

entre textos

entre textos

04 GOVERNO E SALVAÇÃO DO CORPO: A LENTA
INFLEXÃO DO DISCURSO DA SALVAÇÃO
José Vlegas Brás

Fevereiro de 2010

UNIVERSIDADE LUSÓFONA
| Instituto de Ciências da Educação



José Viegas Brás
ULHT
Ceief

GOVERNO E SALVAÇÃO DO CORPO: A LENTA INFLEXÃO DO DISCURSO DA SALVAÇÃO

Resumo

Neste artigo, pretende-se analisar a forma como o aparecimento do Estado moderno veio colocar o problema do capital-vida, conduzindo à magna questão da salvação do corpo como uma das suas preocupações e uma das suas metas. Interessa-nos sobretudo saber como se deu início à operação de salvação do corpo, partindo do pressuposto que a formação do Estado e do governo visam, em última análise, conservar todos os membros da sociedade. A compreensão deste problema passa pela ideia da governamentalidade, conceito que expressa o trajecto intelectual de Foucault e que contém, por sua vez, o conceito de biopoder que toma forma com a ideia de biopolítica da população e com a anatomia política do corpo. Ao contrário da cura das almas o cuidar do corpo insere-se num certo uso terapêutico que exige novas competências. Procura-se fugir da doença porque agora valoriza-se não o sofrimento mas o bem-estar (salvação do corpo). A saúde passa a ser a chave de acesso aos prazeres e não o desejo de penitência que sacralizava o sofrimento. A nova relação saúde-doença, veio colocar a necessidade de salvar o corpo, uma vez que a antiga retórica religiosa da redenção é agora substituída por um discurso laico se bem que o auto-controlo e a reflexividade, enquanto espaços de gestão da liberdade individual, façam também parte integrante do governo de salvação. A sociedade salva-se na medida em que souber salvar o corpo.

Palavras-chave: corpo; biopoder; biopolítica.

Abstract

This article aims to analyze how the emergence of the modern state has placed the problem of capital-life, leading to the great question of salvation of the body as one of your concerns and one of its goals. We are interested in particular how it started the rescue operation of the body, assuming that the training of state and government aimed, ultimately, keep all members of society. Understanding this problem is the idea of governmentality, a concept that expresses the intellectual journey of Foucault and contains, in turn, the concept of biopower that took shape with the idea of biopolitics of the population and the political anatomy of the body. Unlike the cure of souls taking care of the body part of a certain therapeutic use that requires new skills. Seeks to escape the disease because now is valued not suffering but the well-being (salvation of the body). Health becomes the access key to the pleasures and not the desire of penance sacralized suffering. The new relationship between health and disease has placed the need to save the body, since the old religious rhetoric of redemption is now replaced by a secular discourse although the self-control and reflexivity, as space management of individual freedom, make also part of the government of salvation. The society is saved as you know to save the body.

Key words: body; biopower; biopolitics.

Introdução

A constituição do Estado operou, como se sabe, uma grande revolução. Nas sociedades primitivas, que recusam a existência de um poder dotado de autonomia e separado delas, o homem apenas trabalha para viver. Quando a acumulação de bens ultrapassa as necessidades do dia-a-dia, quando o económico adquire autonomia e a desigualdade se instala na apropriação das riquezas surge a necessidade de dominar nova situação. O Estado governa segundo regras racionais, não segue nenhum modelo cosmológico ou transcendente, procura antes encontrar os princípios da sua racionalidade na realidade específica do Estado.

A arte de governar, no final do século XVI e início do século XVII, organiza-se em torno de uma razão de Estado. A secularização veio retirar a hegemonia do direito divino e o distanciamento relativamente ao poder regulador da hierarquia religiosa contribuiu para a autonomia da sociedade civil. Cria-se, assim, uma antinomia entre a concepção teocêntrica do poder e a concepção política do poder.

Foi longo o período temporal em que se sobrevalorizou exclusivamente a pedagogia divina e o homem, como ser vivo, não fez parte das estratégias políticas. As doenças da alma, as doenças espirituais, foram consideradas mais graves do que as do corpo. Estas, mesmo conduzindo à morte, foram desvalorizadas porque como a vida não era qualificada não havia necessidade de salvação. As doenças da alma impediam o homem de obter a salvação, o acesso a uma vida mais nobre. Esta dicotomia impossibilitava a coexistência e a compatibilidade na economia dos dois tipos de salvação. A salvação da alma absorvia todas as preocupações não deixando espaço de existência para que o sentimento de salvação do corpo se instalasse e desenvolvesse. Neste sentido, a economia dos vivos não tinha qualquer interesse.

Contudo, a ideia da posse do Estado pelo território coloca como ambição o crescer geograficamente, e o indivíduo vale apenas como meio para obter os fins pretendidos. A ideia do património vivo, do valor vivo, coloca a necessidade de novas políticas. Importa, não só, ter volume populacional para ocupar convenientemente o espaço, como ter condições de o explorar. Importa também salvaguardar a segurança, o capital humano, para que não se degrade. Assim, progressivamente, começou a valorizar-se a vida- mesmo efémera e precária – e essa valorização traduz, efectivamente, uma nova relação com aquilo que é biológico. Como nos refere

Lepargneur (1987), a valorização da vida biológica e do bem-estar estão relacionados quer com o enfraquecimento das referências religiosas - que dominaram a Antiguidade e Idade Média – quer com os progressos das ciências e artes envolvendo a Medicina. Esta ciência surge como um saber-poder capaz de combater a doença de modo a colocar o corpo em condições de participar na vida social. Outros cuidados com o corpo, tais como a prática das actividades físicas, regime alimentar, etc., visam igualmente disciplinar o corpo de modo a assegurar a saúde. Crespo (1990) sustenta que a educação física emergiu como uma necessidade de complementar a reclamada civilização dos costumes, uma vez que as deficientes condições de higiene pública e privada bem como os desregrados comportamentos dificultavam a regeneração dos povos. Igualmente, Manuela Hasse (1993) ao referir-se à degeneração do nosso país – ideia recorrente durante o séc. XIX e na entrada do séc. XX - enfoca a premência da introdução de um modelo de comportamento favorável à construção de um corpo novo, saudável e forte. No contexto de miséria, degradação e doença que se vivia “as crianças, os jovens e as mulheres tornavam-se objecto particular de precauções, até aí desconhecidas, no sentido de salvaguardar um valioso capital humano, social e biológico e favorecer as condições mais apropriadas à saúde, à continuidade” (Hasse, 1993: 621-622).

A salvação, que visa impedir a pessoa de degradar-se ou perder-se, tem regras que não toleram a transgressão e a desobediência sendo, por isso, um problema de governo. O bom governo conduz ao caminho certo. O mau governo (ou o desgoverno) conduz à perdição.

1. A medicina das almas – o sofrimento como remédio

Num cenário em que a relação do homem consigo próprio não está orientada no sentido da luta contra o poder dissolvente da morte, não se podemos falar de uma economia da vida, de saúde e bem-estar, pois como disse Schopenhauer (1913:43), “sob o ponto de vista físico o andar não é mais do que uma queda sempre evitada, da mesma maneira a vida do corpo é a morte sempre, uma morte adiada.” Se bem que a existência terrena tenha um carácter provisório, podemos fazer com que ela seja encurtada ou dilatada, retardar ou acelerar o processo de adiamento. Todavia, o que se verificava era que o trabalho da morte dominava por completo o da defesa da vida. A irreversibilidade da morte biológica gerava pouca preocupação porque o interesse estava

focado exclusivamente no pós-morte. A vida terrena mais não era do que um momento de transição, uma mera passagem não valorizada, o que fazia com que ela não fosse gerida no sentido de protelar o poder da morte. A marcha da civilização surge assim como uma luta entre *Eros* e *Thanatos*, entre o instinto de vida e o instinto de morte, de modo a resolver este antagonismo a favor da sociedade

Quando a verdadeira vida é uma pós-morte e quando se coloca como condição de acesso a essa vida a condenação do corpo nesta vida, deixa de existir salvação possível para o corpo.

O problema da salvação do corpo só é assunto de governo quando se chegar à ideia de capital-vida como fonte de preocupação. O interesse em preservar esta forma particular de capital é que vai criar a necessidade de desencadear mecanismos protectores. A salvação do corpo requisita a atenção para a defesa da vida, para a não dicotomia entre a vida eterna e a vida temporal.

