanto que no mundo pagão este se reduzia ao lcito conjugal, o nu cristão revelava um sentido completamente diferente. Até ao início do século VIII, homens e mulheres eram baptizados nus, nas piscinas anexas às catedrais, durante as noites de sábado santo. Tal como Adão e Eva no momento da criação, abandonavam a água libertos do pecado e ressuscitados para a vida eterna, sendo a nudez a afirmação da sua condição de criaturas boas mas dependentes de Deus (Rouche, 1989). Por conseguinte, a representação cristã do nu remetia para um ser-criado, enquanto a representação pagã remetia para um ser-procriador.

Posteriormente, o desaparecimento do baptismo por imersão isolou o simbolismo pagão, conferindo à nudez um significado crescentemente libidinoso, que era urgente controlar, ou seja, vestir. Assim, o objecto de adoração passava a ser o corpo vestido, mas também cuidado, saudável e esbelto.

De resto, já na Antiguidade encontrávamos um código moral dos “bem nascidos” (Brown, 1989, p.232), herdado da filosofia grega e do saber medicinal, segundo o qual o corpo era considerado como o indicador mais visível e mais sensível do comportamento correcto. Este seria alcançado através do controlo harmonizado do corpo, mediante os métodos tradicionais gregos de exercício físico, regime alimentar e banhos.

Regressando à adoração pagã do corpo, observamos uma coexistência do bem e do mal, estando este último associado ao medo, designadamente sob a forma do corpo doente. Embora a luta contra a doença se encontre durante vários séculos de mãos dadas com o poder da força divina, a ciência médica impõe progressivamente o seu saber, contribuindo para um crescente processo de cisão entre o Sujeito e o Corpo. Segundo Le Breton (1990), nas raízes desta distinção encontramos o nascimento do vocabulário anatomo-fisiológico, assistindo-se paulatinamente a um gradual controlo médico sobre a condição humana, exercido através de uma racionalização do corpo, que é fracturante com a condição sagrada em que o corpo se alicerçava.

O final da Idade Média iria marcar o momento em que as causas milagrosas cedem face às causalidades físicas, num mundo progressivamente percebido através de modelos mecanicistas (Le Breton, 1990). Obviamente que este processo de confronto entre as concepções religiosas e as concepções científicas não é linear, mas sim povoado por guerras de poder(es), traduzidas em avanços e recuos.

A estruturação, neste período histórico já perfeitamente enraizada, de uma concepção dualista em que a alma transparece através do habitáculo corporal que a contém, potencializa a perigosidade do corpo. Este é o lugar das tentações e a fonte das pulsões incontroláveis; neste se manifesta a malignidade, seja pela corrupção seja pela doença; sobre este se exercem os castigos expiadores do pecado.

O corpo feminino era alvo de uma moral corporal ainda mais exacerbada. Encontramos mesmo aquilo a que poderíamos chamar uma dupla clausura. Para além das muralhas que encerram a sua corporalidade, a mulher deve confinar-se, tanto quanto possível, ao espaço doméstico. O seu corpo, mais permeável a ser corrompido do que o corpo masculino, exige atenções redobradas, que exercidas exclusivamente pela própria parecem ser insuficientes. Ao homem cabe exercer o seu poder sobre a mulher, garantindo o seu retiro e controlando-lhe as formas de pudor, designadamente através do vestuário. Mas ao mesmo tempo deve salvaguardar a sua honra, inibindo qualquer resquício de desejo orientado para a sua mulher ou filha – o homem tem de conseguir evitar as suas próprias tentações. Pelo corpo feminino arrisca-se a perder a sua dignidade e por ele se arrisca também a ser desviado. A mulher representa um perigo, quer material quer espiritual, constantemente pronta para enganar, corromper, tentar – numa palavra, ameaçar o homem. Perante este quadro, só há uma solução – “fugir dela, afastarmo-nos dela a qualquer preço. No máximo ela é suportável enquanto virgem, ou freira, ou então muito casta, como mulher submissa, silenciosa, consagrando-se aos filhos e saindo pouco de casa. Esta discrição é a única porta de solução. Nos outros casos todos: perigo” (Bechtel, 1998, p.54). Alicerçado numa ideologia eclesiástica que fomenta o temor ao corpo, não estranhemos, pois, que todo este cenário tenha resultado num ideal de ascetismo corporal.

