

## UM OLHAR SOBRE O CORPO: O CORPO ONTEM E HOJE\*

### A GLANCE INTO THE BODY: YESTERDAY'S AND TODAY'S BODY

Maria Raquel Barbosa, Paula Mena Matos e Maria Emília Costa  
Universidade do Porto, Porto, Portugal

#### RESUMO

O entendimento dos sentidos construídos para o corpo na actualidade requer uma caminhada, ainda que breve, pela história, pela forma como o corpo foi pensado e sentido. Deste modo, neste ensaio em torno do tema do corpo, propomos pensar nalguns aspectos sociais e culturais, que contribuíram para a construção do corpo na nossa sociedade, a forma como ele tem sido e pode ser *olhado e representado*.

**Palavras-chave:** significados do corpo; representações; sociedade

#### ABSTRACT

To understand the ways in which people make meaning out of the body nowadays, it is necessary to go back in time, even if briefly, through history, through the ways in which the body has been experienced. Thus, it is the aim of these structured reflections, having the body as its focus, to think about some of the social and cultural aspects influencing its construction in our society, how it has been and can be *seen and perceived*.

**Keywords:** body meanings; perceptions; society.

### 1. O corpo na história ou a história do corpo

*"No corpo estão inscritas todas as regras, todas as normas e todos os valores de uma sociedade específica, por ser ele o meio de contacto primário do indivíduo com o ambiente que o cerca"*

(Daolio, 1995, p. 105)

A história do corpo humano é a história da civilização. Cada sociedade, cada cultura age sobre o corpo determinando-o, constrói as particularidades do seu corpo, enfatizando determinados atributos em detrimento de outros, cria os seus próprios padrões. Surgem, então, os padrões de beleza, de sensualidade, de saúde, de postura, que dão referências aos indivíduos para se construírem como homens e como mulheres. Ao longo do tempo, esses modelos produziram a história corporal, funcionando como mecanismos codificadores de sentido e produtores da história corporal (Rosário, 2006), percebendo-se que as mudanças que foram acontecendo na noção de corpo foram oriundas das mudanças no discurso.

Assiste-se actualmente a uma espécie de reinvenção da cultura onde o cyberspaço e a realidade virtual põem em questão a própria existência do real e do seu sentido. Podemos viver afectivamente essa perda, mas ter em atenção que o virtual não se opõe ao real, ha-

vendo entre eles uma relação entre o actual e o virtual, um modo próprio de ser do real que se associa a um processo de "desterritorialização" e a novos fenómenos espaço-temporais (Tucherman, 2004, p.13). De facto, perplexidade parece ser o sentimento mais frequente experienciado nos nossos dias. Vemo-nos incapazes de, ou mal preparados para, entendermos o que constituía a nossa sensação de realidade, aquilo que éramos e o que somos. Surgem então outras questões. Quem somos nós, humanos? O que é ser um corpo? O que é ter um corpo? O que é hoje a nossa corporeidade? Que possibilidades nos são abertas e que experiências nos são possíveis?

Assim, para se conhecer os sentidos construídos para o corpo humano no presente, será necessário fazer uma caminhada, ainda que breve, pela História e observar as diferentes formas de tratar o corpo, a sexualidade, os géneros.

Modifica-se o ambiente, os afectos, e é a pensar num corpo dinâmico, construído pela cultura e pela sociedade que tentaremos falar do corpo e da sua história, entendendo que o mais importante não será a delimitação de datas e épocas, mas a descrição dos traços que se destacaram em determinados períodos, visando compreender melhor o corpo de hoje. É importante salientar que os períodos considerados não se constituem de forma independente uns dos outros, mas vão-se encadeando uns nos outros ao longo do tempo.

Começamos por uma breve passagem pela experiência da *polis* grega, seguindo pelo cristianismo e suas contrariedades, pela Idade Média e pelos tempos modernos e do corpo em crise, terminando com as novas noções de corpo e cybercorpo, levantando e discutindo alguns dos traços mais marcantes do corpo na pós-modernidade, sempre com a ideia de que falamos de uma história ainda em aberto e em constante devir.

### 1.1. A idealização do corpo: a Grécia antiga

A imagem do corpo grego, ainda hoje atraente e considerada uma referência, é bastante revelador da existência e dos ideais estéticos veiculados na altura. Na verdade, este corpo era radicalmente idealizado, treinado, produzido em função do seu aprimoramento, o que nos indica que ele era, contrariamente a uma natureza, qualquer que ela fosse, um artifício a ser criado numa civilização que alguns helenistas chamam de “civilização da vergonha” por oposição à judaico-cristã que será uma “civilização da culpa” (Dodds, 1988, citado por Tucherman, 2004). Assim, a imagem idealizada corresponderia ao conceito de cidadão, que deveria tentar realizá-la, modelando e produzindo o seu corpo a partir de exercícios e meditações. O corpo era visto como elemento de glorificação e de interesse do Estado.

O corpo nu é objecto de admiração, a expressão e a exibição de um corpo nu representava a sua saúde e os Gregos apreciavam a beleza de um corpo saudável e bem proporcionado. O corpo era valorizado pela sua saúde, capacidade atlética e fertilidade. Para os gregos, cada idade tinha a sua própria beleza e o estético, o físico e o intelecto faziam parte de uma busca para a perfeição, sendo que o corpo belo era tão importante quanto uma mente brilhante.

A moral quanto ao corpo e ao sexo não era rigidamente organizada e autoritária, apenas estabelecia algumas normas de conduta para evitar os excessos, que significavam a falta de controlo do indivíduo sobre si mesmo, prescrevendo o “bom uso” dos prazeres (bebida, comida, sexo) (Rosário, 2006). Estes, porém, eram considerados apenas para os *cidadãos*, isto é, para os homens livres, estando excluídos tanto os escravos como as mulheres. A estas cabia cumprir funções como obediência e fidelidade aos seus pais e maridos e a reprodução. Os prazeres eram do domínio masculino, não do feminino. De facto, a civilização grega não incluía as mulheres na sua concepção de corpo perfeito, que era pensado e produzido no masculino. As normas para os homens eram mais soltas, permitindo a bigamia e a homossexualidade como práticas naturais (Rosário, 2006). As leis da cidade aplicavam, inclusive, normas diferentes aos corpos masculinos e femininos, sendo que aos primeiros corresponderia o andarem nus nos ginásios e o andar na cidade com vestes soltas por

serem capazes de absorver calor e manter o equilíbrio térmico, dispensando o uso da protecção das roupas; aos corpos femininos, impunha-se o uso de roupas em casa, considerando-se que estas seriam suficientes e para a saída à rua os seus corpos deviam ser cobertos (Tucherman, 2004)<sup>1</sup>.