1.1. A posse da terra – mandar matar ou deixar viver

Para além do quadro preto em que a vida decorria, ela não era longa. A estrutura social dos reinos assentava numa forte hierarquia, ficando no topo o rei, mais ou menos deificado, descendo-se progressivamente na escala de influência até chegar à cauda, onde estavam os escravos, os condenados, vítimas das guerras e da sua origem social modesta.

Sem autonomia, o homem era executado pela situação em que vivia, como se fosse um condenado à espera do cumprimento da sentença. O cerco ainda se colocava de forma mais apertada quando o lugar de soberano, o poder régio, era considerado como tendo sido outorgado por Deus. O Estado era uma criação divina e os seus líderes os representantes de Deus na terra. O poder sobre a vida de outrem depende de um só homem e, sendo entendida como uma vontade de Deus, a situação é ainda mais grave. Preso nesta engrenagem teológica, neste mecanismo de poder, o problema da salvação dos corpos não se colocava.

A onda destruidora era aterradora. Cada um tentava sobreviver a partir do seu posto social à tirania dos soberanos, à fúria das guerras e crueldade para com os vencidos, aos ataques das doenças e à vivência com a própria doença.

De acordo com Foucault (2001:635-637), o problema das diferentes formas de governo, não somente na sua forma mais política, o governo do Estado, surge no século

XVI em relação a diferentes questões e integrando diversas linhas de questionamento. Afigura-se-nos significativo considerar que a salvação do corpo se encontra na encruzilhada dos diferentes problemas da governação. Todos eles se situam na convergência de dois processos que importa considerar:

- O movimento de fecho/concentração estatal, saído na sequência da superação da estrutura feudal, que aglutinava uma pulverização de feudos e parte para a formação dos grandes estados territoriais;

- O movimento de abertura/fragmentação despoletado pela dissidência religiosa, encontrando-se na reforma e na contra-reforma a trave mestra, o que introduziu um novo questionar sobre o modo de alcançar a salvação, ou seja, questiona as novas maneiras de ser guiado espiritualmente para obter a salvação.

O choque entre estes dois movimentos, particularmente no século XVI, vem colocar o magno problema de como ser governado para se obter a salvação do corpo. A quem compete e a quem se deve entregar a condução do nosso “destino”? A um ser supremo, ao Estado, ou a nós próprios? Na totalidade ou em parte? Como compatibilizar uma e outra coisa?

Veja-se a questão nevrálgica da posse do território, da preocupação constante com o crescer territorialmente. Nesta mesma altura François Rabelais (1495-1550), médico e sacerdote franciscano, coloca em cena na obra *Gargântua*, editado em 1535, três tipos de soberania. Rabelais (1987:182) diz que Picrole é o tipo de rei mau porque é extremamente ambicioso, muito agressivo, bélico, desejando a qualquer preço ganhar território. Grandgousier é o soberano beberão que, pelo contrário, tudo faz para obter a paz e considera que a boa governação não é prejudicar o irmão cristão (segundo a imitação dos Hércules, Césares...), mas antes seguir o Evangelho, o qual manda “guardar, salvar, reger e administrar cada um o seu país e terras. Por outro lado, Gargântua, filho de Grandgousier, igualmente partidário da paz e da reconciliação, considera que o reino bem governado tem que refrear a cobiça e a avareza dos seus administradores. Uma nova preocupação emerge...

1.2. O fazer viver – a salvação da população

Frederico da Prússia (2000:31) defende que cabe ao príncipe pensar no bem comum, administrar a justiça, defender e proteger o seu Estado. Sublinhe-se o facto que agora se assinala. É que a vida não pode ser delapidada no acto da governação. E

acerca da força de um Estado não consiste apenas na extensão de um país, na posse de uma vasta solidão ou de um imenso deserto, mas na riqueza dos habitantes e no número destes. “O interesse de um príncipe está, então, em povoar um país, em o tornar florescente, e não em devastá-lo e destruí-lo” (2000:31).

O ponto de viragem está aqui – a força do Estado está na riqueza dos habitantes (qualidade e quantidade); não se pode sacrificar a saúde e a responsabilidade dos príncipes é a de proteger a população. Este conjunto de preocupações remete para o problema da salvação do corpo? Como se deve governar de modo a apresentar uma saída para este problema?

A emergência da problemática da população vai introduzir uma viragem na arte de governar. Uma das questões que agora se colocam é a de zelar pela sua saúde. Prolongar a vida, dar longevidade. Um conjunto de técnicas inteiramente novas vão aparecer no sentido do governo atingir os fins pretendidos.

A constituição de um saber de governo está entrelaçado com a constituição de um saber sobre os processos de tratamento da população. Gerir a população implica não a deixar degradar e saber tirar partido das suas forças. O governo tem que preservar a propriedade e não, como era usual no poder despótico, usurpar, tirar a vida, quando bem quiser. Como governar a diversidade de problemas que se colocam? Que aproveitamento fazer desta fonte energética? Deverá ficar ao critério de cada um? Será este procedimento suficiente para daí resultar um benefício comum?

2 . O caminho dos discursos da salvação do corpo

2.1 –A salvação do corpo pelo governo civil

O célebre Espinosa (1632-1677) chama a atenção para outro aspecto a ter em conta na governação. Ser conduzido pela razão é seguir directamente o bem e evitar o mal. Na sua opinião, a razão ensina-nos a procurar o que nos é útil e clama para a necessidade de nos unirmos. É em virtude do supremo direito da natureza que cada um julga o que é bom e o que é mau; a utilidade está presa às necessidades da natureza. Neste estado não existe bem nem mal, não existe pecado. Só no estado civil é que se distingue pelo consenso comum:

“ Os homens não podem desejar nada mais vantajoso para conservar a seu ser do que estarem todos de tal maneira de acordo em tudo, que as Almas e os Corpos de todos formem como que uma só Alma e um só Corpo e que todos, em conjunto, na medida das suas possibilidades, se esforcem por conservar o seu ser; e que todos em conjunto procurem a utilidade comum de todos. Daqui se segue que os homens, que se governam pela razão, isto é, os homens que procuram o que lhes é útil sob a direcção da razão, não desejam nada para si que não desejem para os outros homens, e, por conseguinte, eles são justos, fiéis e honestos” (Espinosa, 1965:30).

Ora, algo de importante começa a emergir. O abandono do medo como estratégia de governo e a transição para se ser conduzido pelos preceitos da razão, a necessidade de cuidar do corpo, a renúncia aos impulsos, a procura da utilidade comum, não pode deixar de emitir um novo olhar sobre a maneira como devem ser governados os corpos. O corpo já não pode ser deixado ao abandono, pois também se presta à utilidade comum e, por isso, precisa também de ser conduzido segundo as conveniências em vigor.

John Locke (1632-1704) é, neste âmbito de análise, uma referência chave porque consegue estabelecer a transição para o governo civil sem contudo negar ou entrar em ruptura com a religião. Esta passagem é fundamental porque coloca a esfera profana a coabitar com a esfera religiosa, apresentando uma interpretação acerca do governo baseada no pacto social, no consentimento e confiança, sem contudo quebrar a coexistência pacífica com a perspectiva religiosa. A sua posição favoreceu a difusão do processo de secularização, o que veio retirar a hegemonia do direito divino. O distanciamento em relação à hierarquia religiosa começa a aumentar, perdendo esta o seu poder regulador e desvinculando-se cada vez mais a sociedade civil do poder religioso.

O governo integra o bem comum e também a possibilidade de cada um melhor se conservar a si mesmo. Locke vai mais longe dizendo que todos os membros da sociedade devem ser conservados. E mais, o interesse do governante não pode ser distinto do bem da comunidade, pois tal seria considerado uma usurpação.

Com Rousseau (1712-1778), uma nova focalização é introduzida – o culto da singularidade. Rousseau (1971:46), no seu discurso sobre as desigualdades entre os homens publicado por volta de 1754, denuncia o grave problema do definhamento em que se encontra o homem. Refere que a causa das enfermidades está nos estilos de vida, colocando estes na dependência da maneira como cada um se conduz. O grande problema está na extrema desigualdade na maneira de viver – uns têm excesso de

ociosidade, outros excesso de trabalho; uns têm facilidade em satisfazer os apetites comendo desalmadamente, outros, má alimentação por escassez de meios.