Segundo Bernos, Lécrivain, Roncière & Guynon (1985), esta onda ascética atingia tal extremismo que o próprio casamento era depreciado, quer pela Igreja quer mesmo à margem desta. Os autores ilustram esta concepção citando Santo Agostinho - “Na nossa época é melhor, de todos os pontos de vista, e mais santo, não se procurar a

descendência carnal, permanecer livre a título perpétuo de toda a ligação conjugal e ficar submetido espiritualmente a um único esposo, Cristo” (p.70).

O monasticismo, a que Bernos *et al.* (1985) se referem como “o triunfo dos homens de negro” (p.73), representará durante muito tempo o ideal da espiritualidade. O jejum diurno total, apenas quebrado por uma parca ração à noite, a análise pessoal, sempre em suspeita de si mesmo, e a troca de impressões com um mestre espiritual, cujo papel é facilitar a auto-revelação, constituíam os três meios que os monges colocaram ao serviço da sua espiritualidade. A tradição monástica, formatada no deserto do Egipto, rapidamente conquistou um público mais vasto, fazendo com que os celibatários e mesmo os casados optassem pela castidade, em substituição da continência até então vigente. Em algumas gerações, o exemplo monástico invade abertamente o espírito cristão, facto que seria potencializado pela penetração e tomada de poderes, por parte dos monges, no aparelho da Igreja. Com o aumento da rede de influências do monasticismo, entre os séculos IV e IX, o modelo torna-se norma, e as proibições sexuais convivem de mãos dadas com as ameaças e as penitências (Brown, 1988).

No entanto, embora o afastamento corporal seja a tonalidade dominante, encontramos dois aspectos que conferem algum protagonismo ao corpo – preocupações higiénicas e, embora de forma muito ténue, o embelezamento corporal.

O espaço que os palácios da Alta Idade Média reservavam aos banhos mantém-se nos séculos XI e XII, fazendo com que, principalmente entre as classes altas, os cuidados com a limpeza corporal constituíssem um hábito, susceptível de conter as seduções do corpo e, conseqüentemente, alvo de suspeitas por parte dos moralistas.

Não confundamos, contudo, o banho com as práticas higiénicas, tal como hoje as entendemos. A higiene na sua forma original limitava-se quase exclusivamente às zonas visíveis do corpo – o rosto e as mãos. “Ser aseado, é cuidar de uma zona limitada da pele, a que emerge do vestuário, a única que se oferece ao olhar” (Vigarcello, 1988, p.177).

No banho ou na sauna, os prazeres da água acabam por se vulgarizar quer na cidade quer no campo – o banho quente como sinal de hospitalidade, o banho pré-nupcial do noivo com os seus companheiros de juventude e o da noiva com as suas amigas, o banho do final do dia dos vindimadores, o banho termal, o banho do cavaleiro errante e até o banho em pétalas de rosa do herói cortês.

À semelhança do período Romano, os banhos públicos e as estufas existentes na Idade Média, não sendo locais de higiene, são espaços de sensações difusas onde o erotismo parece prevalecer sobre a lavagem. Progressivamente, o corpo no banho desperta ressonâncias a que o Renascimento haveria de dar guarida.

No que concerne ao embelezamento, embora a regra fosse a renúncia aos valores da estética corporal, a beleza física emergia crescentemente como atributo da identidade pessoal, passível de ser usada como forma de afirmação social. Enquanto a virilidade masculina limitava os cuidados do homem à utilização do pente e da tesoura para os cabelos e barba, às abluções e, no máximo, à massagem seguida de uma loção, já o corpo feminino possibilitava um campo de acção bastante mais alargado. Pinturas, depilatórios, unguentos mamilares, colorantes para o cabelo e até pomadas à base de vidro em pó que, aparentemente, permitiam simular a virgindade (Braunstein, 1990), perfilavam-se, desde logo, numa panóplia de produtos que viriam a constituir as raízes de toda uma indústria da corporalidade que prospera nos dias de hoje.

uma autonomia susceptível de pôr em causa a linhagem geracional. Mais importante que viver a vida era dar a vida. Nesta conflitualidade entre as exigências da linhagem e o desejo de maior liberdade individual, a primeira começa a ceder terreno, ocorrendo uma progressiva individualização do corpo próprio, que se afasta do grande corpo colectivo familiar. O enfraquecimento das relações com o passado fortalece, a partir do século XV, a emergência da família nuclear, reduzida ao casal e aos seus filhos.