Vemos hoje as figuras humanas expostas no Partenon, nuas, simbolismo de juventude, da perfeição. Cada cidadão era livre de atingir o corpo perfeito, idealizado e, depois, expô-lo. Os corpos eram trabalhados e construídos, como objectos de admiração que começavam a ser “esculpidos” e modelados nos ginásios, fundamentais nas *polis* gregas, e que acabavam por ser mostrados, muitas vezes, nos Jogos Olímpicos. A saúde, a expressão e exibição de um corpo nu estavam associadas, os Gregos apreciavam a beleza de um corpo saudável e bem proporcionado. O grego desconhecia o pudor físico, o corpo era uma prova da criatividade dos deuses, era para ser exibido, adestrado, treinado, perfumado e referenciado, pronto a arrancar olhares de admiração e inveja dos demais mortais.

Mas não se tratava apenas de narcisismo, de paixão desmedida por si mesmo. Os corpos não existiam apenas para mostrar-se, eles eram também instrumentos de combate. Tudo na natureza era luta, era obstáculo a ser transposto, era espaço ou terra a conquistar. A vida, diziam os deuses, não era uma graça, mas sim um dom a ser mantido. As corridas, os saltos, os halteres, os discos, os dardos, os carros, eram as provas que as divindades exigiam deles para que se mostrassem dignos de terem sido premiados. Os deuses pagãos, afinal, não passavam de seres humanos melhorados, eram a excelência do que era possível alcançar.

Saliente-se que, através desta forma idealizada de pensar e viver o corpo, se definem também formas de estar na sociedade e princípios filosóficos e sociais que assentam na visão como sentido primordial, no olhar, no espelho, como fundamentais para o funcionamento de uma sociedade (Cunha, 2004). É interessante verificar como esta forma de ler a realidade ainda hoje se mantém, esta primazia do olhar. Segundo Foucault (1994), nos séculos I e II, os filósofos enfatizavam a necessidade dos indivíduos terem cuidado consigo mesmos, pois seria dessa forma que alcançariam uma vida plena. Eles cuidavam tanto do corpo como da alma, recomendando a leitura, as meditações e regimes rigorosos de actividade física e dietas.

Ressalva, ainda, que esse cuidar de si provocou no mundo helenístico e romano um individualismo, no sentido em que as pessoas valorizavam as regras de condutas pessoais e voltavam-se para os próprios interesses, tornando-se menos dependentes uns dos outros e mais subordinadas a si mesmas. Instaura-se então o que Foucault chama de *cultura de si*.

Sabemos que os Gregos se expunham, e celebravam os seus corpos à luz do dia, enquanto que os romanos já não o faziam. O poder de Roma, e mais concretamente do Imperador, deveria ser evidenciado e exibido através dos grandiosos monumentos construídos, para que todos olhassem, acreditassem e obedecessem, o que se prendia com o mal-estar com o corpo (Tucherman, 2004).

Roma acolheu as formas artísticas gregas, mas tornou-as mais pesadas, embora sólidas, com uma robustez que lhes dava duração, apesar da banalização em que caíram (König, 1969). As representações artísticas adquiriram maior dramaticidade, evidenciando um contraste entre o nu e o vestido, a vida e a morte, a força e a debilidade física. A força física, demonstrada pelos gladiadores, estava agora associada ao seu destino, à morte, à escuridão. Assim, enquanto que os Gregos celebravam a exposição, a força, os romanos, por seu lado não se expunham à luz. Todavia, no momento em que o domínio político do Império Romano se impôs, a construção do pensamento filosófico, e por conseguinte, as acepções corporais instituídas por ele, foram alteradas (Pelegrini, 2006). De facto, embora tenha sido atribuído ao culto do corpo um valor pagão, a arte romana manteve-se orientada pela expressão do ideal de beleza grego. Nos períodos posteriores, as representações do corpo adquiriram outras dimensões, subjugando-o a temas que potencializavam as questões místicas e religiosas (Gombrich, 1999 *in* Pelegrini, 2006).

### *1.2. Um corpo em silêncio, proibido: o cristianismo*

Com o cristianismo assiste-se a uma nova percepção de corpo. O corpo passa da expressão da beleza para fonte de pecado, passa a ser “proibido”. O cristianismo e a teologia por muito tempo foram reticentes na interpretação, crítica e transformação das imagens veiculadas do corpo. Uma das razões será porque o cristianismo possui uma história própria e de difícil relação com o corpo. Durante muito tempo foi central a espiritualização e o controle de tudo o que é material. Foi um morador do deserto, Santo Agostinho, o bispo de Hipona, a Tunísia de hoje, quem lançou o mais pesado manto da vergonha sobre a nudez do paganismo.

Perante o deus cristão, o deus que estava em toda a parte, os homens e as mulheres deviam ocultar o corpo. Nem entre os casais, na intimidade, ele deveria ser inteiramente desvelado. O pecado rondava tudo.

O cristianismo reprime constantemente o corpo (o “corpo é a abominável vestimenta da alma” diz o papa Gregório Magno). Por outro lado, é glorificado, nomeadamente através do corpo sofredor de Cristo. A dor física teria um valor espiritual. A lição divulgada era a morte de Cristo, o lidar bem com a dor do corpo, que seria mais importante do que saber lidar com os prazeres (Tucherman, 2004).

Evidencia-se a separação do corpo e da alma, prevalecendo a força da segunda sobre o primeiro<sup>2</sup>. O cristianismo resume a atitude de recusa; cabia ao homem descobrir-se como mais do que o seu corpo, descobrir-se como alma que deve lutar contra os desejos para escapar da morte e conquistar a eternidade e a salvação (Vaz, 2006). O bem-estar da alma deveria prevalecer acima dos desejos e prazeres da carne. O corpo, prisão da alma, era pois um vexame, devia ser escondido. Então, durante os mil e quinhentos anos seguintes – do decreto de Teodósio suprimindo em 393 com os jogos olímpicos até à sua restauração pelo Barão de Coubertin em 1896 – o Ocidente, vexado de si mesmo, carregado de culpas por ser feito de carne e de sexo, assaltado por pudores, encobriu os seus membros e os seus músculos.

Assistimos também à renúncia da alimentação, por largos períodos de tempo, com um quadro semelhante àquilo a que hoje denominamos de anorexia nervosa. Contudo, esta recusa da comida prendia-se, essencialmente, com a vontade de abandonar o material e alcançar o espiritual (Carmo, 1997).

Não será errado afirmar que nestas culturas, assim como em muitas religiões orientais, por oposição à nossa tradição ocidental, produz-se uma cultura *para* o corpo (Tucherman, 2004). Tal como nos mostram os trabalhos de Michel Foucault, a experiência religiosa de uma época e a sua história social reenviam a um centro uma espécie de código subtil, que restringe certas formas de experienciar, estimula outras e transforma, em sentido amplo, o contexto social, modificando não apenas a tensão ou diferença entre espaço público e o privado, mas também a relação com a natureza e desta com a cultura.

### *1.3. O desprezo e mortificação do corpo/ o corpo paradoxal: a Idade Média*

Na Idade Média o corpo serviu, mais uma vez, como instrumento de consolidação das relações sociais. A característica essencialmente agrária da sociedade feudal justificava o poder da presença corporal sobre a vida quotidiana; características físicas como a altura, a cor da pele e peso corporal, associadas ao vínculo que o indivíduo mantinha com a terra, eram determinantes na distribuição das funções sociais.