Questionando-se sobre qual o fim da associação política, Rousseau diz ser a conservação e a prosperidade dos seus membros. E de seguida ao perguntar sobre qual é o sinal mais seguro de que eles se conservam e prosperam, responde que é o seu número e a sua população. Segundo ele, o homem é naturalmente bom. Parte do pressuposto de um estado da natureza anterior à sociedade onde os homens vivem em liberdade. No entanto, encontra-se num estado de corrupção devido à sociedade. Esta teria desencadeado a decadência. O mal surgiu com a civilização.

No entanto, para Rousseau o Estado é um mal necessário devido às desigualdades. Ergueu-se a sociedade política mediante um pacto social porque para conciliar a liberdade e autoridade é preciso um acordo (acusa aqui influência de Hobbes e Lock). A ideia do seu contrato social pretende inverter o estado social considerando que, face a uma necessidade de regular o funcionamento da sociedade, cada um faz voto de confiança na comunidade, tendo por troca a garantia do seu bem e também da sua pessoa.

O posicionamento de Rousseau influenciou Kant que, por sua vez, fundou a cultura da razão. Na sua obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, publicada em 1785, Kant considera que o homem, ao contrário das leis da natureza, move-se nas leis da liberdade que implica uma teoria dos costumes. A vontade do homem, que mais não é do que a razão prática, surge como uma nova administração dos interesses. Não é a inclinação nem o medo a servirem de guia para as acções. O conceito de dever, que aglutina em si a boa vontade, surge agora como “peça” de um novo governo. Ora os deveres são relativos ao próprio e aos outros. O que determinou o dever, não pode, de forma alguma, ser detido por qualquer tipo de interesse particular. O que se exprime pelo verbo “dever” são imperativos. Queremos sublinhar um tipo particular de imperativo que Kant estabelece e que denominou de pragmáticos, querendo significar com isto aqueles que se referem ao bem-estar. Tal implica uma inversão nas condutas.

Tal como a natureza tem as suas leis, a liberdade também tem as suas – a ética. Daí a necessidade que ele vê na teoria dos costumes, estabelecendo a vontade do homem, o que deve acontecer (as leis). A boa vontade é condição indispensável para a felicidade, que mais não é do que a conservação e bem-estar. No entanto, a razão é a governante da nossa vontade na medida em que sobre ela exerce influência. O destino

da razão é produzir vontade e para desenvolver o conceito de boa vontade surge o conceito de dever. Neste sentido o dever contém em si o de boa vontade.

Na linha dos deveres surgem os deveres para consigo mesmo e para com os outros. Agir contra si, tal é o caso do suicídio, ou deixar-se degradar, desleixar-se, ou até mesmo entregar-se à ociosidade, não é moralmente legítimo porque consiste num desrespeito pela vida. Como poderia um ser racional aceitar que este tipo de comportamento se tornasse lei universal? Tal atitude não está relacionada com a conservação e o bem-estar, nunca se poderia converter numa máxima que aspirasse a tornar-se universal. Isto seria uma grande contradição colocando em causa aquilo que todos têm que procurar fazer – desenvolver as suas faculdades.

E o que vale para si vale também para com os outros. O dever meritório é contribuir também para a felicidade dos outros. É este o imperativo categórico de que nos fala Kant é “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (Kant, 2001:69). Violar o direito dos outros não é agir em conformidade com a ideia de humanidade, é entrar em discordância com a ideia de humanidade e com os procedimentos a seu respeito.

2.2 . A salvação do corpo pelo governo de si

2.2.1. A individualidade como exercício da liberdade

A ideia de bem-estar, assinalada por Kant, e que representa o remédio da infelicidade, pode ser visto de duas maneiras:

- Na perspectiva de bem-estar colectivo defendido por Bentham (1748-1832). Para este autor a felicidade da maioria constitui a norma pela qual deve julgar-se a vida de um Estado. A humanidade flutua entre o prazer e a dor e a felicidade consiste no predomínio do prazer e na ausência do sofrimento. O princípio da utilidade serve de critério para julgar as acções do homem, cujo objectivo é averiguar o seu bem-estar. Nesta linha de raciocínio a educação, a saúde pública...têm tanto mais valor quanto maior felicidade proporcionar ao maior número de pessoas.

- Na perspectiva da felicidade com características mais de índole individual. Figura nesta corrente de pensamento Stuart Mill (1806-1873) que declara opor-se à ideia de conquista do bem-estar de forma egoísta. Dá ênfase ao carácter social da

moralidade, considerando a justiça e o altruísmo como seu princípio fundante. Neste sentido vai de encontro a Kant, pois recomenda a cada indivíduo que os seus actos conduzam ao bem-estar geral. O fim do governo consiste na felicidade colectiva. No entanto considera que a liberdade tem que servir de tempero, quer dizer, deve ser utilizada sem entraves. Isto porque receia que o poder legislativo do Estado possa desencadear a tirania do colectivismo, modelando as pessoas segundo o mesmo padrão, fazendo cada um igual ao outro.

Stuart Mill coloca o desenvolvimento da individualidade. Não é a uniformidade que se deve procurar, não é reprimir e esmagar a individualidade, é antes promover a natureza de cada um, aquilo que cada um tem de diferente. Qualquer tentativa de esmagar a individualidade é considerada uma forma de despotismo, mesmo que consista em cumprir a vontade de Deus. Neste sentido, o puritanismo é igualmente considerado uma ingerência na liberdade, pois onde quer que eles tenham exercido influência, tentaram acabar com todos os divertimentos públicos, onde se podem incluir os jogos e as danças. A natureza humana:

não é uma máquina que se construa segundo um modelo e se ponha a fazer exactamente o trabalho que se lhe destina, mas sim uma árvore que precisa de crescer e desenvolver-se em todas as suas partes, conforme a tendência das suas forças interiores que a tornam um ser animado (Stuart Mill:1973:156).

E insiste na ideia de que “Cada um é o guarda próprio da sua saúde, quer física, quer mental e espiritual” (Stuart Mill:1973:156). A sociedade deve dar protecção aos que são incapazes de se dirigirem, mas, simultaneamente, deve preparar cada um segundo os preceitos da conduta racional. O poder do homem para dominar a sua vida é dado pela educação. Esta apresenta-se como a grande possibilidade de ensinar cada um a buscar em si próprio, no espírito e no coração, a norma da conduta racional necessária à sua governação.

2.2.2. O treino sobre si

Os estóicos foram os primeiros a pensar o sujeito, tornando cada um responsável de si próprio. Esta implicação moral sobre o que dele depende acciona um trabalho do indivíduo sobre si próprio, fazendo dele uma procura interior permanente. O retorno do estoicismo no século XVI coloca a questão de viver em harmonia com a natureza, do

governo de si mesmo, na lógica de reintegrar o homem no seio do universo, a sua verdadeira pátria.

O governo do universo é um sistema onde cada um toma o seu lugar em harmonia com o todo. A matéria é animada por um princípio denominado por alma ou razão. A alma do mundo surgirá sob a forma de destino, ainda que não fatalista. Viver em harmonia com a natureza implica compreender a ordem universal e estabelecer com ela uma relação de conformidade. O estóico tem que saber dominar as suas paixões, partindo do pressuposto que tudo corre conforme a ordem universal. O que acontece não depende do homem, a não ser a sua própria opinião.

O homem tem que procurar deixar de ser joguete das suas paixões. Só a sabedoria permite combater o domínio que a irracionalidade pode ter sobre a pessoa. Se cada um reage de maneira diferente aos acontecimentos, a responsabilidade está no eu que age.

Platão e Aristóteles tinham proclamado o carácter essencial do Estado como instituição necessária e indispensável ao bem-estar dos cidadãos. Com a filosofia política liberal dos séculos XVII e XVIII nasce o burguês interessado na sua auto-conservação, volta-se para si (afirmação do individualismo) e concentra toda a atenção que anteriormente o Estado absorvia. Considera-se o Estado desnecessário a uma vida feliz. Este culto da singularidade inicia-se com Rousseau.

2. 3. A vigilância permanente – A sociedade do olhar

Os livros de civilidade publicados desde o século XVI e referidos por Alcide Bonneau (1978) evidenciam um novo tipo de preocupação – os preceitos de conduta. A *Civilidade Pueril* de Erasmo, publicada em 1530, é a primeira deste novo lote de publicações, tendo sido sujeita a inúmeras traduções e metamorfoses sem referência ao autor original. Antes de Erasmo já existiam publicações sobre o decoro das maneiras de bom-tom mas de forma dispersa. Ele foi o primeiro a dar um tratamento original a esta temática, fazendo dela um objecto de estudo à parte.