No entanto, uma nova batalha se adivinha – as convenções da civilidade inibem e mascaram as relações entre sujeitos, que se reclamam de uma crescente individualidade.

Como sempre, estas transformações ocorrem segundo ritmos e cronologias muito variáveis. Lentamente, a corporalidade corta as amarras com a esfera da civilidade, refugiando-se numa tómbola de segredos e silêncios, levando Revel (1990) a dizer-nos que na chegada ao século das Luzes as práticas corporais encontram-se encerradas “numa clandestinidade furtiva e envergonhada” (p. 189).

O século XIX marca em definitivo a imposição da família como célula de base. O sujeito está subordinado à família, mas simultaneamente pode agir a sua individualidade através de um corpo que representa um *eu* propriedade própria, ilustrando o suicídio o limite último dessa soberania. A família é o todo superior às partes, que garante a moralidade e sustenta a sociedade civil, por sua vez essencial para que o Estado se possa exercer. Neste ‘trunfo’ da família, o casamento continuará durante largos anos a ser arquitectado com base em arranjos de conveniência e só muito raramente as exigências afectivas e sexuais influenciam os ditames familiares. Só por alturas da segunda metade do século XIX os valores do afecto começam a fazer valer o seu poder, crescendo as uniões em que a aliança transporta a reciprocidade amorosa. O leito conjugal reina entre espessas paredes, tornando-se o altar da sexualidade legítima.

A Medicina, cada vez mais detentora de um poder sacerdotal, ‘sacraliza’ o casamento, simultaneamente via de acesso a um regime sexual que, quando marcado pela moderação, é garante de saúde e forma de evitar práticas sexuais periféricas, passíveis de acarretar as doenças. Segundo Crespo (1990, p.18) “a consciência do enorme perigo das doenças e, em especial, das epidemias, numa sociedade à procura do mundo civilizado, era um factor cada vez mais influente na transformação das mentalidades”.

Em boa verdade, a própria Igreja já há muito vinha progressivamente aconselhando os confessores a não se imiscuírem demasiado na sexualidade dos cônjuges, ou seja, nas palavras de Perrot (1990, p.116) – “paz à santa noite conjugal”, desde que os actos ‘contra-natura’ nunca constituíssem uma opção tornada efectiva, e as relações sexuais terminassem com práticas que permitissem gerar um filho. Segundo Bechtel (1998), apesar de em todas as épocas coexistirem confessores misericordiosos e perseguidores, desde aproximadamente o século XII verificou-se uma moderação do ‘Agostinismo’, despenalizando com maior facilidade os comportamentos mais ardentes. Tendo o casamento sido percebido, durante muito tempo, como um espaço de perdição, o leito conjugal era, por incêrnia, objecto de extrema vigilância e investigação. Contudo, o equilíbrio entre a inquirição e o receio de despertar curiosidade ou conhecimentos sexuais revelava-se instável e contraditório – por um lado, era necessário informar os casais sobre as suas obrigações; por outro lado, pretendia-se que estes respondessem às perguntas sem as suscitar. “Os confessores tinham, ao mesmo tempo, a missão de impedir o prazer de um coito demasiado luxurioso, o dever de assegurar da sua existência e da sua repetição. Sempre no âmbito da mesma contradição – filhos mas não amor; relações mas não sexo –, eles estavam encarregados especialmente de convencer as mulheres a entregarem-se aos desejos dos homens, pelas vias naturais e nas formas

O vestuário, última fronteira antes dos mistérios do corpo, continuava a salvaguardar séculos de interditos moralizados, sendo a nudez o último reduto da vigilância cristã, que todavia também se apresta a ser ultrapassado. Em 1493, Dürer realiza aquele que é provavelmente o primeiro estudo do nu posando para a tela de um pintor. Esta nova forma de comunicação entre o sujeito e a sua imagem, mediada pelos traços dos artistas, foi outro factor concorrente para a construção de uma nova representação social da corporalidade dos finais da Idade Média, representando uma progressiva reconciliação com um corpo cada vez mais revelado.

