

Corpo e Modernidade na abordagem de Anthony Giddens: Uma Reflexão à Luz do Discurso pela Humanização do Parto*

Lília Gonçalves Magalhães Tavoraro
Sergio Barreira de Faria Tavoraro

Resumo: Com o intuito de refletir criticamente acerca do tratamento devotado por Anthony Giddens à problemática do *corpo* na modernidade, o presente artigo dedica atenção especial ao discurso e ao conjunto de práticas em torno da chamada *humanização do parto*. Interessa-nos, sobretudo, o fato de Giddens atribuir papel fundamental ao corpo na sociabilidade moderna: para além dos atributos meramente fisiológicos até então prevalecentes, o corpo passa a ser percebido e vivenciado como um dos pilares do “projeto reflexivo do Eu”. A pergunta orientadora deste trabalho é a seguinte: em que medida o discurso e as práticas preconizadas em torno do parto humanizado ecoam e/ou desafiam as proposições teórico-interpretativas de Giddens a respeito do corpo na chamada “alta modernidade”?

Palavras-chave: Sociologia do Corpo. Modernidade. Anthony Giddens.

Abstract: While mainly interested in coming to terms with Anthony Giddens’s reflections upon the place of the *body* in modernity, this article devotes especial attention to the discourse and set of practices springing from the so-called

Professora Adjunta do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia e Doutora em Sociologia pela The New School for Social Research. E-mail: liliatavolaro@hotmail.com.

Professor Adjunto do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília e Doutor em Sociologia pela The New School for Social Research. E-mail: sergiotavolaro@hotmail.com.

* Uma primeira versão deste artigo foi apresentada no 34º Encontro Anual da ANPOCS. Os autores agradecem Frederic Vandenberghe e Cynthia Hamlin por acolherem a proposta. Agradecem também os comentários e sugestões recebidos. Texto enviado em 01/12/2010. Texto aprovado em 21/02/2011.

humanization of birth and labor process. Contrary to the conception that tended to overemphasize its basic physiological attributes, Giddens contends that the body is now increasingly perceived and experienced as one of the pillars of the “reflexive project of the Self”. The article’s driving question is: to what extent the discourse and practices emanating from the *humanization of childbirth* echo and/or challenge Giddens’s interpretive-theoretical propositions regarding the roles of the body in the so-called “high modernity”?

Keywords: Sociology of the Body. Modernity. Anthony Giddens.

O presente artigo realizará uma reflexão crítica em torno do tratamento que Anthony Giddens dedica à problemática do *corpo* na modernidade. Tal exercício de reflexão dar-se-á à luz de um fenômeno social que ganhou grande projeção pública recentemente, a saber, o discurso e o conjunto de práticas em torno da chamada *humanização do parto*.

O parto humanizado é assim denominado, dentre outras razões, porque compreende o nascimento como processo fisiológico que, uma vez desencadeado de forma natural, prescindiria de intervenções cirúrgicas ou “artificiais” de qualquer espécie (tais como uso de anestesia, fórceps, ou o recurso à episiotomia, por exemplo). De acordo com o discurso do parto humanizado, há que se assegurar que a mulher seja protagonista desse processo, exercendo, de forma consciente e ativa, pleno controle sobre seu próprio corpo. Trata-se, pois, de um procedimento que envolve uma concepção específica da relação dos indivíduos (neste caso, médicos, enfermeiras, e, especialmente, das mulheres) com o corpo.

Conforme teremos oportunidade de acentuar nas páginas que se seguem, Anthony Giddens credita papel essencial ao corpo na sociabilidade moderna. Liberto de uma concepção que, segundo ele, tendia a reduzi-lo a atributos meramente fisiológicos, o corpo torna-se uma peça-chave no “projeto reflexivo do Eu” ao ser apropriado e moldado pelos indivíduos em meio às escolhas que devem realizar frente aos diversos “estilos de vida” que se abrem na moder-

nidade. A pergunta orientadora deste trabalho é a seguinte: em que medida o discurso e as práticas preconizadas em torno do parto humanizado ecoam e/ou desafiam as proposições teórico-interpretativas de Giddens a respeito do corpo na chamada “alta modernidade”? Eis as nossas hipóteses de trabalho: primeiramente, tal discurso engaja-se na tentativa de endereçar uma crítica contumaz a certa maneira de se conceber e vivenciar a corporeidade nas sociedades contemporâneas. A nosso ver, essa maneira de conceber a experiência corpórea, que os articuladores e disseminadores desse discurso vislumbram como predominante na contemporaneidade, converge com um certo imaginário sociológico da modernidade. Apregoa-se que os modos de vida contemporâneos equivocam-se ao relegar ao segundo plano os aspectos fisiológicos e naturais do corpo, desconsiderando por completo seu peso determinante na experiência humana, seja em sua dimensão subjetiva seja em sua dimensão social. Ora, parece-nos que há uma certa maneira de codificar a experiência moderna no seio do pensamento sociológico que justamente tende a conceber e lidar com a relação sociedade/corpo de modo a conferir ao corpo posição de exterioridade diante da experiência social.

Conforme nossa segunda hipótese de trabalho, a crítica elaborada pelo discurso pela humanização do parto àquilo que se vislumbra ser “a concepção contemporânea de corpo” articula, de maneira paradoxal, a atribuição do status de agência à dimensão fisiológica e natural do corpo com elementos caros ao próprio imaginário da modernidade. Dessa forma, as condições de possibilidade para a autonomia, para a autenticidade tanto quanto para a emancipação individual daqueles envolvidos na gestação e geração da vida humana achar-se-iam, conforme aquele discurso, inelutavelmente condicionadas à eliminação de aparatos tecnológicos e de práticas tidas como artificiais em benefício da livre manifestação e vivência das inescapáveis necessidades e propriedades biológicas do corpo. Tornar-se protagonista de sua própria vida demandaria justamente um resgate e uma nova aliança do ser humano com sua corporeidade.

Por fim, de acordo com nossa terceira hipótese de trabalho, a interpretação de Giddens revela certa

dificuldade para apreender o discurso e o conjunto de práticas em torno do parto humanizado em consonância com a experiência por ele denominada de “alta modernidade”. A princípio, seria de se supor que a centralidade que Giddens reivindica para o corpo na “alta modernidade” representaria uma alternativa epistemológica efetiva em relação ao imaginário sociológico da modernidade que, conforme argumentamos, atribui ao corpo posição de exterioridade em relação à experiência social. Não obstante, entendemos que sua dificuldade para apreender todas as dimensões e implicações epistemológicas daquele discurso decorre do fato de nosso autor, em última instância (e em conformidade com parcela hegemônica do imaginário sociológico da modernidade), continuar a retratar o corpo preferencialmente como receptáculo de significados e práticas sociais – ou seja, no fim das contas, como um campo fenomênico que, em sua dimensão fisiológica, é mantido em posição de exterioridade diante da experiência social. Daí que o lugar de destaque atribuído ao corpo na experiência da subjetividade tanto quanto no padrão de sociabilidade moderno não implica em deixar de concebê-lo de maneira marcadamente residual e subordinada à dimensão simbólico-cultural. Ora, se por um lado, parece ser possível codificar a opção pelo parto humanizado como um dentre os inúmeros “estilos de vida” que se abrem aos indivíduos no mundo contemporâneo, parece-nos que seus praticantes lançam mão de uma crítica epistemológica ainda mais radical do que aquela sugerida por Giddens: em rota de colisão com o imaginário sociológico hegemônico da modernidade – e, paradoxalmente, apesar de não abandonarem valores e referências normativas caros à modernidade –, o discurso pela humanização do parto apregoa ser a vivência plena dos atributos naturais do corpo e de sua base fisiológica pela gestante – em vez de seu controle e supressão pela técnica e pela cultura – condição *sine qua non* para que ela se torne protagonista de sua própria vida e para que, dessa feita, alcance autonomia e autenticidade.