A civilidade erasmiana, ao contrário do que era apanágio da época, visa, através da educação, modificar o homem, dando-lhe um novo saber. A nobreza passa por esta exercitação. A aprendizagem das boas maneiras é um imperativo que se coloca. A civilidade não se vê apenas no saber falar; é reconhecida também no saber cuidar de si. As artes da linguagem passam a ser extensivas ao bom trato do corpo, integrando aqui

os cuidados com a aparência, postura, gestos, caminhar, higiene... As publicações sobre a civilidade estabelecem o laço entre o visível e o invisível, o exterior e o interior, o individual e o social, despertando, como nos diz Erasmo o “companheiro e vigilante dos bons costumes – o pudor” (Erasmus, 1973:23).

Um domínio de si que passa por um saber, uma ética e uma estética. A civilidade introduz a sociedade do olhar, da contenção. É através do dispositivo do olhar, da observação de uns sobre os outros, e também de um outro dispositivo associado a ele – o da modificação da percepção do sentimento de higiene, que se pretende atingir um autoconstrangimento, mais a vergonha do que o medo. É através do olhar que se exerce a vigilância, mas a novidade deste novo olhar está na construção de si próprio. E ele será tanto mais eficaz quanto maior for o sentimento profundo que acompanhar cada um onde quer que esteja.

A relação entre o interior e o exterior, entre o visível e o invisível foi uma preocupação da fisiognomonia. Segundo Jean-Jacques Courtine e Claudine Haroche (1995:37) a sua origem é bastante antiga, consubstanciando uma linha naturalista próxima de preocupações médicas e uma corrente astrológica mais voltada para a adivinhação. A maneira como o corpo é observado, a aparência, é considerada na base desta relação. O dito aspecto físico do corpo não é, pois, desligado das qualidades morais da alma. Tal como a semiologia médica procura, através de sinais, descobrir uma patologia, sinais clínicos da doença, a fisiognomonia procura estabelecer a relação entre os sinais exteriores do corpo e o que é profundo e oculto (a qualidade psíquica) que é próprio da linguagem da alma. O que o corpo exterioriza, a aparência, a postura, os gestos, as posições do corpo baseiam-se numa correspondência com as qualidades da alma. O objectivo do fisiognomonista é descobrir o homem interior (psicológico). O seu olhar é um misto de preocupações médicas (decifrar enigmas – fazer diagnósticos) e antropológicas (adivinhação). Esta concepção astrobiológica do corpo foi alterada, fruto de novas exigências racionais nas representações do corpo. A revolução científica do século XVII e o efeito da contra-reforma católica tiveram importância considerável. A Igreja não vai permitir certo tipo de explicações que eram dadas até então. Só a Deus é reconhecido o direito de predizer o futuro. No entanto, as causas naturais estavam isentas de censura. Quer dizer que a explicação, com a necessária prudência, centra-se mais em desvendar os segredos da natureza (observação natural) do que em apoiar-se em crenças tradicionais divinatórias.

Esta ideia de vigiar o corpo encontra-se bem explicitada por Vigarello (1988). Também aqui o olhar ordena um asseio. A ideia de vigilância vai despoletar e assegurar uma mudança na higiene do corpo. Conforme nos diz Vigarello (1988) já existe uma higiene corporal na Idade Média, mas refere-se exclusivamente às partes visíveis do corpo – rosto e mãos. Ser asseado é cuidar de uma zona muito limitada da pele e usar trajes decentes, pois é o que se oferece ao olhar. O banho que existe na Idade Média não tem em vista a limpeza. Os banhos públicos estão mais associados aos prazeres do que às práticas de higiene.

Para além disso, a luta contra a peste nos séculos XVI e XVII e o medo de que o ar e a água se pudessem infiltrar nas fissuras da pele, devido à abertura dos poros provocadas pelo efeito do calor, levou a que se ordenasse o encerramento das estufas e banhos, para evitar o contágio da população. O invólucro corporal, devido à sua porosidade, desperta medos que geram uma dinâmica de isolamento – vestuário com matéria não permeável de modo a que não deixe ver a pele e evite a penetração do ar.

A nova imagem corporal mobiliza novos cuidados, novos constrangimentos adequados ao polimento que a imagem impõe.

O corpo já não se quer passivo e envolto hermeticamente no vestuário. O corpo é trabalhado a partir das suas forças, não já a partir de manipulações externas como era trabalhado o código das aristocráticas aparências, mas a partir do interior. Para a burguesia ascendente, esta força existe em todos os corpos, não está presa a filiações de sangue. No entanto, no banho, como nos outros aspectos da vida social, as distinções não se apagam.

A higiene desloca-se do adorno, do artifício, para se aproximar da força corporal. Do manual de civilidade salta para o manual médico, mais saúde do que enfeite:

A higiene já não é o adjectivo que qualifica a saúde (*hygienus* significa em grego o que é são), mas o conjunto de dispositivos e dos saberes que favorecem a sua conservação. É uma disciplina particular no seio da medicina. Trata-se de um conjunto de conhecimentos e já não de um qualificativo físico (Vigarello, 1988:134).

A higiene que estava centrada fundamentalmente na estética e civilidade (século XVII) desloca-se para a funcionalidade. Dar força às funções é o novo combate a travar.

O papel do médico no final do século XVIII e durante o século XIX é muito político. A sua intervenção é marcante no ordenamento das cidades, nos locais públicos,

limpeza das ruas, salubridade nas habitações, instalações sanitárias, banhos públicos. Eles influenciam os comportamentos colectivos ordenando os espaços e ritmando os tempos. Este saber que se impôs e se legitimou pela ciência fez despoletar novas instituições. A arte de aperfeiçoar a espécie humana anuncia-se como um projecto tanto político como médico (Vigarello, 2001:131-132).

No percurso da higiene podemos assinalar a passagem da segunda roupa para a primeira roupa – a pele. Depois seguiu-se a luta contra o invisível, o micróbio que Pasteur conseguiu desocultar. A grande luta agora é da ordem do invisível e não só das aparências, uma exigência que tem que estar completamente interiorizada. Eliminar o micróbio exige uma nova intimidade do corpo que passa por uma certa privatização. Os cuidados do corpo vão pôr em marcha a necessidade de novas topologias. Este vai ser um longo percurso de modificação.

A higiene insere-se no processo civilizacional que desperta continuamente sensações corporais cada vez mais subtis, pondo em diálogo o íntimo e o social, criando e aumentando o espaço privado e com ele o autoconstrangimento. O cuidado sobrepõe-se ao descuido. Cuidar de si exige uma atitude de permanente preocupação e de investimento que se insere nos dispositivos regeneradores.

Nesta acepção, o cuidar do corpo passa a constituir uma dimensão ontológica, ao contrário de outrora em que predominava o descuido. Daqui resulta que só começou a existir cuidado do corpo a partir do momento em que se impôs como foco de preocupação e adquiriu um estatuto importante. Esta foi uma condição fundamental para se poder despoletar um processo de dedicação.

A cura é uma constituição, uma possibilidade do corpo *poder-ser em processo de construção* que depende da maneira como cada um faz de si fonte de preocupação e de ocupação permanentes. Corresponde a uma entrega de responsabilidade ao próprio pela constituição do seu ser. É um projectar em liberdade as suas possibilidades, o que implica envolvimento permanente sem espaço para a incúria e abandono. Este voltar-se sobre si próprio é uma força que faz nascer a corporeidade.

Ao contrário da cura das almas, referida anteriormente, o cuidar do corpo insere-se num certo uso terapêutico que exige novas competências. Procura-se fugir da doença porque agora valoriza-se não o sofrimento mas o bem-estar (salvação do corpo).

3. Governamentalidade e salvação do corpo

Temos, pois, como questão emergente desta problemática, o cuidar da população, da sua saúde, da sua educação. Ao surgir historicamente como um problema a resolver, vem associado a um outro – o problema do governo. Assim, verifica-se uma relação entre a segurança e o seu próprio governo.