Lentamente, o rumo a uma nova pastoral, menos imersa por forças repressivas e mais adequada à vida privada, possibilita uma sexualidade mais saudável, em que a culpabilidade deixa de ser uma constante. O rigor que marcara a Idade Média, embora não desaparecendo, torna-se mais flexível, associando-se às noções de pecado pessoal, de contrição e de perdão.

Numa perspectiva globalizante, Ariès (1990) enumera três factores decisivos na construção de uma nova mentalidade – um Estado cada vez mais interventivo e capaz de impor ideais de justiça, o aparecimento de novas formas de religião que se implantam nos séculos XVI e XVII, e o desenvolvimento da alfabetização.

A pouco e pouco, impõe-se uma nova atitude perante o corpo. É um corpo menos marcado pela subserviência, que cada vez mais projecta o sujeito para fora de si próprio. No entanto, esta exposição social do corpo acarreta uma crescente necessidade de controlo dos comportamentos, submetendo-os às normas da civilidade.

Nos locais em que as ideias reformistas assumiram protagonismo, a aprendizagem da civilidade desempenhou um papel preponderante, na medida em que permitiu atingir um duplo objectivo – disciplinar as almas através dos constrangimentos exercidos sobre as manifestações do corpo e enquadrar a colectividade das crianças sob o mesmo referencial normativo. Paralelamente, não obstante a matriz familiar constituir o núcleo central de modelação, à escola caberia disciplinar os ensinamentos domésticos, padronizando-os. O sucesso deste prolongamento atinge tais dimensões que a partir do último terço do século XVI deixa de estar circunscrito ao mundo da Reforma. A aprendizagem do corpo fica inextricavelmente associada a uma relação pedagógica fortemente hierarquizada, sendo precisamente sobre o corpo que se exercerão com maior rigidez os constrangimentos da civilidade (Foucault, 1975, citado por Revel, 1990).

A própria sexualidade reflecte estas transformações. Enquanto na Idade Média a confissão cristã questionava o sexo nas suas práticas, o período reformista direcciona o discurso dos padres para o campo das intenções (Shilling, 1993). Como argumenta Foucault (1988, p.34) – “Desde o século XVIII o sexo não cessou de provocar uma espécie de erotismo discursivo generalizado... Desenfumam-no e obrigam-no a uma existência discursiva”. Numa linha de pensamento semelhante, Pacheco (1998) acrescenta que, desde esta época, o corpo foi investido de redobradas atenções – “pelo menos o corpo feminino tornou-se, na esfera sexual, um campo onde proliferavam discursos, eivados de ambiguidade, onde se oscilava entre o crotismo e a sensualidade extrema e a imagem da mulher dessexualizada, se exceptuarmos a função maternal e familiar que lhe é atribuída” (p.268).

Numa sociedade que permanecia essencialmente rural, a terra-mãe representava a moldura que circunscrevia os ciclos de vida – saía-se da terra pela concepção, voltava-se à terra pela morte. Durante a existência, a família representava o centro do universo, sendo o corpo o garante de uma identidade pessoal, mas sem nunca adquirir