Para responder à questão anteriormente anunciada e testar nossas hipóteses de trabalho, faremos, primeiramente, uma breve exposição a respeito do corpo no pensamento moderno, seguida

de uma incursão pela sociologia contemporânea do corpo e pelo contexto da emergência do mesmo como objeto da sociologia e de crescente interesse público. O segundo tópico se dirige mais especificamente à sociologia da modernidade de Giddens, com especial atenção à questão da construção da individualidade e da subjetividade e suas implicações para o corpo. Finalmente, abordaremos alguns aspectos do discurso pela humanização do parto que reafirmam ou colidem com a perspectiva analítica de Giddens.

1 SCHILLING, C. *The Body and Social Theory*. London: Sage Publications, 1993.

Corpo e modernidade numa certa tradição sociológica

Conforme indica-nos Chris Schilling (1993)¹, a tomar pela obras de autores como Marx, Weber e Durkheim, parece justo afirmar que o *corpo* teve presença um tanto quanto nebulosa na sociologia clássica. Isso, porém, não é sinal de sua insignificância no imaginário sociológico da modernidade. Em verdade, pode-se afirmar com certa segurança que elucubrações a respeito da experiência social moderna embutiam, ainda que de forma não pronunciada, certas maneiras de se conceber o *corpo*, seu lugar e seu papel na sociabilidade moderna, em contraste com outros tipos de sociabilidade.

Aqui vale ressaltar o lugar de destaque que Norbert Elias atribui ao corpo, vislumbrado como veículo e reflexo do fenômeno identificado por ele como processo civilizador. Deste ponto de vista, as sociedades modernas são retratadas como atravessadas por um tipo de sociabilidade que seguiria na direção da crescente domesticação do corpo. Esse processo, vale dizer, se manifestaria não só através do controle das necessidades fisiológicas como sobre as próprias emoções. Conforme esta abordagem, antes de atingirmos o estágio de civilização das sociedades modernas, os indivíduos comportavam-se de maneiras muito mais impulsivas e fisicamente violentas, na mesma proporção em que se sentiam notavelmente menos constrangidos em expor publicamente seus corpos ou mesmo em explicitar suas qualidades e vicissitudes corporais. Na medida em que nos tornamos mais civilizados, teríamos passado a impor maior controle, limites e constrangimentos aos nossos corpos mediante a vestimenta, a postura corporal, a etiqueta, o uso privativo

² ELIAS, N. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. v. 1 e 2.

³ SCHILLING, C. *Op. cit.*, p. 163-167.

⁴ SCHILLING, C. *Op. cit.*, p. 155.

de banheiros e assim por diante (Elias, 1994)².

Schilling argumenta ser possível identificar na leitura de Elias a respeito do que chama de processo civilizador a crescente socialização, racionalização e individuação do corpo. Com relação ao primeiro aspecto, tal processo teria envolvido a omissão das funções naturais do corpo e sua transformação em lócus de expressão de códigos de comportamento, de forma que suas funções seriam cada vez mais definidas em oposição às esferas biológicas e naturais da vida. Já no que concerne a racionalização do corpo, o processo civilizador teria alavancado a crescente capacidade do exercício de auto-controle de forma a conter ou administrar as emoções e impulsos bem como as funções fisiológicas. Outro importante desdobramento do processo de racionalização consistiria na concepção e vivência do corpo cada vez menos como uma unidade discernível em benefício de sua segmentação em partes singulares, suscetíveis ao controle para finalidades diversas. A individualização do corpo, por sua vez, envolveria sua percepção como um “*container*” do Eu, ou seja, os indivíduos tenderiam a erguer barreiras entre seus corpos e a pensá-los cada vez mais como característica particular de seu Eu. Cheiro, som e ações seriam, assim, cada vez mais percebidos como características marcadoras da individualidade, não necessariamente associadas à espécie humana de modo geral³.

Ainda conforme a abordagem de Elias, vários fatores contribuíram para esse processo, dentre eles o próprio fato de que na modernidade estaríamos muito menos suscetíveis a ataques violentos externos e imprevisíveis, recorrentes na era medieval e outros contextos. Em momentos prévios, marcados pela presença cotidiana e avassaladora da violência, as pessoas deviam mostrar-se constantemente aptas a dar vazão aos seus impulsos de agressividade em vista da proteção de suas vidas e pertences. Com a emergência da sociedade de corte, as batalhas corpo-a-corpo foram substituídas pelas intrigas de corte de tal modo que a adesão aos códigos de comportamento e habilidade de administrar as próprias emoções e ações corporais tornou-se mais importante para o sucesso do que sobrepujar os outros pela força⁴.

É sintomático que esse processo chamado por Schilling de “civilização do corpo”, tal como compreendido sob a perspectiva de Elias, aponta para um crescente distanciamento de nós mesmos em relação aos nossos corpos ou de nossa existência humana como experiência corpórea. Cada vez mais, nas sociedades modernas, tenderíamos a viver e perceber o corpo como receptáculo passivo de uma mente ativa.

Não é difícil ver como este imaginário moderno transparece na própria interpretação da sociologia clássica, segundo a qual os valores, códigos morais e condutas representativas se configuram fora do corpo e à sua revelia, relegando a este último um papel coadjuvante nos processos de significação social. Isso se faz ainda mais claro pelas diferentes formas através das quais a separação corpo e alma, ou razão e experiência sensorial/sensações encontram-se desvinculadas no pensamento moderno, como duas realidades não só distintas como opostas. Afinal, é disso precisamente que fala Émile Durkheim (1973) ao descrever o *homo duplex*⁵. Segundo Durkheim, o dualismo característico da natureza humana – muitas vezes experimentado ou expresso no imaginário social como a existência em nós de duas partes distintas (quando não opostas): o corpo e a alma – é a expressão em cada indivíduo da existência simultânea de dois estados de consciência: uma individual, que tem origem em nossas sensações, instintos e sentidos, e outra social, que nos vem de fora, do pensamento conceitual, e do acervo moral da sociedade. Aqui, não só opõe-se corpo e alma como entre eles estabelece-se uma hierarquia de tal modo que ao corpo é relegado o lugar de mero recipiente, morada da alma; a esta última, obviamente, atribui-se ascendência sobre o corpo, tido como seu mero abrigo. De maneira consoante, alimenta-se a ideia de que a alma perpetuar-se-ia (seja num mundo imaginário, seja na memória coletiva dos que ficam) para além da morte do corpo, fadado a sucumbir e se desintegrar.

Conforme a interpretação de Elias, essa supremacia da alma em relação ao corpo – ou esse distanciamento do corpo socializado em relação às suas raízes biológicas – manifesta-se na própria maneira desconfortável através da qual lidamos com a morte nas sociedades modernas ocidentais. É como se não houvesse espaço para o corpo que começa a nos

⁵ DURKHEIM, É. The dualism of human nature and its social conditions. In: BELLAH, R. (Ed). *Emile Durkheim on morality and society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

⁶ ELIAS, N. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

⁷ Ibidem, p. 15.

⁸ Ibidem, p. 18-19.

importunar com seu envelhecimento ou morbidez, de modo a nos lembrar que dele dependemos para continuar agindo, pensando, enfim, existindo. Segundo Elias (2001)⁶, isso se revela através do crescente isolamento dos moribundos, idosos e mortos da vida social nas sociedades modernas. Trata-se de uma decorrência, em parte, do aumento da expectativa de vida nas sociedades modernas graças à maior segurança e previsibilidade em relação à vida individual. Nas palavras de Elias: “A vida é mais longa, a morte é adiada. O espetáculo da morte não é mais corriqueiro. Ficou mais fácil esquecer a morte no curso normal da vida. Diz-se à vezes que a morte é ‘recalcada’.”⁷ Não por acaso, a proximidade com os moribundos passa a ser evitada já que eles nos lembram que temos um fim, ainda que esse possa nos parecer remoto.