O homem medieval era extremamente contido, a presença da instituição religiosa restringia qualquer manifestação mais criativa. O cristianismo dominou durante a Idade Média, influenciando, portanto, as noções e vivências de corpo da época. A união da Igreja e Monarquia trouxe maior rigidez dos valores morais e uma nova percepção de corpo. A preocupação com o corpo era proibida, começando-se a delinear claramente a concepção de separação de corpo e alma, prevalecendo a força da segunda sobre o primeiro (Rosário, 2006). O corpo, ao estar relacionado com o terreno, o material,

seria a prisão da alma. Torna-se culpado, perverso, necessitado de ser dominado e purificado através da punição. Para o cristianismo, o corpo sempre teve uma característica de fé; é o corpo crucificado, glorificado e que é comungado por todos os cristãos. Como sabemos, as técnicas coercitivas sobre o corpo, como os castigos e execuções públicas, as condenações pelo Tribunal do Santo Ofício (a Inquisição – oficializada pelo papa Gregório IX), o auto-flagelo marcam a Idade Média. A Inquisição, inicialmente com o intuito de salvar a alma aos hereges, passou a empregar, mais tarde, a tortura e a fogueira como forma de punição, com autorização do Papa Inocêncio IV, em 1254. Estes eram acontecimentos e cerimónias públicas, cujo objectivo era o de expor à população a sentença recebida pelo réu, era um verdadeiro acto festivo assistido não só pela população, mas pelas autoridades religiosas. Uma boa visualização deste período da nossa história pode ser vista no filme e/ou livro *O Nome da Rosa* de Umberto Eco (Realizado por Jean-Jacques Annaud, 1986). Um outro exemplo de percepção do corpo no final da Idade Média (dos sécs. XIV a meados de XVIII) está nos ‘processos de bruxaria’<sup>3</sup>, foram mortas e reprimidas milhares de mulheres. A ideia central da bruxaria era a de que o demónio procurava fazer mal aos homens para se apropriar das suas almas. E isto era feito essencialmente através do corpo e esse domínio seria efectuado através da sexualidade. Pela sexualidade o demónio apropriava-se primeiro do corpo e depois da alma do homem. Como as mulheres estão ligadas essencialmente à sexualidade, e “porque nasceram de uma costela de Adão”, nenhuma mulher poderia ser correcta, elas tornavam-se ‘agentes do demónio’ (feiticeiras). De facto, os processos inquisicionais sobre acusações de bruxaria enfocavam, principalmente, os corpos das bruxas: elas eram despidas, os cabelos e pêlos eram rapados e todo o corpo era examinado à procura de um sinal que as pudesse comprometer.

É também na Idade Média que aparece a nova figura literária do cavaleiro andante, do amor cortês, reflectindo, deste modo, uma visão muito diferente do corpo e das suas relações. Embora a medicina e a erótica cortês concordassem com a definição de dualismo sobre o qual se construía toda a representação do mundo, discordam, no entanto, quanto ao seu tratamento (Tucherman, 2004). Assim, não se duvidava que a pessoa fosse formada por um corpo e por uma alma, portanto partilhada entre a carne e o espírito.

Encontramos, assim, uma visão dupla do corpo na Idade Média, que se prende essencialmente na forma como encara o corpo feminino. De facto, embora ambas as noções de corpo estejam ligadas ao mundo material, a versão feudal, ligada aos princípios cristãos, considera isso bastante negativo, daí a persistência das mulheres em viver uma vida religiosa e em transcender o corpo

material. Por outro lado, numa versão mais popular, da poesia trovadoresca e do amor cortês, o valor da mulher é ampliado, havia um corpo a exaltar, objecto de experiências que o libertam (Cunha, 2004; Tucherman, 2004). O amor provençal opunha-se a todas as morais e basicamente `moral cristã, criando um sistema de valores independente, que libertava o corpo para uma experiência de intensidade e artifício. Como nos diz Tucherman (2004, p. 67) “em diferentes épocas e em diferentes sociedades, o amor foi inventado e reinventado, assim como o corpo que o suporta e o experimenta.”

Finalmente, e no que se refere ao corpo, de meados da Idade Média até ao final do séc. XVIII, não parece haver uma modificação profunda do seu significado, o que não indica que não tenha sido submetida a diferentes vivências e movimentos.

O Cristianismo, por possuir uma história difícil e paradoxal na sua relação com o corpo, foi, por muito tempo, reticente na interpretação, crítica e transformação destas imagens duplamente globalizadas do corpo, independentemente e para além do discurso do pecado e do controle do corpo, este é um tema essencial da teologia e da espiritualidade cristã.

#### 1.4. O novo corpo: a Era Moderna

No Renascimento, as acções humanas passaram a ser guiadas pelo método científico, começa a haver uma maior preocupação com a liberdade do ser humano e a concepção de corpo é consequência disso. O avanço científico e técnico produziram, nos indivíduos do período moderno, um apreço sobre o uso da razão científica como única forma de conhecimento (Pelegrini, 2006). O corpo, agora sob um olhar “científico”, serviu de objecto de estudos e experiências. Passa-se do teocentrismo ao antropocentrismo. O conhecimento científico, a matemática, enfim, o ideal renascentista: O corpo investigado, descrito e analisado, o corpo anatómico e biomecânico (Gaya, 2005). A redescoberta do corpo, nessa época, aparece principalmente nas obras de arte, como as pinturas de Da Vinci e Michelangelo, valorizando-se, deste modo, o trabalho artesão, juntamente com o pensamento científico e o estudo do corpo (Rosário, 2006).

A disciplina e controle corporais eram preceitos básicos. Todas as actividades físicas eram prescritas por um sistema de regras rígidas, visando a saúde corporal. Agora, com o declínio final dos sacerdotes que condenavam a vida na terra, vemos a sua redenção. Um neopaganismo ressurgiu e a carne intensa, activa, ainda carregando cicatrizes do estigma, volta a ser soberana, quer mostrar-se. A obtenção do corpo sadio dominava o indivíduo: a prática física domava a vontade, contribuindo para tornar o praticante subserviente ao Estado (Pelegrini, 2006). O dualismo corpo-alma norteava a concepção corporal do período, demonstrando a

influência das concepções da antiguidade clássica. Na realidade, o filósofo Descartes parece ter instalado definitivamente a divisão corpo-mente; o homem era constituído por duas substâncias: uma pensante, a alma, a razão e outra material, o corpo, como algo completamente distinto da alma. Mesmo se já se pensasse o ser humano como constituído por um corpo físico e uma outra parte subjectiva, a partir de Descartes essa divisão foi realmente instituída e o físico passou a estar ao serviço da razão.