autorizadas, é claro” (Bechtel, 1998, p.235). Linguori, bispo de uma diocese italiana e verdadeiro homem das Luzes, aconselhou, em 1748, que se deixasse em paz as pessoas casadas, tanto mais que, se o pecador agia em desconhecimento, não estava conscientemente em falta, pelo que, ao relevar o pecado da sua conduta, o confessor arriscava-se, não a corrigi-lo, mas sim a torná-lo ainda mais culpado aos olhos de Deus. Deste modo, Linguori (1837, citado por Bechtel, 1998, p.299) sugeria contenção – “Em geral o confessor não deve e nem lhe convém interrogar sobre os pecados dos esposos a respeito do dever conjugal, excepto perguntar o mais discretamente possível às mulheres se cumpriram o dever conjugal, querendo por exemplo saber se obedeceram em todos os pontos ao marido. Sobre outras questões, que guarde silêncio a menos que seja interrogado”. De acordo com Bechtel (1998), só muito lentamente a progressiva humanização das directrizes permitiu que os confessores dessem mostras evidentes de indulgência para com os esposos, no que respeita ao leque de comportamentos afectivo-sexuais, e, mesmo assim, desde que os casais cumprissem duas condições básicas – “as figuras amorosas são desculpáveis se forem seguidas de uma emissão no vaso; elas não devem nunca implicar o que quer que seja que favoreça a contracepção ou o aborto” (p.239).

Depois do casamento, os fantasmas da diminuição da natalidade exigiam uma gravidez rápida, tornando-se o ritmo da vida familiar fortemente modelado pelo crescimento e educação dos filhos. A primeira infância constitui assunto feminino, levando a que o pai assumia um maior protagonismo apenas quando a idade dos filhos exige a integração de diferenciações sociais e sexuais e, ainda assim, mormente entre os filhos do sexo masculino.

A relação pais-filhos é lugar de registos contraditórios. Por um lado é promovido o controlo do corpo, nas suas posturas, atitudes e na expressão de emoções; por outro lado as trocas de afectos são toleradas e até incentivadas, na presunção de que proporcionam uma tonalidade favorável ao desenvolvimento de um corpo jovem.

No que respeita à punição física, assiste-se a uma diminuição dos castigos corporais, que são substituídos por formas de disciplina orientadas para a interiorização cognitiva da falta. Contudo, esta prática não irradia por todos os contextos sociais e geográficos – nas classes populares e no campo a vergasta é lei, tanto mais que a representação social de virilidade e de preparação para a dureza da vida se encontra aliada à violência física.

Mas, não nos deixemos iludir. Não julguemos que esta transformação de mentalidades e alteração de valores arrasou em definitivo com a concepção dicotómica, secular, entre a alma e o corpo. As exigências de escuta obediente das mensagens do corpo, fundadas na convicção de que estas estão estreitamente associadas à ordem cósmica, continuam a condicionar os comportamentos. Será a cientificidade, principalmente através do discurso médico, quem paulatinamente irá franqueando sucessivas portas na direcção do rompimento com o primado da alma. Progressivamente, a renúncia a si próprio é substituída pelo movimento inverso, conduzindo a uma identificação do sujeito com o corpo, que irá ditar um acentuar do narcisismo e o espreitar das vias de acesso ao prazer corporal.

A reconhecida e antiga influência do físico sobre o moral valoriza as práticas higiénicas e as preocupações com a aparência, que por sua vez se cruzam exemplarmente com um novo estatuto do desejo sexual. Enquanto que entre as classes superiores a limpeza corporal e a higiene íntima conquistam espaço e tempo, no seio da pequena burguesia e do povo pratica-se ainda uma higiene fragmentária do corpo, sendo a frequência do banho, nas mulheres, determinada pelo ritmo dos ciclos menstruais. Só nos primórdios

do século XX, com os progressos ao nível das infra-estruturas habitacionais e dos equipamentos sanitários, se opera uma reviravolta higiénica, que se haveria de generalizar e consolidar na década de cinquenta, com a banalização da casa de banho e do chuveiro.

Também os mecanismos da aparência se ritualizam, evidenciando um dimorfismo sexual que acentua a especificação de papéis – enquanto a mulher (re)constrói a sua tonalidade estética socorrendo-se de perfumes, cremes, rendas e, sobretudo, do espartilho que lhe sublinha a feminidade; o homem, fica-se pelos cuidados com o bigode, barba e suíças. Uma vez mais, também o cuidar da aparência percorre a estratificação social de cima para baixo e da cidade para o campo, através de processos de mimetismo, surgindo o passeio dominical como o momento propício à mistura dos estatutos sociais e ao sonho da partilha efémera, permitindo um paralelismo que encontra eco através das ‘revistas do social’ dos nossos dias.