Aqui também a mudança de comportamento referente à morte – o fato de nos distanciarmos não só da morte, mas dos mortos ou daqueles que estão em vias de morrer – é vista como desdobramento do processo civilizador, no curso do qual

os aspectos elementares e animais da vida humana, que quase sem exceção significam perigo para a vida comunitária e para o próprio indivíduo, são regulados de maneira mais equilibrada, mais inescapável e mais diferenciada que antes pelas regras sociais e também pela consciência. De acordo com as novas relações de poder, associam-se a sentimentos de vergonha, repugnância ou embaraço e, em certos casos, especialmente durante o grande impulso europeu de civilização, são banidos para os bastidores ou pelo menos removidos da vida social pública. A mudança de longa duração no comportamento das pessoas em relação aos moribundos segue a mesma direção. A morte é um dos grandes perigos biossociais na vida humana. Como outros aspectos animais, a morte, tanto como processo quanto como imagem mnemônica, é empurrada mais e mais para os bastidores da vida social durante o impulso civilizador. Para os próprios moribundos, isso significa que eles também são empurrados para os bastidores, são isolados⁸.

É como se, somado o distanciamento da experiência humana como experiência propriamente corpórea

aos avanços na medicina que minimizaram em muito as dores e sofrimentos dos moribundos, tivéssemos nos tornado ao menos parcialmente imunes às premissas que a morbidade, o envelhecimento e a morte necessariamente nos impõem e, portanto, abstraídos de nossa própria dimensão corpórea.

Nesse particular, é esclarecedor resgatar o olhar de Foucault (1991)⁹ sobre o corpo na modernidade. Sua análise a respeito das mudanças nas formas pelas quais o corpo é investido nas relações modernas de poder também indica que, embora ele se constitua como alvo principal das técnicas e mecanismos refinados de poder e controle, estas ocorrem de tal forma a “tirá-lo de cena” e a fazer da corporeidade algo passível de controle e formatação. De forma mais ou menos consoante com Elias, Foucault diagnostica um processo crescente no sentido da docilização dos corpos, que se encontrariam crescentemente sujeitos ao controle interno da mente por meio de técnicas e mecanismos aprimorados de poder. Isso fica claro em sua análise das mudanças no sistema penitenciário, que gradualmente abandona a infração da pena sobre o corpo através do suplício e passa a agir sobre a “alma” dos criminosos. A pena distancia-se, pois, de sua relação direta com o corpo em benefício de uma intervenção de tipo apenas indireto. Essa transformação envolve um novo tipo de pena que não visa mais punir através dos castigos corporais, mas corrigir por meio de um controle psicológico e mental. Um desdobramento e sintoma desse novo sistema penitenciário característico das sociedades modernas é precisamente o uso de tranqüilizantes e de diversos “desligadores fisiológicos” na aplicação das penas de morte, que visam justamente atenuar o sofrimento e a dor, algo que, segundo Foucault, configura-se como exemplo perfeito do que ele chama de “penalidade incorpórea”. Ao sair do campo de visibilidade, a punição também empurra para os bastidores a violência corporal, retirando do próprio corpo – através da anestesia dos sentidos – a percepção da dor, do sofrimento e, deste modo, contribui para que percamos de vista ou nos anestesiemos de nossa própria dimensão corpórea.

Bem sabemos que Foucault (1990)¹⁰ também teceu considerações sobre o corpo ao lançar seu olhar sobre a sexualidade moderna. Nesse caso, evocou o fato de

⁹ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

¹⁰ FOUCAULT, M. *The History of Sexuality*. Volume 1. New York: Vintage Books, 1990.

¹¹ Nos termos de Schilling, a leitura de Foucault a respeito do corpo na modernidade indica que há um processo gradual no sentido da transição do alvo dos discursos; estes deixam de se referir ao “corpo carnal” (*fleshy body*) para se dirigirem cada vez mais ao “corpo pensante” (*mindful body*) (Schilling, *Op. cit.*, p. 75-76).

¹² SCHILLING, *Op. cit.*, p. 9.

que a gestão e controle sobre o sexo dão-se por meio de confissões que visam cada vez menos a punição dos atos sexuais em si e perseguem, em vez disso, os desejos, sonhos, imaginações e perversidades escondidas nas entranhas da alma. Assim como o sistema penitenciário, os discursos modernos sobre a sexualidade não se dirigem mais ao corpo diretamente como alvo de controle, mas sim à alma dos indivíduos, seus desejos, instintos, motivações. Para tanto, desenvolveram-se novas técnicas de poder que implicaram não na repressão – pelo menos não no sentido da proibição e do silêncio – mas na “colocação do sexo em discurso”, isto é, na multiplicação dos discursos sobre o sexo. A ideia é que a modernidade inventou diversas técnicas de confissão que multiplicaram discursos e conceitos, assim como personagens e relações capazes de formatar as formas de existir do sexo, legítimas e ilegítimas, legais e ilícitas, normais e patológicas. Assim, conforme essa abordagem, o corpo aparece na modernidade como receptáculo passivo de discursos ativos. É como se ao homem moderno fosse cada vez menos dada a possibilidade de ver-se confrontado pela sua dimensão corpórea. Ao contrário, é o corpo que encontra os limites e possibilidades a ele proporcionados pelas representações e discursos¹¹.

É possível aventar que essa perda da possibilidade de sermos permanentemente lembrados a respeito de nossa dimensão corpórea – ou seja, do fato de que não só temos um corpo, mas somos um corpo – reverberou, conforme sugere Schilling, no próprio tratamento da teoria social, que ao tratar do corpo o fez relegando a este um lugar secundário nas investigações sociais. Segundo Schilling, mesmo quando o corpo é tratado como questão social significativa, permanece visto como representação simbólica elaborada fora e à revelia da própria materialidade que o constitui. Para ele, esse tipo de abordagem reflete a influência do pensamento cartesiano na tradição filosófica, também perseguida pela sociologia, que se funda na dicotomia *mente/corpo* e que privilegia a mente como principal definidora da condição humana e dos seres sociais. Dessa forma, argumenta, a sociologia tem, no mais das vezes, negligenciado “o fato de que temos corpos carnis que nos permitem agir, sentir o gosto, o cheiro, tocar e trocar fluidos corporais”¹².

Na verdade, Chris Schilling afirma que a preocupação com o corpo na sociologia e especialmente na sociologia clássica é, de um modo geral, mais implícita do que explícita; ela enfoca apenas alguns aspectos determinados da corporeidade humana, tais como a linguagem e a consciência sem, contudo, reconhecer que estas são habilidades corpóreas. Isso também impede a sociologia de enxergar o corpo como componente integral da ação humana – o fato de que “em larga medida, pessoas em ação são corpos em ação”¹³ – e, portanto, também de vislumbrar as maneiras importantes através das quais nossos corpos se nos impõem como fatores determinantes da nossa sociabilidade¹⁴.

Algumas razões epistemológicas elencadas por Chris Schilling para que o corpo tenha se constituído na sociologia como uma “presença ausente” são¹⁵:

a) O fato de os fundadores da sociologia estarem preocupados preferencialmente com a compreensão e explicação da lógica, tanto quando das consequências sociais, dos fenômenos mais gerais identificados com a modernidade, quais sejam: a emergência da sociedade industrial e de uma nova classe trabalhadora, o nascimento dos grandes centros urbanos, a emergência do Estado democrático e da cidadania, o crescente processo de racionalização e secularização e assim por diante;

b) A própria concepção do corpo como fenômeno natural, pré-social e, portanto, como objeto que se colocava fora do escopo de análise da sociologia;

c) O entendimento de que as capacidades requeridas para a ação humana eram tidas como aquelas correspondentes à consciência e mente humanas e do corpo como recipiente passivo de uma mente ativa;

d) Além disso, mais do que a dicotomia mente/corpo, a relação estrutura e ação é que esteve no centro das investigações sociológicas. Uma consequência teórica dessa orientação epistemológica foi justamente o fato de que a sociologia não demonstrou muito interesse na visão antropológica do corpo como sistema de classificação;

e) As abordagens metodológicas da disciplina caracterizavam-se por uma ênfase sobre a investigação cognitiva abstrata o que, de certo modo, implicava numa operação concebida como fora e totalmente

¹³ Ibidem.