Muitas mortes geram preocupação porque diminui o potencial do capital humano. A vida passa a ter um interesse especial porque dela depende a rentabilidade do sistema. Defender a vida é um problema que não pode continuar à margem do governo. Tomar medidas no sentido de dar segurança à população, assegurar saúde, hábitos e vícios, longevidade, zelar pelo bem-estar, não pode deixar de estar relacionado com o problema do governo. Trata-se de um deslocamento da esfera privada para a esfera pública. Existem múltiplas formas de governo e, entre elas, existe a que diz respeito ao governo enquanto instituição do Estado. Significa que o Estado chama a si e assume as responsabilidades de tratar convenientemente da vida das pessoas. O que era do foro estritamente pessoal passa a ser assunto de Estado. Verifica-se uma governamentalização do Estado, um aproveitamento das racionalidades no sentido de potencializar as forças de uma população e dos seus indivíduos.

Por *governamentalidade*, Foucault pretende fundamentalmente assinalar três coisas:

- Refere-se a todo o conjunto de instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas, que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança;

- A tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros – soberania, disciplina, etc. – e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes;

- O resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado (Foucault, 1996:291-292).

Surge daqui uma ideia diferente do tradicional bem comum. Esclareçamos esta questão. Rompe-se com a tradicional dicotomia público-privado. O interesse individual deixa de estar em oposição com o interesse geral. Por outro lado, o interesse geral, ao

invés de reprimir e afogar a existência individual, fomenta e vive da sua autonomia. A pluralidade de fins específicos complementam-se.

O direito à segurança, ao bem-estar, foi substituído pela conquista. A passividade e a gratuidade, que eram asseguradas pelo direito, são reforçadas pela busca individual. Quer dizer que a salvação do corpo não pode ser realizada exclusivamente pelo Estado; cada um tem que a procurar autonomamente, no espaço da sua liberdade. O Estado não é o actor exclusivo na salvação. A auto-protecção é um pressuposto que não pode ser negligenciado. O viver em segurança, sem mergulhar na corrupção e degradação, não fica dependente de condições externas e da passividade.

Nas sociedades liberais, a autonomia é condição indispensável para o exercício do poder político. O que está em causa não é o exercício da repressão mas a criação de cidadãos. A pertença do indivíduo à sociedade está historicamente ligada ao conceito de cidadania. A auto-identidade não se constrói em regime de *apartheid* entre o indivíduo e a sociedade, pelo contrário, resulta de um processo de integração e pertença.

As práticas de cidadania associadas ao Estado liberal nascido no século XVII e XVIII são baseados na sociedade disciplinar. Contudo, convém esclarecer que disciplina, segundo nos refere Foucault na obra *Vigiar e Punir*, não se confunde com relações de escravidão (relação de apropriação dos corpos), de domesticidade (relação de dominação constante, global, estabelecida sob vontade singular do patrão), de vassalagem (relação de submissão, altamente codificada, que se realiza não tanto sobre as operações do corpo e mais sobre os produtos de trabalho e as marcas rituais de obediência) ou ainda relações de ascetismo de tipo monástico (cuja função é realizar renúncias mais do que aumentos de utilidade). Para Foucault (1987:127):

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar a sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil e inversamente (Foucault, 1987:127).

Diz-nos Nicolas Rose (1997:26) que o liberalismo abandonou a fantasia megalomaniaca, obsessiva e totalmente administrada. A mudança está na produção de cidadão livres, o que coloca a necessidade de criar condições subjectivas, formas de autodomínio e autocontrolo. A governamentalidade, segundo Ramos do Ó (2003:57). “refere-se fundamentalmente às deliberações, estratégias, tácticas, dispositivos de

cálculo e de supervisão empregues pelas autoridades – sejam elas quais forem e situem-se onde se situarem – no sentido de governar sempre sem governar directamente”.

É pressuposto o indivíduo, no pleno uso da sua liberdade, comprometer-se com a comunidade, caso contrário a coesão fica destroçada. Isto quer dizer que o cidadão não é só governado mas também governante, não é um ser passivo mas activo, não obedece só por medo das sanções mas por livre consentimento, não é só habitar um mesmo território mas também comprometer-se com a comunidade.

O que garante a passagem de um a outro estado é a disciplina. A disciplina é um novo mecanismo de poder. Não é mais o poder substractivo/repressivo, mas um poder que visa criar forças. Não é a repressão brutal nem os castigos espectaculares do poder negativo e usurpador de outrora, mas um poder positivo que se exerce sobre a vida, valorizando-a e organizando-a.

Novos saberes (medicina, psicologia, pedagogia) vão prescrever normas de comportamento. A disciplina afasta-se do julgamento jurídico fundado na lei. A disciplina multiplica os procedimentos de exames e de controlo, tendo por referência a norma. O julgamento disciplinar não se faz na base da lei, mas na norma que é ditada em nome da ciência. Michel Foucault no Curso do Collège de France, de 14 de Janeiro de 1976, sobre esta questão, sustenta que as disciplinas têm o seu próprio discurso:

as disciplinas são portadoras de um discurso que não pode ser o do direito; o discurso da disciplina é alheio ao da lei e da regra enquanto efeito da vontade soberana. As disciplinas veicularão um discurso que será o da regra, não da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra “natural”, quer dizer, da norma; definirão um código que não será o da lei mas o da normalização; referir-se-ão a um horizonte teórico que não pode ser de maneira alguma o edifício do direito mas o domínio das ciências humanas; a sua jurisprudência será a de um saber clínico (Foucault,1996:189)

Também Canguilhem (1996 :177), ao reflectir sobre o conceito de norma, diz-nos que “Quand on sait que *norma* est le mot latin qui traduit équerre et que *normalis* signifie perpendiculaire, on sait à peu près tout ce qu’il faut savoir sur le domaine d’origine du sens des termes norme et normal, importés dans une grand variété d’autres domaines”. Este conceito tem um uso polémico, soa negativamente a ideia geométrica que daí se retira e acresce o carácter depreciativo da imposição exterior. Acontece que, com a emergência dos novos saberes, a norma deixa de ser entendida como esquadro, mas como média. A vida na modernidade vai ser regulada por ordens normativas que são ditadas por novas relações de saber-poder. O que se pede agora é mais em nome da

ciência do que em nome do direito, é na base do conhecimento científico que se solicita a compatibilização dos comportamentos. São as ciências que surgem a prescrever aos indivíduos os comportamentos recomendáveis, tidos por correctos.

A disciplina, como sustenta Foucault (1987) é o poder da norma que possibilita a passagem da disciplina-bloqueio para a disciplina-mecanismo, alterando a ideia negativa para uma positiva.

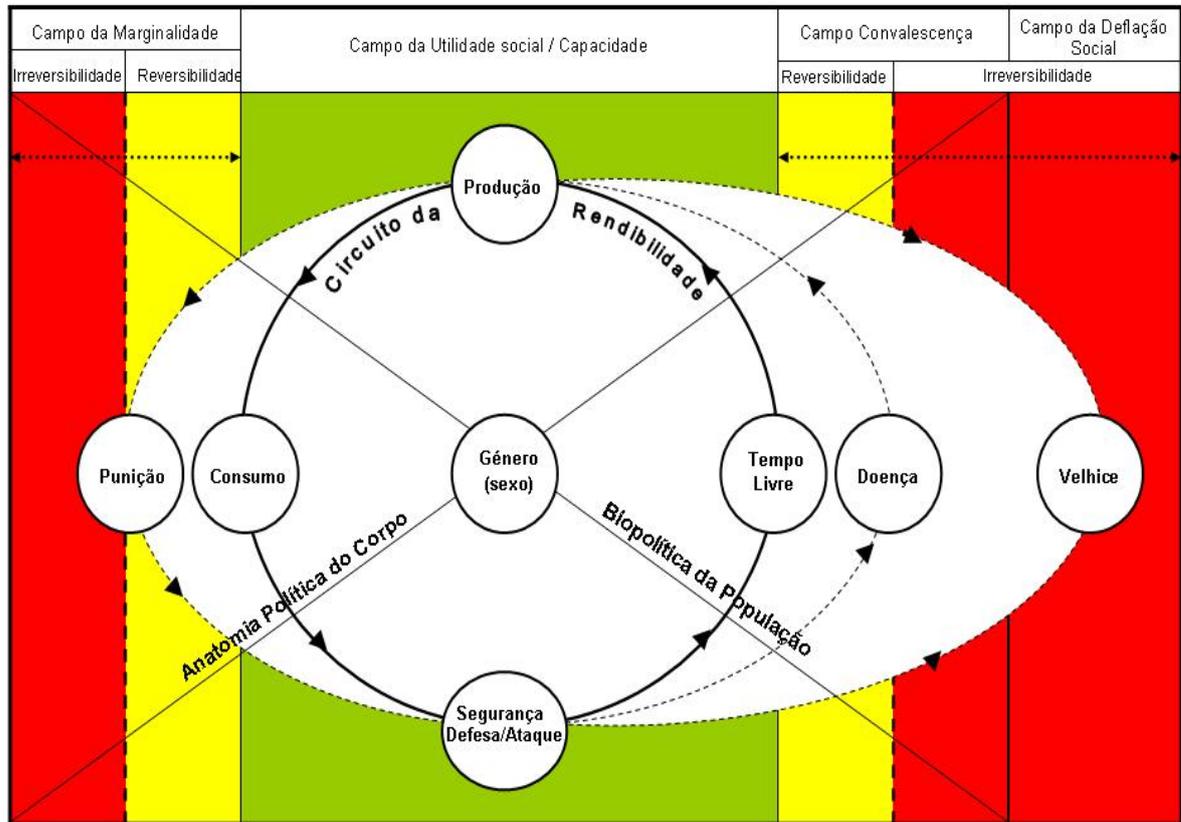
A institucionalização da normalização obedece a um programa de racionalização e torna-se uma linguagem de ataque aos problemas de forma eficaz. Se não existir um entendimento comum, melhor dizendo, uma medida comum, não se pode combater uma verdadeira medicina social.