É no seio do espaço privado que o sujeito se prepara para enfrentar o olhar do social, mas também para dar asas ao desejo na esfera da intimidade. O advento e a sofisticação da roupa interior valorizaram o corpo nu, dando uma nova consistência à sedução erótica e alimentando uma tensão sexual crescente, perante um despir prolongado por um sucessivo ultrapassar de botões e colchetes. No acantonamento da conjugalidade, a sexualidade encontra-se legitimada, oscilando em movimentos pendulares de desejo e pudor. No entanto, o casamento mais tardio, a generalização do quarto e da cama individuais e o acentuar do medo das doenças venéreas facultam o crescimento das práticas sexuais solitárias. O saber médico, com a anuência dos moralistas, apressa-se a condenar a masturbação masculina, dramatizando um quadro clínico que se inicia por uma perda de energia conducente ao emagrecimento, à senilidade precoce, ao definhamento e, por fim, à morte. A guerra aos prazeres do onanismo compete aos pais, aos padres e sobretudo aos médicos, que chegam a prescrever cintas ortopédicas contentoras de qualquer tentação transgressora. A hostilidade em relação ao prazer feminino na ausência do homem revela-se ainda mais forte, contribuindo para um ostracismo em relação ao clítoris (órgão de prazer irrelevante para a procriação) que perdurará durante largos anos.

O desabrochar hedónico do casal é antagonista da (in)discreta vontade de saber que o confessor exerce principalmente junto das mulheres, criando nos maridos ciosos da sua autoridade e, convenhamos, da sua propriedade, um sentimento anticlerical que toma proporções de ofensiva social. A confissão que ameaça as intimidades da vida privada encontra, a outro nível, acolhimento no médico, sujeito ao segredo profissional. O médico, ao abrigo do acto terapêutico, torna-se confidente dos impulsos e desejos do corpo, estabelecendo uma relação investida de crescente autoridade que, progressivamente, refreia a dimensão conselheira perante os malefícios dos excessos, para passar a reclamar o saber da cura, declarando o micróbio como inimigo número um e as doenças contagiosas como alvo de eleição.

O poder do discurso científico penetra no *corpo físico*, condicionando-lhe as formas de expressão, de modo a salvaguardar o progresso moral, ou seja, o *corpo social* – “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” (Crespo, 1990, p. 499). Embora referindo-se à representação do corpo feminino no Portugal do Estado Novo, Brasão (1997, p.197) ilustra exemplarmente esta noção de “corpo disciplinado”, como resultado da legitimação do “corpo são” proveniente do discurso médico e da legitimação do “corpo santo” oriundo do discurso da Igreja.

A evolução da corporalidade ao longo do século XIX revela-nos um trajecto de emancipação, que se afasta de uma ideia de corpo enquanto objecto de modelação, para um corpo que importa exercitar – até o próprio exercício físico ultrapassa a esfera militar, a caminho de uma plenitude corporal dominada pelo bem estar, pela fruição dos prazeres, numa palavra, pela liberdade.

O século XX consolida em definitivo a reabilitação do corpo, que se torna o centro da identidade pessoal, transformando a relação do sujeito consigo mesmo e com os outros. A valorização social do corpo e os novos padrões da estética corporal exigem cuidados mais minuciosos, mais diversificados e mais demorados.

O vestuário estabelece uma nova relação com o corpo. Onde dantes escondia e apertava, agora deixa adivinhar, realça e, cada vez mais, dá-lhe visibilidade. As calcinhas e o soutien conquistam o espaço da cinta e do espartilho, privilegiando o conforto e a funcionalidade, mas também a sedução. Cada etapa do despir corporal começa por provocar escândalos e conflitos geracionais mas rapidamente se generaliza, criando espaço para um novo passo. Este corpo assumido e dado a ver já não se pode resumir aos atributos naturais. O espelho, antigamente objecto raro e precioso, banaliza-se, permitindo a contemplação do corpo que, no entanto, inúmeras vezes não corresponde ao difundido pelos meios de comunicação em geral e pela publicidade em particular.