¹⁴ Em parte na contramão de Elias (2001), talvez possamos argumentar que uma pessoa idosa sente-se menos apta a adotar um padrão de comportamento condizente com o ritmo da vida cotidiana moderna, o que interfere diretamente em sua sociabilidade. A tendência é que o idoso se torne mais isolado, menos participativo, mais alheio. É claro que com relação a isso é possível argumentar, na linha de interpretação de Elias (2001), que é justamente o ritmo da vida moderna que impõe ao idoso esse isolamento e não o contrário. Contudo, é cabível supor que a perda gradual de certos sentidos, como a audição e a visão, terá um impacto no tipo de interação que o idoso será capaz de se engajar.

¹⁵ SCHILLING, *Op. cit.*, p. 25-27.

¹⁶ GIDDENS, A. *Modernity and Self-Identity: self and society in the late modern age*. Stanford: Stanford University Press, 1991a.

separada do corpo. Durkheim argumentava, por exemplo, que somente desprovida de impurezas corporais (tais como preconceitos emocionais) que a mente do pesquisador seria capaz de apreender a realidade social. O pensamento conceitual, por sua vez, seria proporcionado pela sociedade e os conceitos definidos em oposição a sensações, estas últimas organicamente baseadas no corpo.

No entanto, uma série de fatores característicos das sociedades contemporâneas – desde as reivindicações dos movimentos feministas, passando pela exacerbação da cultura de consumo, pelas mudanças na intimidade, até os avanços na área de biogenética – sugere uma reversão desse quadro de “marginalidade sociológica do corpo”, trazendo-o para o cerne da teoria social. Schilling chama atenção especial para sua crescente relevância na dinâmica social contemporânea, tanto em uma dimensão subjetiva como em uma dimensão pública – vide as frequentes matérias veiculadas na mídia a respeito das cirurgias plásticas, das experiências genéticas, das dietas milagrosas e de outras formas para manter o corpo saudável (“eternamente jovem e bonito”) e para manipulá-lo para fins os mais diversos. Essa tendência à centralidade do corpo na sociabilidade contemporânea seria justamente uma das principais manifestações do que Giddens chama de “alta modernidade”, ou seja, de um contexto em que aspectos identificados com o tipo moderno de sociabilidade intensificam-se e se radicalizam em proporção inédita¹⁶.

Que aspectos seriam esses? Em primeiro lugar, faz-se alusão ao fato de vivermos mais do que nunca em meio a um processo de secularização que acarretou, dentre outras coisas, a deslegitimação das autoridades religiosas para definir e regular o corpo. Para usar uma ideia desenvolvida por Foucault (1990), é como se no que tange às considerações sobre o corpo, tivéssemos experimentando uma explosão discursiva em que não só a Igreja, mas o Estado e as várias instituições do saber (inclusive e principalmente a medicina) passam a também formular e desenhar novas formas de ser e existir do corpo. Outro aspecto a ser ressaltado na esteira do processo de racionalização é, obviamente, a prevalência da ciência em substituição à religião na posição de fonte explicativa privilegiada

da vida e do cosmos sem, contudo, nos proporcionar o mesmo grau de certeza que aquela com relação a como devemos organizar e conferir sentido às nossas vidas. Ou seja, o maior grau de previsibilidade e controle sobre a vida não se fez acompanhar da mesma capacidade para estabelecer valores e atribuir sentidos à vida cotidiana. Segundo Schilling (1993), no que diz respeito ao corpo, essa situação revela-se através da confluência de dois fatores aparentemente antagônicos, que dão ao corpo uma visibilidade sem precedentes (trazendo a público indagações e discussões a respeito de sua natureza, limites e constrangimentos):

¹⁷ SCHILLING, *Op. cit.*, p. 4.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ SCHILLING, *Op. cit.*, p. 3.

Ao mesmo tempo em que a ciência proporciona um maior grau de intervenção sobre o corpo, ela desestabiliza nosso conhecimento a respeito do que são os corpos, e se antecipa à nossa habilidade de fazer julgamentos morais a respeito de até que ponto a ciência deveria ir na reconstrução do corpo¹⁷.

Ainda nessa direção, afirma Schilling,

quanto mais somos capazes de controlar e alterar os limites de nossos corpos, maior a nossa incerteza a respeito do que constitui o corpo do indivíduo, e o que é 'natural' no corpo. Por exemplo, a inseminação artificial e a fertilização *in vitro* têm viabilizado a reprodução desvinculada das relações corporais que tem tradicionalmente definido as experiências heterossexuais. O pânico moral em torno dos 'nascimentos virgens' na Inglaterra ilustra a ameaça que esses procedimentos impõem à percepção que várias pessoas têm a respeito do que é natural no corpo (da natureza do corpo)¹⁸.

Mas, além disso, outro desdobramento faz-se evidente com relação ao declínio das interpretações religiosas, que se logravam proporcionar certezas ontológicas fora do indivíduo: em vista da perda de estruturas transpessoais de sentido, da fé em dogmas e autoridades religiosas, e das grandes narrativas, resta aos indivíduos apegarem-se aos seus corpos como base firme sobre a qual construir um sentido consistente de auto-identidade¹⁹.

Parece-nos estar aí uma das chaves para a compreensão do lugar que ocupa o corpo na análise de Giddens a respeito das mudanças que identifica serem constitutivas da “alta modernidade”. Para Giddens, na contemporaneidade, o corpo aparece como um sistema de ação dotado de reflexividade, numa intensidade e profundidade inéditas em relação a outros contextos sociais. Esse ineditismo da presença e centralidade do corpo na dinâmica social se revelaria, por exemplo, no ascetismo dos regimes alimentares e exercícios físicos (práticas correntes na vida cotidiana de homens e mulheres) que pressupõem um monitoramento constante do corpo, em decorrência do qual se adquire um sentimento de “empoderamento”, de existência segura em um ambiente social marcado pela incerteza, pela multiplicidade de estilos de vida e pela intensificação das situações de risco (Giddens, 1991a).

A análise a respeito do fenômeno da *humanização do parto* e suas implicações no que tange à relação dos indivíduos com seus corpos parece-nos proporcionar terreno fértil para uma reflexão crítica em torno do status atribuído ao corpo na teoria de Giddens. Isso porque se, a princípio, os praticantes da *humanização do parto* tecem uma retórica que busca legitimação por meio de alguns dos pilares centrais do imaginário da modernidade (especialmente a ideia de autonomia e controle sobre o corpo), ao mesmo tempo, porém, lançam uma crítica radical à própria experiência social e subjetiva modernas.

Nosso artigo procura contribuir para o debate teórico a respeito do corpo na modernidade através de uma análise da campanha pela humanização do parto encabeçada por três organizações da sociedade civil, a saber: o *ReHuNa*, *Amigas do Parto* e *Parto do Princípio*. Buscaremos identificar alguns aspectos da concepção de corpo nelas embutidas de maneira a iluminar criticamente aspectos nodais das reflexões de Anthony Giddens a respeito do status atribuído ao corpo na sociabilidade contemporânea.

Anthony Giddens: modernidade, reflexividade e subjetividade

Giddens propõe um diagnóstico a respeito da modernidade que nos parece também alinhado a um imaginário sociológico no qual a dimensão fisiológica do corpo ocupa posição de exterioridade em relação à experiência social²⁰. Cabe lembrar que nosso autor afirma querer superar os clássicos no tocante à maneira unidimensional com que, segundo ele, retratam a modernidade. Ora, mesmo que bem sucedido nessa tarefa, parece-nos que Giddens compartilha alguns pontos importantes com aquele discurso sociológico – em que Marx, Weber e Durkheim ocupam posição de destaque. De início cabe destacar a convergência em relação à imagem da experiência societal moderna como o cenário de um padrão de sociabilidade que teria propiciado condições de possibilidade inéditas para o florescimento da subjetividade e suas manifestações singulares. É verdade que Giddens concebe a modernidade como um “estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”²¹. Ainda assim, viveríamos, segundo o autor, um importante momento de inflexão: “as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes”²².