Constituir uma população saudável implica saber quais os factores de risco que a podem afectar e como eles se devem evitar. Esta ideia de segurança afecta a própria natureza do Estado, que jamais se pode substituir à responsabilidade de cada um, por muito que queira garantir a segurança da população. Se cada pessoa pode ser um factor de risco, é curial que se tenha uma auto-referência a fim de evitar esse mesmo risco. O normativo tem que integrar o Estado e o indivíduo, ambos têm que estar articulados.

A consciencialização do corpo como um elemento determinante para o bem-estar da sociedade, torna-se um factor a considerar na sociedade bem-ordenada e, conseqüentemente, um alvo político. A sociedade salva-se na medida em que souber salvar o corpo.

Nesta perspectiva, a salvação está relacionada com os procedimentos relativos à conquista da longevidade, aos ensinamentos relativos à obtenção de uma melhor qualidade e bem-estar na vida terrena, o que não tem que ser entendido, como outrora, em oposição com o cumprimento dos preceitos que dão acesso ao sonho da imortalidade. A redenção, enquanto postulado religioso, é agora substituída por uma munividência laica, contudo, a exercitação individual continua a ser requisitada. O auto-controlo e a reflexividade, enquanto espaços de gestão da liberdade individual, fazem também parte integrante do governo de salvação. Foucault, através da metáfora do governo do navio, exprime bem a ideia da necessidade desta imbricação. Governar um navio inclui a ocupação dos marinheiros, da nau, da carga, mas é também prestar atenção aos ventos, aos recifes, às tempestades, às intempéries. Todos estes relacionamentos caracterizam o governo de um navio. Para que a nau não se afunde é necessário uma ampla participação.

4 - O corpo no espaço social do poder e do saber



Existir é ocupar uma posição no espaço social numa dada sociedade, historicamente situada e datada, pois não é possível existir no vazio. Fernandes (1999:89) refere-nos que a vida humana, toda ela, se desenrola no quadro de coordenadas espácio-temporais. Por *espaço social* devemos entender o campo das inter-relações sociais. Todo o sistema de relações se inscreve num espaço em que se associam o lugar, o social e o cultural. Acontece que a ocupação do espaço não é feita de forma proporcional, fazendo dele um todo homogéneo. A repartição dos corpos no espaço está relacionada com a maneira como os homens se agrupam e dispersam no tecido social, fazendo gravitar zonas com diferenças de densidade. O espaço social é entendido como um campo de forças na medida em que as pessoas se definem pelas suas posições. É percebido e representado em função do imaginário de cada época e nesta medida constitui um sistema de significação. A relação que estabelecemos com os outros é

sempre mediatizada por representações. Vivemos num espaço de relações, construídas na base de posicionamentos e da avaliação que as pessoas fazem.

Dado que o espaço não é uniforme, e sendo essencialmente relacional, as posições definem-se umas em relação às outras por relações de distância (proximidade/afastamento) e por relações de ordem (acima/abaixo). Em função do posicionamento de cada um geram-se fenómenos de vizinhança e de aversão no nosso estar em conjunto. Estamos próximos ou distantes a partir da distância que nos separa no espaço social. Subjacente à localização, existe, por isso, uma ordem de desigualdade, uma hierarquia, uma vez que os pontos de localização em que se situam os corpos não gozam todos do mesmo estatuto. Deste posicionamento resulta um certo jogo de pressões sociais que despoletam forças repulsivas/attractivas, o que vai originar formas de associação ou de afastamento.

Significa que os espaços não são neutros, nem são indiferentes uns em relação aos outros. Pelo contrário, o que se verifica é oposição entre posições. Cada espaço tem a sua representação social na medida em que é visto como um sistema de signos. Cada espaço é um lugar de prática que coloca em jogo competências diferentes. Cada espaço ao proporcionar uma experiência vivencial, serve, por sua vez, a quem a vive, como espaço de representação social.

4.1. Os campos do espaço social

Em nosso entender, o espaço social está organizado em quatro grandes campos configuradores da realidade social. Nesta topologia social, o corpo assume diferentes graus de importância. Tendo por referência o sistema classificatório que se baseia na relação centro-periferia, podemos dizer que o corpo é valorizado quando participa nas actividades que giram em torno do centro do sistema, as consideradas de grande utilidade. Quando se desloca do núcleo para a periferia, isto é, quando se afasta do que é considerado socialmente útil (rentável) na lógica do sistema, verifica-se uma perda de valor.

4.1.1. Espaço social da utilidade social (ou de capacidade/actividade)

(i) Corpo Produtivo – O corpo é valorizado como força de trabalho e determinado por objectivos políticos – produção, tempo livre e consumo. O controlo

sobre o corpo, no sentido da administração das suas energias, é feito segundo os interesses do sistema capitalista. Sobre isto incide o célebre livro de Marx, *O Capital*, onde o autor analisa o aproveitamento que se faz do homem enquanto força de trabalho.

A lógica do rendimento invadiu também a prática da actividade física. Difamada por se reger pelo princípio de prazer e tida como inútil porque se opunha ao mundo da seriedade do trabalho, o capitalismo rapidamente a submeteu aos mesmos princípios do *taylorismo*. A simples actividade lúdica pela competição é igualmente contaminada pelo rendimento. O princípio do prazer é convertido em trabalho, ficando o corpo sujeito à mesma lógica do progresso social. A luta e o espírito de concorrência - que lançam a procura desenfreada por obter melhores marcas, recordes, vitórias, tendo em vista alcançar um lugar de topo na hierarquia (classificação) - reflectem o processo de objectividade do trabalho. O treino racional e metódico visa cada vez mais apurar a especialização, ficando o corpo a valer em função da cotação do seu rendimento (força de trabalho) no mercado desportivo. A aliança entre produção, consumo e tempo livre permitiu continuar a trabalhar no tempo que era considerado improdutivo, fazendo deste uma actividade lucrativa. A dimensão do espectáculo do corpo, mercadoria que predomina na cultura capitalista, valoriza essencialmente a produtividade e a “divisão do trabalho” que se quer cada vez mais hiper-especializado, relegando para segundo plano as preocupações educativas.

(ii) Corpo Consumo – o corpo é valorizado como potência de consumo. O controlo sobre as capacidades e a vida dos outros atingiu o seu ponto máximo com a escravatura, tendo surgido, a partir daí, um verdadeiro mercado humano. Este direito de posse, que foi alterado com a proibição do tráfico de escravos, trouxe consigo novos processos de compra e de venda do corpo. O interesse económico não está dissociado das actividades/consumos presumivelmente desinteressados do tempo livre, fora dos constrangimentos do trabalho. Nesta lógica, as técnicas do ócio, em vez de se oporem ao tempo de trabalho, acabam também por produzir ganhos económicos. O divertimento, que era o inimigo do trabalho por constituir uma fonte de desperdício de energia, acaba por ser reciclado dado ser possível dar lucro mesmo fora do tempo de trabalho. O tempo é livre, mas socialmente controlado. As actividades outrora “inúteis” ganham agora um novo interesse e o corpo conquista um outro lugar cultural. Abre-se um novo mercado para a exploração comercial do corpo. A dicotomia entre tempo de trabalho e tempo de lazer é completamente esbatida na medida em que a sociedade de consumo se alicerça a partir dele.