De facto, no século XVIII, também os ideais iluministas acabaram por acentuar a depreciação do corpo, dissociando-o da alma, retomando a dicotomia corpo-alma, arquitectada na antiguidade clássica. O pensamento iluminista negou a vivência sensorial e corporal, atribuindo ao corpo um plano inferior. Paralelamente, as necessidades de manipulação e domínio do corpo concorreram para a delimitação do Homem como ser moldável e passível de exploração. O corpo passa a servir a razão.

Com o crescimento e aperfeiçoamento da produção agrícola e dos meios de transporte da sociedade feudal, assim como o acréscimo da produtividade agrícola aliado à expansão comercial, promovem-se algumas das condições necessárias para o desenvolvimento da indústria moderna. Estas modificações, aliadas a mudanças sociais, desembocaram no surgimento do sistema capitalista.

A forma de produção do sistema capitalista, a partir do século XVII, causou uma mudança drástica nas relações com os trabalhadores. Com o início da revolução industrial a divisão técnica do trabalho acabou por reduzir o trabalho a uma simples acção fisiológica, desprovida de criatividade (o trabalho em série).

Nesta lógica de produção capitalista o corpo mostrou-se tanto oprimido, como manipulável. Era percebido como uma “máquina” de acumulo de capital. Deste modo, os movimentos corporais passaram a ser regidos por uma nova forma de poder: o poder disciplinar. Esta nova forma de poder instalou-se nas principais instituições sociais, como nos refere Foucault na sua obra “Microfísica do Poder” (1979/2002), com o objectivo de submeter o corpo, de exercer um controle sobre ele, actuando de forma coerciva sobre o espaço, o tempo e a articulação dos movimentos corporais. Assim, o movimento mecânico – reacções nervosas e fluxo sanguíneo – deu origem a uma compreensão secular do corpo, contestando a antiga noção de que a fonte de energia era a alma.

Com a expansão do capitalismo, no século XIX, propaga-se a forma de produção industrial. A padronização dos gestos e movimentos instaurou-se nas manifestações corporais. As novas tecnologias de produção em massa desencadearam um processo de homogeneização

de gestos e hábitos que se estendeu a outras esferas sociais, entre elas a educação do corpo, que passou a identificar-se não só com as técnicas, mas também com os interesses da produção (Hobsbawm, 1996 *in* Pelegrini, 2006). Assim, o ser humano é colocado ao serviço da economia e da produção, gerando um *corpo produtor* que, portanto, precisa de ter saúde para melhor produzir e precisa de adaptar-se aos padrões de beleza para melhor consumir (Rosário, 2006).

A evolução da sociedade industrial propiciou um elevado desenvolvimento técnico-científico. As novas possibilidades tecnológicas propiciaram à elite burguesa moderna, um crescimento de técnicas e práticas sobre o corpo. O aumento da expectativa de vida, os novos meios de transporte e comunicação expandiram as formas de interacção e realização de actividades corporais. De facto, o fácil acesso à informação trouxe infinitas possibilidades ao conhecimento. Com efeito, nos séculos XVIII e IX, o saber passa a ocupar um papel de destaque, havendo a preocupação com a formação de indivíduos activos e livres, com ênfase na liberdade do corpo, contrariando as práticas mecanicistas (Paim & Strey, 2004).

No entanto, a padronização dos conceitos de beleza, ancorada pela necessidade de consumo criada pelas novas tecnologias e homogeneizada pela lógica da produção, foi responsável por uma diminuição significativa na quantidade e na qualidade das vivências corporais do homem contemporâneo. De facto, com a comunicação de massas, a reprodução do corpo não se reduz agora ao âmbito da pintura ou do desenho, mas pode atingir um vasto número de indivíduos. O corpo pode ser reproduzido em série através da fotografia, do cinema, da televisão.

Como refere Tucherman,

Chegando ao século XIX, temos uma sociedade anónima, uma vasta população de gente que não se conhece. O trabalho, o lazer, o convívio com a família são actividades separadas, vividas em compartimentos a ela destinados. O homem procura proteger-se do olhar dos outros... (2004, p. 69)

Parece surgir uma nova forma de solidão, o sentimento do próprio corpo, um novo isolamento que não é protegido pelo espaço privado, mas posto à prova no meio da multidão, um corpo que deve administrar a ausência de contactos. Esta vivência passiva e defensiva é notória na forma como as pessoas caminham, no modo como se movem e evitam o contacto físico, criando guetos individuais.

### 1.5. A crise do corpo: os nossos dias

Como refere Agostinho Ribeiro, “O corpo pós-moderno passou do mundo dos objectos para a esfera do sujeito, assumido e cultivado como um ‘eu-carne’,

credor de reconhecimento e de glorificação, e mesmo objecto-sujeito de culto.” (Ribeiro, 2003, p.7). De facto, cada vez mais pessoas investem no seu corpo, com o intuito de obter dele mais prazer sensual e de lhe aumentar o poder de estimulação social, assistindo-se a um mercado crescente de produtos, serviços. Os *media* veiculam maioritariamente corpos que se encaixam num padrão estético inacessível para grande parte das pessoas, mediados pelos interesses da indústria de consumo. Modelos corporais são evidenciados como indicativo de beleza, num jogo de sedução e imagens. Veicula-se a representação da beleza estética associada a determinados ideais de saúde, magreza e atitude. Deste modo, a publicidade apodera-se da subjectividade de cada indivíduo, incitando-o a recriar-se, segundo o modo ou estilo de vida que ela propaga (Pelegri, 2006). Esta lógica mercantil actua com mecanismos semelhantes nas nossas carências mais profundas, como o medo da morte ou da velhice, que poderão ser, aparentemente, combatidos ou amenizados com produtos e técnicas estéticas. O que se vende é a possibilidade de se permanecer vivo e belo.

A necessidade humana, nos nossos dias, de se encaixar neste padrão estético, parece desencadear uma imagem em crise, demonstrando-se através de uma série de sintomas como o aumento das próteses, a criação do *cyborg* (o ciber-corpo), a clonagem, as intervenções da engenharia genética, a biologia molecular ou as novas técnicas cirúrgicas ou ainda o uso de substâncias químicas. Assim, as indústrias da beleza e da saúde têm no corpo o seu maior consumidor. Vejam-se o crescente número de ginásios, salões de beleza, spas, clínicas médicas, estilistas, etc. É claro que esta crise do corpo será consequente da crise dos fundamentos da nossa cultura, associando-se também à crise do próprio sujeito. É interessante notar como os discursos que normalizam o corpo, sejam eles científico, tecnológico, publicitário, médico, estético, vão tomando conta da vida simbólica/ subjectiva do indivíduo, invadindo as dimensões expressivas e simbólicas da corporeidade, fornecendo imagens e informações que reconfiguram o próprio âmbito da vivência corporal (Novaes, 2006). Com efeito, os cuidados físicos revelam-se, invariavelmente, como uma forma de estar preparado para enfrentar os julgamentos e expectativas sociais. Disciplinamos o corpo para que consigamos reconhecimento social e aprovação, estando o prazer associado ao esforço, o sucesso à determinação e a intensidade do esforço será proporcional à angústia provocada pelo olhar do outro (Novaes, 2006). Nada é gratuito, tudo é obtido num sistema de regulação de trocas.