Algumas considerações prévias a respeito do esforço de construção teórica de Giddens fazem-se necessárias em benefício de uma boa apreensão de sua leitura da modernidade. Uma das metas anunciadas de sua *teoria da estruturação* é superar um dualismo que, segundo ele, entrecorta e atravessa parte preponderante do pensamento sociológico. Os dois pólos principais desse dualismo são, justamente, abordagens e perspectivas “objetivistas”, que sobre-enfatizam a dimensão estrutural da experiência social (e.g., o funcionalismo e o estruturalismo) e, de outro lado, concepções “subjetivistas” que, segundo ele, amparam-se e se constroem a partir da dimensão da agência humana (caso da fenomenologia e de outras concepções com viés predominantemente hermenêutico). Giddens indica a necessidade de

²⁰ Algumas dessas observações a respeito da teoria social de Anthony Giddens foram inicial e tentativamente apresentadas em TAVOLARO, S. B. F. Variações no interior de um discurso hegemônico? Sobre a tensão ‘ação — estrutura’ na sociologia contemporânea. *Teoria & Pesquisa: Revista de Ciências Sociais*, (50), vol. XVI, n.1, p. 97-125, 2007.

²¹ , A. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991b, p. 11.

²² *Ibidem*, p. 13.

²³ GIDDENS, A. *The Constitution of Society: outline of a theory of structuration*. Berkeley: University of California Press, 1984.

²⁴ Eis a definição que Giddens (1984, p. 23) confere à noção de *estrutura*: “recursos (implicados em tarefas de coordenação e comando de agentes humanos e de alocação e controle de produtos materiais) e regras (elementos normativos e códigos de significação que funcionam como técnicas e procedimentos aplicados na reprodução social) recursivamente envolvidos na reprodução social e organizados como propriedades de sistemas sociais”.

combater a ideia segundo a qual as estruturas, supostamente exteriores às ações humanas, reproduzem-se através de sua imposição sobre os agentes, a despeito e independentemente de suas consciências (Tavolaro, 2007). Diante disso, argumenta que sua “teoria da estruturação se baseia na premissa de que tal dualismo deve ser renomeado como uma dualidade – a *dualidade da estrutura*” (Giddens, 1984; Tavolaro, 2007)²³. Embutidas nessa concepção da *dualidade da estrutura* estão as seguintes proposições: 1) Na medida em que as estruturas são mais internas do que externas às atividades dos indivíduos²⁴, as constituições de agentes e estruturas deixam de ser vislumbradas como conjuntos independentes de fenômenos. Diante disso, seria um erro conceber as estruturas sociais como meros *constrangimentos* às ações na medida em que elas revelam-se, simultaneamente, suas *capacitadoras* (ainda que escapem ao controle pleno dos atores individuais); 2) Em segundo lugar, isso implica na noção conforme a qual a própria vida social é marcada pela recursividade, isto é, as estruturas sociais recriam-se não só por meio dos recursos que as constituem como também através das regras de ação e comportamento disponíveis aos agentes (Giddens, 1984; Tavolaro, 2007).

Outro aspecto merece destaque em vista da apreensão da maneira como Giddens concebe a experiência da subjetividade na modernidade. Embutida em sua noção de “estrutura” está a ideia de *reflexividade* da ação humana: nosso autor argumenta que os agentes sociais demonstram possuir profundo conhecimento de suas próprias ações cotidianas, isto é, sabem de maneira tácita aquilo que fazem em seu dia-a-dia além de terem boa percepção do porquê de o fazerem. Isso ocorre ainda que as motivações de suas ações lhes permaneçam obscuras, no nível de seus inconscientes (Tavolaro, 2007). É bom que se diga que não se trata de um conhecimento discursivo, mas de natureza prática, ou seja, trata-se de uma consciência prática, muitas vezes não passível de ser falada, verbalizada. Note-se que, de acordo com essa proposição, uma das razões aludidas para o caráter *recursivo* da dinâmica social é justamente o fato dos agentes “monitorarem reflexivamente suas ações”, de forma que as estruturas sociais somente podem se reproduzir na medida

em que são conscientemente ativadas por agentes que, inelutavelmente, deixam nelas as suas próprias marcas (Giddens, 1984; Tavolaro, 2007).

Adicionalmente, Giddens lança mão das categorias *tempo* e *espaço* em sua busca de um melhor equacionamento do “dualismo da estrutura”. Nessa concepção, “as propriedades estruturais dos sistemas sociais existem somente na medida em que formas de conduta social são reproduzidas ao longo do tempo e do espaço”²⁵ de maneira crônica: toda e qualquer ação humana, tanto quanto toda e qualquer estrutura social, encontra-se inelutavelmente posicionada seja no tempo, seja no espaço. Nesse sentido, “a estruturação de instituições deve ser compreendida em termos das maneiras como as atividades sociais se estendem no *tempo* e no *espaço*”²⁶ – ou seja, como elas são rotinizadas ao longo dessas duas dimensões. Nessas circunstâncias, ganha destaque a ideia de *rotinização*: se é verdade que a existência de estruturas sociais depende de sua ativação por agentes cientes do que fazem e de como se comportam, isso significa que a reprodução, na mesma proporção que a transformação das estruturas, acha-se intimamente ancorada no posicionamento dos indivíduos nos fluxos de suas vidas cotidianas, na duração dessas vidas e, finalmente, nas temporalidades das instituições (Tavolaro, 2007). Portanto, as totalidades sociais ganham existência e se perpetuam enquanto tais na proporção em que são reproduzidas no dia-a-dia dos próprios agentes, isto é, na medida em que são rotinizadas por eles mesmos. Dessa feita, tanto a reprodução social como sua transformação acham-se definitivamente vinculadas à “natureza situacional das interações sociais”, isto é, “no fato de que as interações sociais são espacialmente localizadas e temporalmente delimitadas”²⁷.

Vale dizer, Giddens (1984) argumenta que as sociedades modernas são organizadas por um certo *princípio estrutural* responsável por articular suas instituições ao longo do tempo/espaço de maneira peculiar. Esse princípio estrutural é, segundo nosso autor, a separação *Estado – economia*. Enquanto nas sociedades tribais prevalecem situações de co-presença, as sociedades modernas são o cenário da diferenciação entre *integração social* e *integração sistêmica* (Tavolaro, 2007). Isto significa que, enquanto as

²⁵ TAVOLARO, *Op. cit.*, p. 114.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

instituições das sociedades tribais organizam-se em torno e sobre a base de relações face-a-face, nas sociedades modernas prevalece a organização social ancorada em conexões de ausência física no tempo e no espaço. Consequentemente, nessas sociedades, configuradas por grau elevado de complexidade e de diferenciação (entre a ordem simbólica, instituições políticas, instituições econômicas, e instituições legais), ganham proeminência as instituições caracterizadas por integração sistêmica (Giddens, 1991b; Tavolaro, 2007).

Para o autor, a radicalização da experiência moderna faz-se acompanhar do aprofundamento e intensificação de sentimentos de incerteza e desorientação, que se abatem tanto sobre o cientista como sobre os homens comuns. Interessa-nos em especial o fato de que, para Giddens, esses sentimentos são indicativos de algo novo em relação à própria experiência da subjetividade. A compreensão dessa novidade requer a consideração das ambiguidades e antinomias constitutivas da experiência moderna: de um lado, vive-se em um cenário repleto de oportunidades para os seres humanos gozarem de uma existência segura e gratificante; mas isso se deu em simultaneidade à disseminação e intensificação de dúvidas e incertezas. Ora, a mesma capacidade produtiva e de controle técnico que se notabiliza em comparação à história humana prévia, responsável por grau inédito de previsibilidade diante da dinâmica da natureza, é propulsora de um potencial destrutivo do ambiente natural sem precedentes – a ponto de, no longo prazo, colocar em risco as próprias possibilidades de perpetuação da espécie humana (Giddens, 1991b). Some-se a isso uma capacidade também inédita de controlar e organizar politicamente sociedades inteiras (vide os totalitarismos que coloriram diferentes sociedades ao longo do século XX) combinada a um desenvolvimento do poderio militar passível de aniquilar a humanidade em um curto espaço de tempo (Giddens, 1991b).