Nesta nova economia, o corpo é, no dizer de Baudrillard (1995), o mais belo objecto de consumo. A sexualidade e a beleza orientam em grande escala o consumo psíquico do corpo. O corpo erótico adquire valor de permuta e, deixando de ser considerado um dado da natureza, vem despoletar um trabalho de grande investimento. Novas práticas surgem com o objectivo de salvar o corpo. Adquirida a consciência de que se tem corpo, salta-se do culto do desprezo para um culto narcisista. Cada um é levado a cuidar, a mimar devidamente do corpo, muito embora o estatuto social e o facto de se ser homem ou mulher tenha uma marca distintiva. Apesar de se ter operada a revolução sexual e de se viver sob o mito da libertação, o cuidar do corpo ainda tem uma forte conotação feminina e serve de expressão do estatuto social.

Se outrora se apreciava a cortesia, ocupando inclusivamente o lugar central nos rituais sociais, agora o corpo erótico apresenta-se como um imperativo, uma nova forma de capital. Dele, em grande parte depende o êxito social. O corpo erótico vende, serve de objecto de desejo, de valor de troca, promove o mercado, torna-se feitiço. Neste cenário de importância, uma nova salvação se impõe ao corpo como objecto de estilização.

(iii) Corpo Guerreiro – o corpo é valorizado como força guerreira e valorizado pelo uso da força, resistência e coragem. No processo histórico, estas capacidades foram muito importantes como meio de defesa e de protecção. A questão da guerra ocupou (e ocupa) um lugar preponderante no funcionamento das sociedades em que existiu uma aristocracia guerreira. Como nos refere Foucault (1999:177), a liberdade desta aristocracia não é a da independência, na qual um respeita os outros. Pelo contrário, é a liberdade do egoísmo, da avidez, do gosto pela batalha e pela conquista. Não é a tolerância para com os outros. Não é a igualdade. É uma liberdade que se exerce na dominação, é uma liberdade da ferocidade, que consiste em privar os outros. A liberdade é entendida como o contrário de igualdade. Na invasão da liberdade dos outros, quem vai exercer a dominação pela guerra é o mais forte. Nesta relação em que a guerra tem um papel estruturante na sociedade, o corpo guerreiro desempenha um papel determinante.

A actividade física ocupa neste espaço um papel fundamental para a formação do corpo guerreiro. A sabedoria bélica acompanhou desde os primórdios inúmeras gerações de guerreiros, apoiando-se nas experiências acumuladas. Desde a cultura militar da nobreza até ao serviço militar dos nossos dias, sempre se utilizou a prática das

actividades físicas como uma escola de coragem indispensável ao adestramento para a guerra.

4.1.2. Espaço social da marginalidade

O regime punitivo está articulado com o que é considerado socialmente útil pelo sistema de produção vigente. A penalidade existe precisamente para reprimir os que se afastam do que é considerado socialmente útil/produutivo. A relação corpo-castigo vai no sentido de o forçar à ordem estabelecida. O poder que se abate sobre o corpo, exercido mediante diferentes técnicas de sofrimento, tem por objectivo sujeitar o incumpridor a viver no respeito pela lei. E transformar o comportamento inútil e anular as infracções, de modo a que a participação na vida social deixe não só de ser perigosa como também se preste à utilização económica. O corpo, enquanto alvo punitivo, é investido por relações de poder para que se transforme em força útil.

Noutra perspectiva, o vadio e o mendigo constituem outra forma de marginalidade e também se podem considerar como corpos socialmente improdutos. A repressão a esta forma de vida pretende regenerar, converter esta matéria que, embora viva, não é contudo produtiva.

4.1.3. Espaço social da convalescença

A necessidade de manter o corpo, como força de produção, obriga, por sua vez, a cuidar do corpo para que ele se encontre permanentemente apto para o trabalho (espaço de utilidade social). Se o marginal tem uma vida sem valor, por outros motivos o doente, ainda que involuntariamente, acaba também por não ter uma conveniente utilização económica. A venda da força de trabalho, de que Marx tanto falou, fica comprometida. Neste sentido, uma equipa de novos técnicos são necessários para combater a doença, restaurar a capacidade de trabalho. Enquanto no campo marginal o poder que é exercido sobre o corpo vai no sentido de causar sofrimento para despoletar uma futura reabilitação, aqui o processo vai no sentido de o isentar da dor e da doença, para que rapidamente se possa converter em força útil. Trata-se de uma medida profilática de higiene cívica necessária para que o sistema possa funcionar.

A medicina surge como um saber-poder capaz de combater a doença de modo a colocar o corpo em condições de participar na vida social. Outros cuidados com o

corpo, tais como a prática das actividades físicas, regime alimentar, etc., visam igualmente disciplinar o corpo de modo a assegurar a saúde.

4.1.4. Espaço social da deflação social

Quando a incapacidade se torna irreversível, quer por doença, quer por velhice, entra-se no espaço social em que as pessoas deixam de ser desejadas, o que significa que a sobrevivência social entra definitivamente em risco. O corpo deixa de ser força útil e rentável, não se prestando à comercialização. Não se trata apenas das capacidades no trabalho, mas também nos outros domínios do mercado do uso.

No entanto, devido ao envelhecimento da população e à modificação das políticas sociais, tem-se verificado um aumento de especialistas e de instituições que se ocupam desta faixa etária. A actividade física é aqui utilizada como uma necessidade de manter as pessoas com uma vida activa, retardando o efeito da incapacidade.

4.1.5. O espaço diluído da pedagogia divina

Qualquer espaço que se queira considerar é afectado pelo sagrado-profano. O corpo, enquanto elemento posicionável em diferentes espaços, é fortemente afectado por essa dicotomia. Este espaço vivencial não se circunscreve a um lugar perfeitamente demarcado de modo a ser isolado por fronteiras rígidas, mas figura como pano de fundo em todos os campos, afectando todo o tecido dos diferentes espaços sociais. Com a secularização, a esfera profana ganhou espaço de autonomia em relação à esfera religiosa. Com a laicização, a Igreja perde os privilégios em termos de regulação da sociedade civil, o que quer dizer que os comportamentos se distanciam em relação às directrizes oficiais da hierarquia religiosa. A moral profana impôs a sua lei à moral da salvação eterna. O prazer deixa de ser entendido sob o signo da miséria. Na linha de Lipovetsky (1994), consideramos que a degradação das massas é o resultado das condições económicas e familiares deploráveis. Terminada a época em que se pensava a imortalidade, como fatalidade intangível, torna-se necessário corrigir a indignidade dos seres, conduzi-los no caminho, desta vez, à felicidade terrena:

O milagre da fé salvadora sobrevém a ideia de acção sanitária e moral como remédio para os males que afligem as classes trabalhadoras. No campo da assistência, materializou-se a lógica voluntarista e progressista moderna, a

crença no poder transformador da educação humana e moral (Lipovetsky,1994:53).

A secularização modificou a atitude perante a saúde e a doença, a vida e a morte, dando uma nova interpretação à dor e ao sofrimento. A origem da doença deixa de ser procurada na desobediência ao mandamento divino, imputável aos pecadores. A miséria do corpo, na qual mergulha a doença, não mais é percebida como uma via providencial de salvação, servindo para alertar os que se desviam de Deus, convidando-os à penitência. A doença, inserindo-se numa pedagogia divina, podia ser, paradoxalmente, considerada melhor que a saúde na medida em que os benefícios espirituais que dela se retiram podiam servir de instrumento de salvação. A doença do corpo torna-se para a providência divina um remédio para a cura da alma (Larchet, 1994:56).

A doença do corpo, e até a sua morte, não constituíam obstáculo à salvação. A valorização da vida biológica levou a que o médico fosse considerado o novo padre dos tempos modernos. A medicina e os seus remédios têm um carácter profano. Posteriormente deu-se uma certa reconciliação, passando a ser interpretados como uma maneira de pôr em acção as energias divinas.