De facto, enquanto que no capitalismo de produção o corpo entrava no mercado como força de trabalho, como força a ser domada e preservada, já actualmente,

assiste-se a um capitalismo da *super produção*, onde o problema é consumir o que se produz em excesso comparativamente às necessidades – o corpo entra no mercado como capacidade de consumir e ser consumido (Vaz, 2006). Segundo o sociólogo Bryan Turner (1992), enquanto que no início do capitalismo havia uma relação entre a disciplina, o ascetismo, o corpo e a produção, no capitalismo tardio (séc. XX) existe uma ênfase completamente diferente e corrosiva no hedonismo, no desejo e no divertimento. O corpo é construído, decorado e expressa-se individualmente, é um projecto pessoal, flexível e adaptável aos desejos do indivíduo.

Estas novas noções de corpo estão também relacionadas com as alterações sociais provocadas pelos estudos feministas das décadas de 60 e 70, sobre as diferenças entre homens e mulheres serem baseadas em factores históricos e culturais e não, como até então, em factores exclusivamente biológicos e sexuais. Com efeito, são as propostas sociobiológicas que se impõem na definição de corpo no século XX. Com a busca da produção, homens e mulheres tentam adaptar-se como indivíduos ao grupo social, nem que para isso desistam, inúmeras vezes da sua liberdade de acção e expressividade (Paim & Strey, 2004).

Como refere a historiadora Nísia do Rosário (2006), o ser humano tem-se constituído numa duplicidade que só se consegue perceber em posições distintas: corpo e alma, razão e emoção, feminino e masculino, construindo o sentido dos seus corpos numa lógica de produção, economia, mercado, consumo, que têm regido a sociedade ocidental (desde a diferenciação sexual no século XVIII). Daí instituir-se um corpo sexual e produtivo (masculino), reprodução do modelo capitalista, do valor mercantil, limitando em demasia o espaço sedutor (feminino) (Rosário, 2006). Em todo este processo, todos os mecanismos instituídos pelo poder que reprimem o corpo, parecem, por seu lado, reforçar a importância da sexualidade (começando pela repressão imposta na Idade Média). De facto, este estímulo ao consumo material, provocará necessariamente uma atenção redobrada ao corpo, ao prazer e, conseqüentemente, à estimulação da sexualidade. O próprio discurso psicanalítico vem reforçar esta ligação do corpo à sexualidade, o sexual passa a ser, em grande parte, a representação do corpo todo. Ainda no campo da sexualidade, o corpo é ou deve tornar-se um objecto de desejo para os outros, é reduzido a um mero corpo a ser consumido na fantasia de alguém (Mo Sung, 2003). Um exemplo de como a *fetichização* ou a *coisificação* das relações pessoais e sociais não se restringe ao campo da produção e consumo de bens económicos, mas também se estende a outras dimensões da vida, é o notório consumo ávido de revistas ou de programas de televisão que “vendem” ou utilizam o corpo para vender objectos de desejo. Nesta sociedade

de consumo o corpo é, por um lado objecto de idealização, mas por outro potencial alvo de estigmatização, caso não corresponda aos padrões expressos na própria publicidade (Turner, 1992).

Por outro lado, a natureza do individualismo e da identidade, relacionada com as alterações sociais, está também relacionada com o avanço científico. Na dimensão produtiva da era moderna, o corpo passa a depender da nossa acção tecnologicamente avançada. O corpo em forma apresenta-se como um sucesso pessoal, ao qual homens e mulheres podem aspirar. De facto, as tecnologias pesquisam e propõem aos indivíduos que há formas para se regravar a forma do corpo, reduzir a distância entre o que quer o pensamento e o que quer o corpo – moderadores de apetite, alimentação saudável, sem colesterol ou calorias<sup>4</sup>, drogas para controlar a impotência sexual, a insónia, a angústia, a depressão. Além disso, as novas tecnologias médicas como a fertilização *in vitro*, a indústria de transplante de órgãos, o desenvolvimento da cibernética, trouxeram novos problemas no respeitante à relação entre o corpo e a alma, a consciência e a identidade. A este respeito Turner (1994) refere que se criou, no séc. XX, uma “sociedade somática”, “uma sociedade na qual os nossos maiores problemas políticos e morais são expressos através da conduta do corpo humano” (p. 6). Todavia, todo este cuidado com o corpo e todas as técnicas que se desenvolvem no interesse da sua preservação, não fazem mais do que demonstrar a crise do corpo, a *crise da Modernidade*.

Por outro lado, as novas técnicas de comunicação afectam a experiência do corpo ao promover a mediação generalizada. Hoje é tanta a mediação tecnológica das relações dos homens com o mundo, dos homens entre si e de cada um consigo mesmo, que, como refere Paulo Vaz (2006), tornou-se concebível pensar que nunca houve experiência imediata; existem apenas diferentes experiências da presença segundo as diferentes mediações tecnológicas viáveis em cada momento histórico. De facto, toda a experiência do corpo parece estar a ser posta em questão; a definição de espaço e de tempo, a distinção entre o real e o imaginário. Todas estas fronteiras estão a ser questionadas pelas novas tecnologias, especialmente a Internet e a realidade virtual. Como refere Ieda Tucherman (2004, p. 94):

Este corpo está a desaparecer, por motivos que se relacionam com a crise do sujeito moderno, perplexo diante das simulações e dos duplos que põem em questão a sua principal noção de realidade, tradicionalmente associada à presença tangível e ao suporte material.

### *Ciber-corpo: que futuro? O corpo pós-moderno*

A dificuldade de tecer considerações sobre os sentidos construídos para o corpo pós-moderno tem a ver justamente com o facto de se estar a vivenciar o

momento que se pretende analisar. Por este facto, referiremos alguns traços que marcam o corpo pós-moderno, não os considerando, no entanto, definitivos, acabados, prontos. Com efeito, o corpo que se começa a delinear pode ser apenas uma releitura sobre o corpo de outrora, mas pode ser também uma nova construção do presente (Rosário, 2006).

Se anteriormente o corpo foi dividido em dois – matéria física e a parte abstracta representada pela alma – na pós-modernidade o corpo é a própria fragmentação, parte-se em pedaços, divide-se e adquire sentido próprio (Rosário, 2006). O físico agora decompõe-se em músculos, glúteos, coxas, seios, boca, olhos, cabelos, órgãos genitais, etc. A publicidade ou os avanços da medicina, parecem transformar cada um destes pedaços num potencial alvo de consumo e de tratamento (ex. reconstrução do nariz, implantação de cabelo, preenchimento de rugas, cirurgia correctiva das mamas e já decorre uma fragmentação maior – a descodificação do código genético do corpo humano).