É incontornável que a explosão publicitária potencializou a adopção de um conjunto de novos hábitos corporais que os médicos incentivavam desde o início do século. As formas voluptuosas do sexo feminino perdem o sentido estético, da mesma forma que o sinal de respeitabilidade da barriga masculina adquire um significado de negligência. E, tal como refere Featherstone (1991, p. 186), na cultura de consumo, “um corpo negligenciado leva a uma maior dificuldade de aceitação social do indivíduo e é tomado como indicador de laxismo, baixa auto-estima e mesmo fraqueza moral”.

As múltiplas formas de ginástica, os hábitos dietéticos, os cremes de beleza, todos se inscrevem numa dimensão de culto de um corpo que exige sacrifícios mas, agora, com o intuito de ser mostrado. Segundo Falk (1994), na sociedade contemporânea o corpo tornou-se um projecto continuamente em produção, através do consumo ilimitado de bens e de serviços.

A apresentação da face visível do corpo ao mundo transforma-o, na opinião de Seymour (1998, p.33), em “propriedade pública”, potencializando uma diversidade de crenças que atingem mesmo a interioridade, na medida em que a aparência externa é conotada com a essência do sujeito. Perante esta realidade, o recorrente e persistente ‘trabalhar’ do corpo estético constitui uma verdadeira obsessão humana (Falk, 1994; Featherstone, 1991), responsável por uma constante “ansiedade corporal” (Shilling, 1993, p.35). Na sociedade ocidental do final do século XX, a representação social do corpo encontra-se invadida pelo mito da perfeição corporal, o qual, na sua essência, sustém que podemos e devemos esforçar-nos para alcançar corpos perfeitos (Stone, 1995). Mas, não julguemos que este mito é uma construção recente associada à crescente valorização do corpo. Sob outras roupagens, encontramos-lo desde logo na Grécia Antiga, onde os deuses detinham um corpo modelar a que se devia aspirar.

As consequências do passar dos anos, anteriormente tidas como naturais (e traduzidas em grande medida através da experiência e do saber), são rejeitadas e adiadas com o recurso a técnicas de rejuvenescimento, que podem passar mesmo pelas práticas cirúrgicas. Os nossos contemporâneos esforçam-se por protelar, de resto com uma inegável eficácia, os condicionalismos da idade.

A sexualidade é, provavelmente, a dimensão em que melhor se exhibe a liberalização do corpo. Longe, mas não ainda totalmente afastados dos indutores de culpabilidade do passado, os casais tentam estruturar-se em torno da harmonia sexual, valorizando a sedução, o erotismo e o prazer. O ‘dever conjugal’ adquire uma abrangência que reivindica uma partilha sexual só plenamente realizada com a experiência orgásmica recíproca. Os próprios *media* não se cansam de o encorajar e os sexólogos, cujo saber foi entretanto legitimado no seio das ciências humanas, perfilam-se para, ironicamente, ocupar um espaço que já pertenceu ao confessor.

No virar do milénio, os valores da família cedem terreno a uma velocidade vertiginosa. Os novos casais, independentemente da orientação sexual, ensaiam expressões de conjugalidade diversas, onde predominam as trocas de experiências afectivo-sexuais, muitas vezes transitórias e instáveis. Em nome da liberdade – ou será do medo da finitude do amor? – cada vez menos se requerem selos legais e muito menos o testemunho perante Deus no estabelecimento de compromissos.

De um corpo enclausurado em teias de poder(es), que levou séculos a reabilitar-se, chegamos a um corpo libertado, ávido de conquistar novas fronteiras que, cada vez menos efectivamente existentes, necessitam de ser virtualmente construídas.