Para Lepargneur (1987), a secularização está relacionada com o processo de distinguir o religioso do profano, colocando a ciência na independência da Bíblia. O conjunto destas transformações serve para caracterizar a nossa época. No plano da saúde, verificou-se uma progressiva separação e especialização das pessoas que dela tratam, o que passa a ser feito a partir das estruturas a-religiosas da sociedade civil. Ainda no mesmo plano, as instituições de misericórdia e assistenciais, que tanto deviam à caridade cristã, foram substituídas progressivamente pelos profissionais da saúde, o que implicou especialização nas funções de tratar o doente entregue ao cuidado da compaixão e da caridade cristã. Na experiência subjectiva do sofrimento, o corpo era a sede do sacrifício. Enquanto antigamente o sofrimento servia para triunfar, agora procura-se o bem-estar e a conservação da vida, a salvação do corpo.

Em suma: a saúde passa a ser a chave de acesso aos prazeres e não o desejo de penitência que sacralizava o sofrimento. A nova relação saúde-doença, veio colocar a necessidade de salvar o corpo.

Conclusão

Esta nossa incursão por esta temática leva-nos a considerar que a multiplicidade de discursos sobre o corpo está fortemente ancorada no tempo e no espaço e condicionada por aspectos culturais, teológicos, civilizacionais, políticos e económicos.

Os conflitos entre as nações/grupos estão relacionados com interesses económicos. Possuir um capital de força física é fundamental para dominar/sujeitar os opositores. O resultado dos desentendimentos entre as nações pende favoravelmente para o lado do mais forte. Um Estado sem aparelho de coacção não tem hipótese de defender ou ambicionar a conquista de outras riquezas.

Na perspectiva das relações de produção, cada um é apreciado pela sua capacidade de rendimento do organismo. A racionalização do corpo como força de trabalho não se orienta segundo o princípio do desenvolvimento harmonioso da personalidade, mas antes na perspectiva de obter dele o máximo rendimento, como consequência de se querer dele o máximo lucro. Existir, ocupar um lugar, é competir com outros para se poder impor. O fundamento das relações humanas está neste confronto visando ser melhor e, portanto, mais desejado do que outro.

Outrora, os valores do corpo eram considerados subversivos, isto porque a moral puritana e religiosa negava e reprovava o corpo e fazia assentar o processo de salvação em torno da alma. O longo processo de dessacralização que se assiste a partir dos fins da Idade Média veio dar um novo estatuto ao corpo e introduzir um novo esquema de salvação.

Com a nova relação que se estabelece entre produção-consumo, trabalho-lazer, saúde-doença, prazer-sofrimento, masculino-feminino, sagrado-profano, é o próprio corpo que é sacralizado. Com o avançar do tempo e com uma mundividência laica progressivamente a impor-se no cenário mental, começa a não existir oposição absoluta entre o sagrado e o profano, pois esta nova configuração vem anunciar uma metamorfose do sagrado. Como diz Baudrillard (1995), a ética contemporânea santifica o corpo, não o coloca em oposição com a alma, pelo contrário, herda-lhe a sua função ideológica:

“a redescoberta do corpo, após a uma era milenária de puritanismo, sob o signo da libertação física e sexual, a sua omnipresença (em especial, do corpo feminino) na publicidade, na moda e na cultura das massas – o culto higiénico, dietético e terapêutico com que se rodeia, a obsessão pela juventude, elegância,

virilidade/feminilidade, cuidados, regimes, práticas sacrificiais que com ele se conectam, o mito de Prazer que o circunda – tudo hoje testemunha que o corpo se tornou objecto de salvação (Baudrillard,1995:136).

No entanto, sob o efeito da moda e dos consumos e tempos livres, o corpo emergiu como um pólo central na sociedade contemporânea (princípio do prazer). Neste domínio, cada um é tratado como um potencial consumidor. Trata-se agora de manipular os desejos para que, fora das horas ocupadas com o trabalho, as pessoas sejam induzidas a ocuparem-se com certo tipo de consumo.

A inacção forçada, tal como a vida mole, sedentária, as más posturas do corpo, o afastamento da vida do campo e a concentração nas cidades, a substituição da força muscular pela força das máquinas, são apontados como os procedimentos que têm levado a resultados desastrosos, pois eram contrários à economia animal. A inspiração em Rousseau vem acentuar o apelo a uma vida mais de acordo com as leis da natureza. Não só se recomenda para o robustecimento do organismo, os banhos de ar e de luz, mas também a própria exercitação do corpo (correr, saltar, nadar, lutar, dançar, etc.), pois também corresponde a um apelo da natureza que não pode ser frenado.

A importância da vida biológica e da saúde levou tempo, mas lentamente passou a ser um problema de poder. A saúde surge como luta de poder e saber. O enfoque político a que o corpo ficou sujeito tornou-se inevitável. E fazer política é passar da massa desordenada, caótica, a uma dada organização socialmente útil. Por isso, por mais que a queiram filtrar, a pedagogia há-de estar sempre contaminada pela política. Neste combate, a pedagogia das actividades físicas surge como uma tecnologia a quem se pede a fabricação de indivíduos requeridos pelas necessidades da nova sociedade em expansão. Como Popkewitz (1997: 50) nos esclarece, fazer política, “no seu sentido francês e alemão do séc. XVIII, referia-se às técnicas específicas pelas quais os governos eram capazes de governar os seus cidadãos como indivíduos significativamente úteis ao mundo”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baudrillard, J. (1995). *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70.
- Bonneau, A. (1978). Os livros de civilidade desde o século XVI. In Erasmio A *civilidade pueril*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Brás, J. G.V. (2006). *A fabricação curricular da Educação Física. História de uma disciplina desde o Antigo Regime até à I República*. Dissertação de Doutoramento. Lisboa: Universidade de Lisboa/ Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação.

- Brás, J. G.V. (2008). A higiene e o governo das almas: o despertar de uma nova relação (2008). *Revista Lusófona de Educação*, 12, 2008, 113-138.
- Canguilhem, G. (1966). *Le normal et le pathologique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Courtine, J-J. & Haroche, C. (1995). *História do rosto. Expressar e calar as suas emoções (do século XVI ao início do século XIX)*. Lisboa: Editorial Teorema.
- Crespo, Jorge (1990). *A história do corpo*. Lisboa: DIFEL.
- Erasmus (1978). *A civilidade pueril*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Espinosa, Bento (1965). *Ética demonstrada à maneira dos géometras. Parte IV e V*. Coimbra: Editora Atlântida.
- Fernandes, António Teixeira (1999). *Para uma sociologia da cultura*. Porto: Editores Campo das Letras.
- Foucault, Michel (1987). *Vigiar e punir*. 5ª edição. Petrópolis: Editora Vozes.
- Foucault, Michel (1996). *Microfísica do poder*. 12ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, Michel (1999). *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, Michel (2001). *Dits et écrits II, 1976-1988*. – Paris: Éditions Gallimard.
- Hasse, Manuela (1999). O divertimento do corpo : corpo, lazer e desporto, na transição do séc. XIX para o séc. XX, em Portugal. Lisboa: Editora Temática
- Kant, Immanuel (2001). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70.
- Larchet, J-C. (1994). *A teologia da doença*. Lisboa: Edições São Paulo.
- Lepargneur, H. (1987). *O doente a doença e a morte*. Campinas: Editora Papirus.
- Lipovetsky, Gilles (1994). *O crepúsculo do dever. A ética indolor dos novos tempos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Ó, J. R. do (2003). *O governo de si. Modernidade pedagógica e encenações disciplinares do aluno liceal (último quartel do século XIX – meados do século XX)*. Lisboa: Educa.
- Popkewitz, T. (1997). *Reforma educacional. Uma política sociológica. Poder e conhecimento em educação*. Porto Alegre: Editora Artes Médica Sul.
- Prússia, F. da (2000). *O anti-Maquiavel*. – Lisboa: Guimarães Editores.
- Rabelais (1987). *Gargântua*. Mem Martins: Publicações Europa América.
- Rose, N. (1997). El gobierno em las democracias liberales “avanzadas”: del liberalismo al neoliberalismo. In *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura* nº 29. La Epidemia Neoliberal.
- Rousseau, J-J. (1971). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Lisboa: Editorial Presença.
- Sá, L. (1986). *Introdução à teoria do Estado*. Lisboa Editorial Caminho.
- Schopenhauer, A. (1913). *Dores do mundo*. Lisboa: Editores & Vieira.
- Stuart Mill, J. (1973). *Ensaio sobre a liberdade*. Póvoa do Varzim: Editora Arcádia.
- Vigarello, G. (1988). *O limpo e o sujo. A higiene do corpo desde a Idade Média*. Lisboa: Editorial Fragmentos.