As transformações que marcam a passagem da modernidade para a pós-modernidade trazem a tendência da separação entre o saber e o poder, que na modernidade estavam interligados (Foucault, 1994). O objectivo agora é a autonomia nos mais variados campos e diferentes graus – estético, social, político (Rosário, 2006). Desta forma, os indivíduos deixam de ser regidos por padrões a serem seguidos, assumindo cada um as suas escolhas e identidades. Contudo, esta espécie de autonomia corporal funcionará apenas como uma tendência, já que, na prática, apesar da variabilidade dos adereços e estilos, estes não parecem estar desvinculados de uma cadeia de produção e da identificação com um determinado grupo de referência. Como ilustração desta multiplicidade de estilos, vemos, por exemplo, o aumento dos corpos tatuados, dos cabelos pintados das mais diversas cores, os *piercings* ou o vestuário, que vai desde a moda mais clássica, à moda *hippie* dos anos 70, *punk*, *funk*, *rapper*, surfista, entre outros.

Uma outra característica desta época é assistirmos a um corpo construído numa espécie de simulação, uma aparência sem realidade. De facto, a roupa, os adereços, a maquilhagem, associados a técnicas como a cirurgia plástica, a lipoaspiração, os tratamentos de beleza, mesmo fazendo parte de um processo de produção, voltam-se para o imaginário, ajudam homens e mulheres a mascararem o próprio corpo, escondendo detalhes e ressaltando outros (Rosário, 2006)<sup>5</sup>. O conceito de beleza assenta, deste modo, na criação e na inovação.

Assim, parece ter havido uma radical mudança de referência, passando de uma identidade firme, estável, centrada, totalizável e constante proposta do homem moderno, para 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 um corpo fragmentado (Tucherman, 2004). Poder-se-á dizer que o corpo pós-moderno não se desvincula da modernidade, mas é capaz de recriar, de inovar e fazer rupturas.

Na realidade, como referem Cristina Paim e Marlene Strey (2004) o corpo ocidental encontra-se em plena metamorfose. Não se trata mais de aceitá-lo como ele é, mas sim de corrigi-lo e reconstruí-lo. Actualmente, o indivíduo procura no seu corpo uma verdade sobre si mesmo, que a sociedade não lhe consegue proporcionar. O contexto social e histórico instável e em constante mudança, associado ao enfraquecimento dos principais meios de construção da identidade, como a família, a religião, a política, o trabalho, parece levar os indivíduos a apropriarem-se cada vez mais do corpo como meio de expressão do eu. Como vimos, a cultura centrada na valorização da imagem do corpo, encontra na publicidade a disseminação da sua imagem, normalizando um determinado modelo de corpo, além de um conjunto de práticas necessárias à sua manutenção. O corpo torna-se um objecto virtual, mas agora saturado de estereótipos, ele aparece como um quadro inacabado e transforma-se em imagem do corpo, torna-se um objecto de autoplastia (Goldenberg & Ramos, 2002, citados por Paim & Strey, 2004).

Por outro lado, à medida que mergulhamos num mundo cada vez mais virtual, assistimos também à crescente aproximação homem-máquina/tecnologia. O computador, por exemplo, não é aqui um mero instrumento que ajuda no estudo e na análise dos corpos, nem uma simples tecnologia que nos permite uma visualização mais própria do objecto de estudo. É, ainda, um produtor de biomateriais, processos e experiências humanas impossíveis anteriormente, trabalha nos corpos, construindo-os à sua imagem (Levy, 2004). Surgem então conquistas importantes como os marca-passos, aparelhos de respiração e monitorização artificiais, aparelhos que ajudam os portadores de deficiências a locomoverem-se ou a falar (Tucherman, 2004). Neste contexto surgem também os *cyborgs*<sup>6</sup> (*cyber body* ou corpo-máquina), também chamado de biotécnico por Kerckove (1997), organismos híbridos, cujas funções fisiológicas são realizadas com a ajuda de máquinas, relacionada com a nova imagem da era tecnológica<sup>7</sup>. Assiste-se a um corpo completamente manejável pela tecnociência, desenhado para superar todos os defeitos do corpo biológico. O desenvolvimento tecnológico, por seu lado e como refere o sociólogo Le Brenton (1999), faz com que nunca como hoje nas sociedades ocidentais os homens utilizaram tão pouco o seu corpo, a sua mobilidade, a sua resistência. De facto utilizamos cada vez menos os nossos recursos musculares, com o uso e abuso de “próteses técnicas” cada vez mais eficazes – o auto-

móvel, as escadas mecânicas, as passadeiras rolantes, etc – a nossa existência está a perder progressivamente a sua “ancoragem corporal” (Ribeiro, 2003).

Mas, se por um lado, a possibilidade das próteses e das nanotecnologias aumentam a sobrevivência, isto tem também implicações no nosso estatuto de sermos singulares e únicos. Por exemplo, nesta simbiose homem-máquina certos comportamentos passam a ser explicados pela simples presença de determinada quantidade de substâncias químicas. A violência, por exemplo, será uma questão de excesso de serotonina e os comportamentos já se tornaram passíveis de uma descrição em termos de reacções bioquímicas em determinadas localizações cerebrais. Como refere Teresa Levy (2004), a partir daqui está criado o ambiente para a aceitação de descrições e justificações, em termos biológicos, das desigualdades hierárquicas das sociedades modernas. As explicações assentam, deste modo, na química do cérebro e nos genes de cada um. O carácter aparentemente científico destes pressupostos tem também a função política de afastar ou desviar a atenção das análises sociais, conduzindo à substituição de soluções sociais por soluções de engenharia genética (Beck, 1992 citado por Levy, 2004).

Por outro lado, é importante realçar que o mecanicismo da genética moderna é significativamente diferente do mecanicismo desenvolvido pelos físicos no século XVII e XVIII. A nova concepção da célula baseia-se num materialismo cibernético descrito em termos de transferência de informação, energia, retroacção, síntese de moléculas, replicação e reprodução (Levy, 2004)<sup>8</sup>. Esta convergência da cibernética e da biologia molecular foi crucial para a nova imagem de corpo, num mundo onde a interacção homem e máquina é cada vez mais intensa, como referimos.

Como temos vindo a referir, experiência do corpo é sempre modificada pela experiência da cultura, é um conceito construído, mas actualmente é como se o homem deixasse de ser um ser da cultura. De facto, o surgimento da ideia de ciberespaço e infoesfera, tornam o mundo como a informação a ser tratada por sistemas, a experiência passa a prescindir de tempo e espaço (podemos ver, cheirar e tocar à distância).

Assim, se por um lado ganhamos com novas possibilidades, é importante estarmos atentos também às consequências destas novas formas de tecnologia e de pensamento, essencialmente em termos éticos e políticos. São as máquinas que pensam ou somos nós que as operamos? Quem é mais eficiente? É bem verdade que, ao longo da história, nas filosofias dualistas e mecanicistas, o corpo humano já foi relegado para segundo plano. É a prisão da alma em Platão, um relógio em Descartes, uma tábua rasa em Lock. No entanto, em nenhuma época, como na actual, filósofos, cientistas

e artistas anunciam com tanta convicção a obsolência do corpo humano. É o pós-humanismo, corrente do pensamento que não relega apenas o corpo humano a um segundo plano, mas anuncia a sua necessária substituição por máquinas inteligentes (Gaya, 2005). De facto, a pergunta não é apenas que *corpo quero ter*, como forma, mas que *funções quero poder exercer*, o que desloca a questão de um projecto estético (que não é abandonado) para um projecto pragmático-funcional (Tucherman, 2004).