Tempo e espaço revelam-se também fundamentais à maneira como Giddens codifica as novidades da experiência social e subjetiva modernas. Para ele, o dinamismo inédito e peculiar da modernidade deriva em boa medida da separação do tempo e do espaço e de sua recombinação em formas que permitem um

novo “zoneamento” espaço-temporal. Cabe lembrar que, segundo nosso autor, nas culturas pré-modernas, tempo e espaço achavam-se quase que completamente vinculadas uma à outra – de tal forma que o *quando* era quase que universalmente conectado ao *onde*. A transição para a modernidade implicou na intensificação e aprofundamento da vivência de um tempo abstrato e esvaziado, divorciado da experiência espacial. Isso significa que na modernidade, disseminam-se relações sociais entre ausentes, ou seja, entre pessoas localmente distantes de qualquer situação dada ou de interações face-a-face. Assim, paralelamente a uma noção de tempo que se revela crescentemente abstrata e esvaziada, a experiência do lugar torna-se cada vez mais fantasmagórica, penetrada e moldada por influências sociais distantes (Giddens, 1991b).

Em consonância com uma imagem recorrente no discurso sociológico hegemônico da modernidade, esse desencaixe tempo-espaço alavanca o aumento do dinamismo social ao abrir múltiplas possibilidades de mudanças, na exata medida em que as experiências individuais e sociais libertam-se das restrições atreladas a hábitos e práticas locais. Isso significa que, conforme essa imagem, “quanto mais modernos, mais virtuais tornam-se os espaços de interação e reprodução/transformação social”²⁸. É nesse cenário, também, que ganham importância, por um lado, os *sistemas peritos* – definidos pelo autor como sistemas de excelência técnica e profissional que removem os contatos diretos entre indivíduos – e, por outro, as *fichas simbólicas* – caso, por exemplo, do dinheiro e poder, vislumbrados como meios de intercâmbio desconectados de contextos e situações concretas (Giddens, 1991b). Sistemas peritos e fichas simbólicas mostram-se fundamentais “nos processos de desencaixe temporal-espacial e, posteriormente, nos processos de re-encaixe das experiências sociais e individuais em sistemas abstratos”²⁹. Na visão de Giddens (1991b), esses processos ocorrem em meio ao desafio de se “proporcionar sentimento de confiança em situações marcadas pela ausência de contatos face-a-face, ou seja, em situações não mais caracterizadas por co-presença”³⁰.

Portanto, para Giddens, a configuração da subjeti-

²⁸ TAVOLARO, *Op. cit.*, p. 115.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ GIDDENS, A. *A Transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Unesp, 1993.

vidade e sua relação com o corpo na atualidade acham-se vinculadas ao fato de que, na esteira do desencaixe tempo-espaço, as relações sociais são deslocadas de contextos locais de interações e reestruturadas através de extensões indefinidas de tempo-espaço. Nesse cenário, o problema da *confiança* ganha importância inequívoca: diferentemente do sentimento de crença, a confiança implica na consciência pelos indivíduos de que há alternativas diversas e distintas frente aos cursos possíveis de suas ações. Mas isso ocorre sob o signo crescente do *risco*. Quer-se dizer com isso que a confiança acha-se vinculada à própria noção de contingência das experiências individuais e sociais, vislumbradas como resultantes de *escolhas* que se dão em circunstâncias marcadas pela ausência de informações plenas a respeito das situações (Giddens, 1991a; Giddens, 1991b). Por fim, cabe salientar que, para Giddens, na modernidade, a reflexividade (e, em consequência disso, o monitoramento da ação pelos indivíduos) deixa de se ancorar em estoques tradicionais de saber. A partir de agora, conforme nosso autor, a reflexividade passa a ser introduzida na própria base da reprodução das instituições (Giddens, 1991b; Tavolaro, 2007). Dessa forma, a rotinização do cotidiano liberta-se do vínculo em relação ao passado. Como pode-se depreender a partir daí, esse cenário revela-se propício ao desabrochar e manifestação da intimidade (Giddens, 1993; Tavolaro, 2007)³¹.

Se é verdade que a individualidade foi valorizada por diferentes sociedades e culturas, em formas e contornos os mais diversos, para Giddens (1991a), é peculiar à modernidade aquilo que denomina de “vivência do Eu como um projeto reflexivo”. Trata-se de uma experiência em que os indivíduos veem-se e são vistos como responsáveis pelo que são, ou seja, como decorrentes de seus próprios esforços construtivos e reconstrutivos. A dimensão reflexiva dessa experiência significa que, em vez de ser concebida como mera sequência de ritos institucionalizados e externamente formalizados, que se impõe sobre os indivíduos, a vida passa a ser experimentada como uma série de passagens reflexivamente construídas. Assim, o “Eu” constitui-se a partir de uma trajetória de desenvolvimento que liga o passado ao futuro de maneira bastante peculiar: experiências prévias são

apropriadas não como algo já dado a partir do qual o futuro seria mera consequência, mas de maneira seletiva, à luz do que a cada momento deseja-se construir para o futuro. Essa avaliação do passado à luz do presente e do futuro é realizada de maneira sistemática e recorrente (Giddens, 1991a).

Nessa trajetória do “Eu”, observa-se uma quebra constante de padrões de comportamento estabelecidos. A “alta modernidade” confronta o indivíduo com uma diversidade complexa e muitas vezes confusa de opções. Os indivíduos são forçados a realizar escolhas que envolvem a opção por *estilos de vida* diversos³². Essas escolhas e estilos de vida, vale dizer, não são mutuamente excludentes já que a “alta modernidade” revela-se palco de uma pluralidade de *milieux*, nenhum dos quais mostra-se exclusivamente capaz de governar a totalidade da vida cotidiana – daí serem esses estilos de vida apenas *setorializados*. Esse fenômeno faz-se acompanhar do sentimento de que cada decisão inevitavelmente envolve riscos, pois obstáculos podem inesperadamente interpor-se à realização dos projetos almejados. Nesse sentido, a multiplicação e fragmentação de estilos de vida observadas na “alta modernidade” não implica em aumento da “certeza existencial”. Ao contrário disso, esse cenário é conducente a uma situação de intensa e constante “dúvida metodológica”, em decorrência da qual as escolhas e planejamentos adquirem importância subjetiva inédita (Giddens, 1991a).

Trata-se, ao mesmo tempo, de um contexto em que, por um lado, ganham relevância as noções de *autenticidade* e *integridade pessoal*: o indivíduo preocupa-se em ser “verdadeiro consigo mesmo”, liberto de laços de dependência, e em conformidade com seus próprios objetivos e metas (ainda que isso ocorra em detrimento ou em rota de colisão com as expectativas de outros). Em paralelo, destacam-se na vivência do “Eu” os chamados *relacionamentos puros*, consideravelmente mais flutuantes em comparação aos laços pessoais de proximidade peculiares aos contextos sociais tradicionais. Note-se que o foco dos relacionamentos puros é justamente a *intimidade*, que por sua vez demanda a construção de *confiança mútua* entre os parceiros envolvidos. Assim é que a noção de *compromisso* passa a ter papel fundamen-

³² Por *estilo de vida*, Giddens entende “um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo adota, não somente porque tais práticas cumprem necessidades utilitárias mas também porque elas dão forma material a uma determinada narrativa de auto-identidade” (Giddens, 1991a, p. 81). O autor argumenta que a noção de *estilos de vida* não faz sentido em contextos sociais tradicionais justamente porque: a) Ela implica em escolhas dentro de uma pluralidade de opções possíveis; b) Estilos de vida são adotados, em vez de simplesmente impostos ou assumidos como dados; c) Apesar de rotineiramente vivenciados, eles são reflexivamente experimentados, ou seja, estão continuamente sujeitos a mudanças à luz da natureza móvel da auto-identidade.

³³ Nessas circunstâncias, o casamento persiste enquanto revela-se capaz de satisfazer as expectativas afetivas dos parceiros (Giddens, 1991a).