O final do segundo milénio conduziu-nos a novas formas de interacção, em que as mudanças de identidade estão à distância de um *click*, nos múltiplos *chats* disponíveis na *www* – “de uma identidade firme, estável, centrada, totalizável e constante que o mito do homem moderno propôs e construiu para nós, passamos, na nossa contemporaneidade, a uma nova relação connosco mesmos, com o mundo e com os outros, que se manifesta numa identidade frágil instável, descentrada, mutante, processual e inconstante à qual corresponde, pertinentemente, um corpo fragmentado e ‘metamorfótico’ ” (Tucherman, 1999, p.153). Não estranhemos, pois, que esta ânsia de explorar o corpo, de testar os seus limites, quer no espaço real quer no espaço virtual, fruto em grande medida de uma auto-percepção de crescente controlo corporal, pareça ser acompanhada, nas palavras de Shilling (1993, p.36), por uma “crise no seu significado”.

Referências

- Ariès, P. (1990). Para uma história da vida privada. In P. Ariès & G. Duby (Dir.), *História da vida privada: Vol. III. Do Renascimento ao Século das Luzes* (pp. 7-20). Porto: Afrontamento.
- Bechtel, G. (1998). *A carne, o diabo e o confessor*. Lisboa: Dom Quixote.
- Brasão, I. (1997). *Dons e disciplinas do corpo feminino: Os discursos sobre o corpo na história do Estado Novo*. Tese de mestrado não publicada, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Lisboa.
- Braunstein, P. (1990). A emergência do indivíduo – Abordagens da intimidade, séculos XIV-XV. In P. Ariès & G. Duby (Dir.), *História da vida privada: Vol. II. Da Europa feudal ao Renascimento* (pp. 526-620). Porto: Afrontamento.
- Brown, P. (1988). *The body and society: Men, women and sexual renunciation in early Christianity*. New York: Columbia University Press
- Brown, P. (1989). Antiguidade tardia – O elitismo pagão. In P. Ariès & G. Duby (Dir.), *História da vida privada: Vol. I: Do Império Romano ao ano mil* (pp. 229-243). Porto: Afrontamento.
- Butler, J.(1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of “sex”*. New York: Routledge.

- Crespo, J. (1990). *A história do corpo*. Lisboa: Difel.
- Falk, P. (1994). *The consuming body*. London: Sage.
- Featherstone, M. (1991). The body in consumer culture. In M. Featherstone, M. Hepworth, & B. Turner (Eds.), *The body: Social process and cultural theory* (pp. 170-197). London: Sage.
- Foucault, M. (1988). *História da sexualidade: Vol. I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Garton, S. (2009). *História da sexualidade: Da Antiguidade à Revolução Sexual*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Haber, S. & Renault, E. (2007). Une analyse marxiste des corps? *Actuel Marx*, 41, 14-27.
- Le Breton, D. (1990). *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pacheco, J. (1998). *O tempo e o sexo*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Perrot, M. (1990). Os actores – Funções da família. In P. Ariès & G. Duby (Dir.), *História da vida privada: Vol. IV. Da Revolução à Grande Guerra* (pp. 105-121). Porto: Afrontamento.
- Revel, J. (1990). Configurações da privatização – As práticas da civilidade. In P. Ariès & G. Duby (Dir.), *História da vida privada: Vol. III. Do Renascimento ao Século das Luzes* (pp. 169-211). Porto: Afrontamento.
- Rouche, M. (1989). Alta Idade Média Ocidental – O corpo e o coração. In P. Ariès & G. Duby (Dir.), *História da vida privada: Vol. I: Do Império Romano ao ano mil* (pp. 437-467). Porto: Afrontamento.
- Seymour, W. (1998). *Remaking the body: Rehabilitation and change*. London: Routledge.
- Shilling, C. (1993). *The body and social theory*. London: Sage.
- Stone, S. (1995). The myth of body perfection. *Disability & Society*, 10(4), 413-424.
- Tucherman, I. (1999). *Breve história do corpo e de seus monstros*. Lisboa: Vega.
- Turner, B. (1991). Recent developments in the theory of the body. In M. Featherstone, M. Hepworth, & B. Turner (Eds.), *The body: Social process and cultural theory* (pp. 1-36). London: Sage.
- Vigarelli, G. (1988). *O limpo e o sujo: A higiene do corpo desde a Idade Média*. Lisboa: Fragmentos.
- Yardley, L. (1997). Essay review: Reconstructing the body concept. *British Journal of Psychology*, 88, 709-713.