Finalmente, salientamos que os desenvolvimentos biotecnológicos a que temos vindo a assistir, vão sendo acompanhados por processos culturais de redefinição da vida e do corpo, processos esses que explicam, em parte, a ambivalência produzida em relação à própria tecnologização da vida. Veja-se, por exemplo, os debates à volta da clonagem ou dos alimentos geneticamente modificados, reflexos da controvérsia que acompanha a produção de 'tipos não-naturais', do futuro e da regulação desse futuro (Levy, 2004). Enfim, como refere Adroaldo Gaya (2005, p. 335):

será que a partir do século XXI filosofar sobre o corpo humano significará radicalizar os dualismos de Platão, Descartes e dos neo-idealistas pós-humanistas como Newel, Simon ou Moravec? Ou ainda há esperanças de filosofar na trilha de Espinosa, Merleau-Ponty, Heidegger ou, contemporâneos como Morin, Maturana e Varela, José Gil, Damásio, Deryfuss, Dennet, Le Doux, Gardner? Deveremos anunciar a morte do corpo humano? Ou haverá espaço para recuperar a sua dignidade?

## Conclusão

O conceito de corpo remete à questão da natureza e da cultura e abre, assim, um leque diferenciado de posicionamentos teóricos, filosóficos e antropológicos. O corpo não se revela apenas enquanto componente de elementos orgânicos, mas também enquanto facto social, psicológico, cultural, religioso. Está dentro da vida quotidiana, nas relações, é um meio de comunicação, pois através de signos ligados à linguagem, gestos, roupas, instituições às quais pertencemos permite a nossa comunicação com o outro (Braunstein & Pépin, 1999). Na sua subjectividade, está sempre a produzir sentidos que representam a sua cultura, desejos, afectos, emoções, enfim, o seu mundo simbólico.

De facto, como qualquer outra realidade do mundo, o corpo é socialmente construído. Como vimos, não há sociedade que não modifique, de alguma forma, o corpo, cada uma produzindo determinado tipo de corpo, que servirá como insígnia da identidade grupal (Paim & Strey, 2004). Falar sobre o corpo implica, *à priori*, pensarmos o corpo enquanto signo, como um ente que reproduz uma

estrutura social de forma a dar-lhe um sentido particular, que, certamente, irá variar de acordo com os mais diferentes sistemas sociais. As pessoas aprendem a avaliar os seus corpos através da interacção com o ambiente, com os outros. Assim, a sua imagem corporal é desenvolvida e reavaliada continuamente durante a vida inteira. Isto ilustra a forma como Lyon e Barbalet definem *incorporação*: "Eu sou o meu corpo" (1994, p. 56).

Como vimos, hoje vive-se a revolução do corpo, valores relativos à beleza, saúde, higiene, lazer, alimentação, exercício físico, têm reorientado um conjunto de comportamentos na sociedade, imprimindo um novo estilo de vida, mais aberto à diversidade por um lado, mas mais narcísico e hedonista no que diz respeito à experiência do corpo. Percebe-se então que vivemos uma época de contradições, no que diz respeito às nossas escolhas, uma vez que hoje não há uma obrigação das pessoas se vestirem de acordo com a classe social de que fazem parte, como ocorria noutras épocas, porém, a moda dita as regras, dita as tendências e aquilo que devemos escolher.

É através do nosso corpo que expressamos o efeito e significados que as relações tiveram ou têm em nós. A nossa existência corporal está imbuída num contexto, relacional e cultural, sendo este o canal pelo qual as nossas relações são construídas e vivenciadas. Na verdade, quer queiramos, quer não, assistimos a um processo de *exaustão* do corpo na sociedade ocidental contemporânea, processo que envolve um mito supostamente libertador, mas que, na realidade, penetra e transforma a nossa experiência pessoal ao introduzir na nossa subjectividade o peso alheio dos imperativos sociais (Bernard, 1985). Nesta reflexão, propusemo-nos demonstrar e explicar precisamente que a nossa experiência corporal, que cremos muitas vezes ser individual e uma força invencível, está invadida e modelada, desde o início, pela sociedade em que vive e pelas relações que experiencia. Queremos, desta forma, desmitificar a ideia de um corpo frequentemente entendido como uma realidade cerrada e íntima e sublinhar, por seu lado, a sua condição aberta e dinâmica em função da sua mediação social.

## Notas

\* Estudo financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Portugal.

<sup>1</sup> Como refere Ieda Tucherman (2004), na Grécia antiga, a nudez tinha um outro e curioso valor: o imaginário do interior do corpo humano na época de Péricles, marcado pelo calor corporal que antecederia o próprio nascimento, determinando que fetos bem aquecidos, desde o início da gravidez, deveriam tornar-se machos e que fetos carentes de aquecimento seriam fêmeas. Acreditava-se que macho

e fêmea eram dois pólos de um *continuum corporal*, sendo a diferença entre ambos uma diferença de grau e não de natureza, sendo o grau referente ao calor corporal; o corpo teria um único sexo de modo que fetos masculinos, precariamente aquecidos, tornar-se-iam homens afeminados e fetos femininos, muito aquecidos, tornar-se-iam mulheres masculinizadas. (Tucherman, 2004). O próprio Aristóteles, mais tarde, distingue o sangue menstrual, frio, do esperma, sangue quente, superior, porque gera vida.