³⁴ DINIZ, C. S. G. Humanização da Assistência ao Parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento. *Ciência & Saúde Coletiva*. Volume 10, Número 3, Rio de Janeiro, 2005.

tal, concorrendo para a garantia da durabilidade dos relacionamentos puros. Esse é o caso, por exemplo, do amor romântico, que substitui o contrato matrimonial ancorado em condições sócio-econômicas³³. Nessa mesma direção, as relações de amizade passam a depender fundamentalmente do cumprimento das expectativas afetivas e sentimentais dos parceiros, desatreladas de aspectos sócio-econômicos (“a amizade pela amizade”) (Giddens, 1991a).

A seguir, salientaremos alguns dos pontos nodais do discurso pelo parto humanizado para, então, realizar uma reflexão sobre a concepção de Giddens a respeito do papel do corpo na experiência da “alta modernidade”.

O corpo sob a perspectiva do parto humanizado

Para melhor compreendermos a concepção de relação dos indivíduos – em especial as mulheres – com seus corpos embutida nas campanhas pela humanização do parto devemos reconhecer, primeiramente, que o termo humanização foi e segue sendo utilizado para referir-se a práticas não só diversas, mas antagônicas. Segundo Diniz (2005)³⁴, o termo *humanizar* teria sido empregado no Brasil ainda no início do século XX para se referir a práticas tais como a anestesia e o fórceps que, nesse caso, eram vistas como maneiras de amenizar o sofrimento durante o parto. Tais práticas de intervenção vieram a se opor ao modelo de assistência ao parto anteriormente predominante, tutelado pela Igreja Católica, que concebia o sofrimento do parto como pena pelo pecado capital e, portanto, como desígnio divino sobre o qual nenhum homem (ou mulher) poderia interpor-se. A intervenção médica no sentido de trazer alívio ao sofrimento do parto vinha, ademais, acompanhada de uma visão do parto como processo patológico, com danos e riscos que deveriam ser evitados. Sob essa nova perspectiva, a própria passagem do bebê pelo períneo era vista como um ato de violência sexual. Conforme nos relata Diniz (2005), tal percepção negativa do processo de nascimento levou à disseminação do parto anestesiado e instrumental, induzido com técnicas intervencionistas e cujos sintomas deveriam ser completamente eliminados. Isso era feito

através do uso de morfina, combinada com a injeção de alucinógenos e amnésicos que faziam com que as mulheres não tivessem qualquer lembrança do parto, e de uma prática intervencionista que as deixava completamente alheias aos processos fisiológicos do parto, tais como o uso artificial de ocitócitos para induzir as contrações e do fórceps para a retirada do bebê do colo do útero³⁵.

³⁵ DINIZ, *Op. cit.*, p. 628.

³⁶ DINIZ, *Op. cit.*, p. 629.

Esse modelo de parto talvez constitua um dos sintomas mais contundentes do processo de destacamento de nós, indivíduos modernos, de nossa própria corporeidade, fenômeno característico daquilo que Elias denominou de processo civilizador. De fato, parece que nada poderia expressar de forma tão clara nosso repúdio e distanciamento de nossa existência fisiológica. O termo *humanizar* parecia, aqui, exatamente coincidir com a noção de civilização, entendida em termos de nosso distanciamento do “reino das necessidades”. Tornar-se mais humano implicaria, nesse sentido, em nos afastarmos de quaisquer procedimentos que se nos fizessem rememorar nosso pertencimento ao mundo da natureza.

Esse tipo de procedimento foi abandonado em decorrência das altas taxas de morbimortalidade materna e perinatal. Mas a disseminação do parto hospitalar e, em muitos países, o próprio fato de a obstetrícia não-médica ter sido tornada ilegal garantiram a predominância de práticas médicas intervencionistas até hoje, tais como o uso de anestésicos, o monitoramento artificial das contrações, episiotomia (corte cirúrgico na região do períneo para aumentar o canal de passagem do bebê) e – no caso das mulheres atendidas no setor de atendimento médico privado – a própria cesárea.

Segundo Diniz, a crítica atual a esse modelo de assistência é herdeira de uma variedade de perspectivas dissidentes que passaram a propor novas formas de conceber a assistência ao parto³⁶. Dentre elas destacam-se os movimentos pelo *parto sem dor*, o *parto sem medo* e o *parto sem violência* ainda na década de 1950. Some-se a isso a concepção de parto natural do movimento hippie e da contracultura nas décadas de 1960 e 1970, e o movimento feminista, que passou a conceber a assistência em termos de direitos reprodutivos e sexuais como direitos huma-

³⁷ DINIZ, *Op. cit.*, p. 629-630.

³⁸ DINIZ, *Op. cit.*, p. 630.

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ DINIZ, *Op. cit.*, p. 633.

nos. Diniz aponta também como fundamental nesse processo de questionamento das práticas hospitalares e intervencionistas a chamada Antropologia do Parto, no final dos anos 1970, a qual concebe o que chama de modelo tecnocrático pautado numa suposta neutralidade científica como construto social que não só prioriza a técnica sobre as relações humanas como revela o distanciamento da sociedade tecnocrática dos processos naturais³⁷. Nesse sentido, a autora destaca outro aspecto crucial no combate a esse modelo tecnocrático que foi o movimento pela Medicina Baseada em Evidências (MBE) no campo da saúde pública, o qual questionava fortemente a contradição entre as evidências empiricamente observáveis na segurança do parto e as práticas adotadas, além de apontar o papel do poder econômico e corporativo na definição e financiamento das pesquisas e priorizar a defesa dos direitos dos pacientes³⁸. O MBE procedeu a uma redefinição da própria idéia de assistência ao parto (posteriormente também redefinida e reinterpretada pelos movimentos sociais pela humanização do parto) segundo a qual, dentre outras coisas, o parto deveria deixar de ser concebido como evento médico-cirúrgico de risco em favor de uma visão do mesmo como “experiência pessoal, sexual e familiar”³⁹.

É importante ressaltar que, de acordo com essa nova perspectiva, as práticas médicas intervencionistas referentes ao parto são rechaçadas e deslegitimadas por um discurso anti-tecnocrático que, ao mesmo tempo, prima pela racionalidade científica e acusa as medidas intervencionistas de anti-modernas. Tal perspectiva “busca inverter a lógica que avalia o parto vaginal como primitivo e arcaico. Propõe que o objetivo de facilitação da fisiologia e da satisfação com a experiência é o moderno enquanto a intervenção tecnológica acrítica, iatrogênica e sem base na evidência é o que se busca superar”⁴⁰.

De fato, estas são visões que envolvem uma nova forma de gerir e conceber o corpo e que reverberam, de uma forma ou de outra, nos movimentos pela humanização do parto por nós analisados. O documento de fundação da *Rede pela Humanização do Parto e do Nascimento (ReHuNa)* – uma rede fundada em Campinas em 1993 através de um movimento articulado por profissionais das camadas médias interessados

em propor um novo modelo de assistência ao parto (Tornquist, 2007)⁴¹ – faz, por exemplo, menção ao alto índice de cesarianas realizadas no sistema particular de atendimento à saúde assim como às interferências médicas que inibem e impedem o desencadeamento dos mecanismos fisiológicos naturais do parto como sinais de “inversão total da naturalidade da vida”⁴². Esse fenômeno é, ademais, denunciado como processo que coincide com altos índices de mortalidade materna e com o desenvolvimento tecnológico, o qual é aqui entendido como algo que privilegia interesses econômicos e corporativos e não a assistência com base em “evidências científicas”. Para reverter esse processo, o *ReHuNa* propõe e reivindica que “se divulguem os riscos das práticas obstétricas inadequadas e intervencionistas para a saúde de mães e bebês; o resgate do nascimento como evento existencial e sócio-cultural crítico, com profundas e amplas repercussões pessoais; o aumento da autonomia das mulheres e de seu poder de decisão sobre seus corpos e seus partos; e, por fim, a combinação de *conhecimento técnico e científico sistematizado e comprovado* com práticas humanizadas de assistência a partos e nascimentos” (<http://www.amigasdo parto.com.br/rehuna.html>).