- 2 Esta divisão é agora mais acentuada, embora tivesse sido já determinada por Sócrates, Platão e Aristóteles no século V-IV a.C., aquando da sua proposta de divisão entre dois mundos: o material e o ideal, o corpo e a alma, o desejo e o pensamento. Até então o indivíduo era pensado de forma una e integrada (Ramminger, 2000 citado por Paim & Strey, 2004).
- 3 Em 1486, com as bênçãos do Papa Inocêncio VIII, Heirich Kramer e James Sprenger escreveram aquele que seria o livro de referência dos inquisidores e torturadores dos séculos seguintes. O *Malleus Maleficarum* – O Martelo das Feiticeiras, ensinava como reconhecer uma bruxa e, principalmente, técnicas de tortura que deviam ser aplicadas para obter confissões. O livro consolidava definitivamente o desprezo pela figura da mulher.
- 4 A este propósito, às doenças da sociedade moderna, como a anorexia e a bulimia, junta-se agora outra mais recente – a *ortorexia* ou obsessão por uma alimentação saudável. Em Portugal a sua prevalência ainda é desconhecida (Notícias Magazine, 26 Fev 2006)
- 5 Como refere a mesma autora, Michael Jackson é um simulacro de si mesmo, mas é também a resignificação do ser original e a consequente confirmação do sentido estético ocidental (pele clara, linhas do rosto afiladas, cabelo liso, olhos amendoados). Inúmeras cirurgias plásticas fizeram com que o original ficasse perdido, foi-se reconstruindo (Rosário, 2006).
- 6 Cyborg (cybernetic organism) é o “*organismo humano hibridado com a máquina, com vista a um aumento de eficácia num domínio particular*” (Le Breton, 1999, p. 14-15).
- 7 No mundo da tecnologia, surge, entre outras expressões corporais, a *body-art*, vindo no artista de vanguarda radicado na Austrália, Stelarc o exemplo máximo do corpo híbrido; o corpo suspenso do solo através de ganchos metálicos atravessados na sua pele ou, ainda, o implante de uma terceira mão robótica que, activada por impulsos eléctricos provenientes da sua musculatura abdominal, após 3 meses de treino, permitiu a utilização das suas 3 mãos para assinar o próprio nome (Gaya, 2005). O artista pretende, deste modo, declarar a insuficiência da anatomia humana e a necessária implementação de próteses artificiais. Um outro exemplo que tem estado nos holofotes da imprensa tem sido o inglês Kevin Warwick, dirigente do Departamento de Cibernética da Universidade de Reading e já cognominado do “cientista ciborg”, por causa de um implante que aplicou em si próprio em Agosto de 1998 (Rodrigues, 2001).
- 8 Um outro passo já demonstrado em 1996 é a criação de “redes pessoais”, as chamadas “PAN” (em inglês, *personal area networks*), que permitem gerar uma rede de comunicações usando uma tecnologia sem fios de baixa frequência que passa sinais directamente através do corpo humano no raio de um metro. Thomas Zimmerman do Centro de Investigação de Almaden, da IBM, em San José, no Silicon Valley, é o “pai” do PAN, tendo trocado cartões de visita digitalmente através do simples contacto entre dedos (Rodrigues, 2001).

## Referências

- Bernard, M. (1985). *El cuerpo*. Barcelona: Paidós. (Edição original francesa publicada em 1976).
- Braunstein, F. & Pépin, J.F. (1999). *O lugar do corpo na cultura ocidental*. Lisboa: Piaget Editora.
- Carmo, I. (1997). *Magros, gordinhos e assim-assim: perturbações alimentares dos jovens*. Porto: Edinter.
- Cunha, M.J. (2004). *A imagem corporal. Uma abordagem sociológica à importância do corpo e da magreza para as adolescentes*. Azeitão: Autonomia 27.
- Daolio, J. (1995). *Da cultura do corpo*. Campinas, SP: Papyrus.
- Foucault, M. (1994). *História da sexualidade II. O cuidado de si*. Lisboa: Relógio D'água.
- Foucault, M. (2002). *Microfísica do poder* (17ª Edição). Rio de Janeiro: Ed. Graal. (Edição original de 1979).
- Gaya, A. (2005). Será o corpo humano obsoleto? *Sociologias*, 13, 324-337.
- Mo Sung, J. (2003). *Corpo, cristianismo e capitalismo*. [versão online]. Acesso em 16 de janeiro, 2006, em [www.servicio-skoinonia.org/](http://www.servicio-skoinonia.org/)
- Kerckove, D. (1997). *A pele da cultura*. Lisboa: Relógio d'Água.
- König, R. (1969). *Sociologie de la mode*. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Le Breton, D. (1999). *L'adieu au corps*. Paris: Métailié.
- Levy, T. (2004). O corpo à superfície. *Revista de comunicação e linguagem: corpo, técnica e subjectividade*, 83, 104-135.
- Lyon, M. L. & Barbalet, J. M. (1994). Society's body: emotion and the “somatization” of the social theory. In T. J. Csordas (Ed), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self* (pp. 48-66). Cambridge: University Press.
- Novas, J. V. (2006). *Ser mulher, ser feia, ser excluída*. [versão online]. Acesso em 11 de fevereiro, 2006 em <http://www.psicologia.com.pt/artigos/textos/A0237.pdf>
- Paim, M. C. C. & Strey, M. N. (2004). Corpos em metamorphose: um breve olhar sobre os corpos na história, e novas configurações de corpos na actualidade. [versão online]. *Revista Digital Buenos Aires*, 79. Acesso em 26 de janeiro, 2006, em <http://www.efdeportes.com/efd133/cultura-de-tempo-livre-do-trabalhador.htm>
- Pelegri, T. (2006). Imagens do corpo: reflexões sobre as aceções corporais construídas pelas sociedades ocidentais. [versão online]. *Revista Urutágua*, 08. Acesso em 12 de janeiro, 2006, em [www.urutagua.uem.br/008/08edu\\_pelegri.htm](http://www.urutagua.uem.br/008/08edu_pelegri.htm)
- Ribeiro, A. (2003). *O corpo que somos: aparência, sensualidade, comunicação*. Lisboa: Editorial Notícias.
- Rodrigues, J. N. (2001). *O século da vida artificial*. [versão online]. Acesso em 12 de janeiro, 2006, em [http://www.janelanaweb.com/digitais/vida\\_artificial.html](http://www.janelanaweb.com/digitais/vida_artificial.html)
- Rosário, N. M. (2006). *Mundo contemporâneo: corpo em metamorphose*. [versão online]. Acesso em 12 de janeiro, 2006, em [http://www.comunica.unisinos.br/semiotica/nisia\\_semiotica/conteudos/corpo.htm](http://www.comunica.unisinos.br/semiotica/nisia_semiotica/conteudos/corpo.htm)
- Tucherman, I. (2004). *Breve história do corpo e de seus monstros*. Lisboa: Veja.
- Turner, B. (1992). Recent developments in the theory of the body. In M. Featherstone, M. Hepworth, & B. Turner (Eds.), *The Body. Social process and cultural theory* (pp. 1-35). London: Sage Publications.
- Turner, B. (1994). Preface. In P. Falk (Ed.), *The Consuming Body* (pp. vii - xvii). London: Sage Publications.

Vaz, P. (2006). *Corpo e risco*. [versão online]. Acesso em 12 de janeiro, em <http://www.angelfire.com/mb/oecantador/paulovaz/INDEX.html>

Recebido em: 21/10/2009

Aceite em: 13/12/2009

*Maria Raquel Barbosa* é Professora Auxiliar na Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto – Portugal. Endereço: Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto. Rua do Dr. Manuel Pereira da Silva. Porto, Portugal. CEP 4200-392.  
Email: [raquel@fpce.up.pt](mailto:raquel@fpce.up.pt)

*Paula Mena Matos* é Professora Auxiliar na Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto, Portugal.

*Maria Emília Costa* é Professora Catedrática na Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto, Portugal.

**Como citar:**

Barbosa, M. R., Matos, P. M., & Costa, M. E. (2011). Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. *Psicologia & Sociedade*, 23(1), 24-34.