É esse também o entendimento das *Amigas do Parto* – um site organizado por mulheres para oferecer informações sobre o parto entendido como processo natural –, para quem o parto humanizado deve ser entendido como uma prática que, embora pautada em evidências científicas, privilegia as pessoas, neste caso, mais especificamente as mulheres e “suas necessidades físicas, emocionais, psicológicas e espirituais”, sobre a técnica⁴³. Isso implica numa série de práticas relativas ao corpo que, para além da questão do protagonismo da mulher no parto, garantem ao próprio *corpo* um papel ativo e preponderante. Tais procedimentos envolvem a realização do parto com o mínimo de intervenção possível ou um tipo de assistência que mais do que administrar o corpo “de fora pra dentro”, deve estar atento aos desígnios do próprio corpo; ouvi-lo, senti-lo e tocá-lo conforme as suas necessidades. Trata-se de se deixar instruir pela “sabedoria do corpo”, que já se encontra, segundo as *Amigas do Parto*, “nos genes de cada mulher”⁴⁴.

⁴¹ TORNQUIST, C. S. “O Parto Humanizado e a REHUNA”. *Anais do II Seminário Nacional Movimentos Sociais, Participação e Democracia*, 25 a 27 de abril, UFSC, Florianópolis, Brasil, 2007.

⁴² Carta de Campinas disponível em www.amigasdo parto.org.br/2007/index.php?option=comcontent&task=view&id=397&Itemid=35.

⁴³ Ver <http://amigasdo parto.com.br>. Acesso em 08/07/2010.

⁴⁴ In: <http://www.amigasdo parto.com.br>. Acesso em 08/07/2010.

⁴⁵In: <http://www.amigasdo parto.com.br>. Acesso em 08/07/2010.

Isso implica, primeiramente, em retirar o corpo da instituição onde, conforme se alega, ele tem sido oficialmente e cotidianamente subsumido a práticas intervencionistas desnecessárias e “incorpóreas”: o hospital. Propõe-se, em lugar disso, que o parto seja realizado em domicílio ou em uma casa de parto, onde, além de um ambiente acolhedor e familiar, todas as condições estejam dadas para que a mulher possa circular livremente e movimentar-se conforme as necessidades de seu corpo.

Nesse ambiente, a mulher deve ter acesso irrestrito a métodos, técnicas corporais (tais como massagens, uso de banheira ou chuveiro de água quente, para citar alguns) que a proporcionem tranquilidade, conforto e alívio da dor. Aqui, vale destacar, a concepção da dor do parto e as formas de lidar com ela envolvem uma relação com o corpo que diverge substancialmente daquela vislumbrada pela abordagem tecnocrática. Conforme as *Amigas do Parto*:

O certo é que uma boa experiência de parto significa, entre outras coisas, lidar com a dor normal inerente ao processo de abertura do colo do útero e aliviar ou eliminar as dores desnecessárias, provenientes de tensões, medos, ambientes impróprios, manobras médicas discutíveis ou presença de pessoas indesejadas. E embora essa dor seja tão peculiar, lidar com ela não é muito diferente do que lidar com outras dores. Os recursos que podemos usar são universais: água morna, respiração, distração, encorajamento, carinho, apoio, balanço ritmado, massagem, relaxamento, meditação, oração, visualização, pressão, alongamento, respiração, vocalização, movimentação do corpo, ouvir música, cantar, gritar, gemer, chorar⁴⁵.

Em vez de suprimi-la com o uso de analgésicos ou anestésicos, a dor, além de natural, não deve ser evitada com métodos que deixem o corpo à deriva; ao contrário, a dor deve ser administrada com recursos do próprio corpo – que vão desde a respiração, relaxamento, visualização do bebê descendo pela bacia através do espelho, até o grito, o gemido e o choro. Fundamental também nesse processo é a presença de “outros significantes”, tais como o pai do bebê ou quaisquer outros entes queridos da mulher que

possam acariciá-la e dirigir-lhe palavras de conforto e carinho. Esta participação é vista como crucial uma vez que lhe ajuda a dirimir o medo, que aumenta a tensão e conseqüentemente a dor. Vê-se bem que, para além do direito a um atendimento que respeite a dignidade da mulher, o conceito de humanização aqui proposto implica numa concepção do corpo como um todo integrado, cujas emoções e aspectos psicológicos integram a dimensão fisiológica.

⁴⁶In: <http://www.amigasdoparto.com.br>. Acesso em 08/07/2010.

Pressupõe-se, ademais, que além de informação e apoio, a mulher precisa ser introduzida a uma espécie de pedagogia do corpo que a ajude a se preparar para o parto de forma a tornar-se protagonista do mesmo. Mas, se é o parto um processo tão normal e se está, afinal, na própria disposição fisiológica a sabedoria que conduz o parto de forma natural, por que esse preparo é necessário? Porque, segundo as *Amigas do Parto* “vivemos numa sociedade e numa cultura onde o parto não é mais visto como um processo normal”, o que faz com que “duvidemos de nossa capacidade de dar à luz”⁴⁶. Eis aqui, portanto, a ideia claramente expressa de que nós, indivíduos contemporâneos, encontramos-nos apartados de nossos corpos e de que da reconciliação com os mesmos, de modo a nos moldarmos às suas necessidades, depende nossa autonomia.

É fato que a concepção de parto humanizado tal como entendido nos termos acima expostos não está dissociado de valores e conceitos caros ao imaginário moderno – tais como a noção de autonomia e individualidade e de emancipação pautada no esclarecimento com base em evidências científicas. Isso se manifesta, por exemplo, na defesa do direito da mulher de tomar para si as decisões a respeito de seus corpos a partir do conhecimento dos mecanismos fisiológicos do parto. O *Parto do Princípio*, por exemplo, uma rede formada por 200 mulheres voluntárias de várias regiões do país com aspiração de se tornar uma ONG, define como seu objetivo principal “a retomada da mulher do protagonismo de seus processos de gestação, parto e pós-parto” e o resgate do “direito de cada mulher ao que chamamos de ‘escolha informada’: obter informações, tomar decisões conscientes com base nas informações obtidas e, finalmente, assumir responsabilidade pelas decisões tomadas.” O *Parto*

⁴⁷ In: <http://www.partodoprincipio.com.br>. Acesso em 10/07/2010.

do Princípio define a gestação como “processo natural, fisiológico e instintivo, carregado de significado e beleza e no qual a mulher pode e deve assumir seu papel de protagonista”, valorizando “o direito da mulher de vivenciá-la de forma inteira, consciente, empoderada”⁴⁷.

Tal defesa traduz-se necessariamente na garantia de recursos e procedimentos que viabilizem a reaproximação “consciente” das mulheres com seus corpos, o que envolve a retirada do poder de decisão sobre seus corpos da equipe médica bem como o uso de artifícios que a aliene de seu corpo, como, por exemplo, o processo cirúrgico desnecessário. As noções de individualidade e autonomia, neste caso, aparecem através da ideia de que ninguém melhor do que a própria mulher para administrar seu corpo, evidenciadas, por exemplo, nas formas de se administrar a dor do parto. As mulheres do *Parto do Princípio* afirmam que a dor é *pessoal* e a anestesia poderá ser usada como último recurso, desde que esta seja uma escolha consciente e esclarecida da mulher:

...se tudo tiver sido tentado e você sentir que atingiu seu limite e que a dor está insuportável para você, a analgesia é possível e, se bem utilizada, pode ser benéfica. A questão é: ela pode ser utilizada se VOCÊ sentir que é necessária, no momento em que VOCÊ pedir e, de preferência, se VOCÊ já tiver passado pelas outras tentativas todas. O ideal é que, conforme a dor aumenta, se vá lançando mão de tudo que temos à mão em termos de alternativas aos medicamentos e a analgesia ter seu lugar como último recurso. Conversar com seu médico sobre isso, conhecer os tipos de analgesias, discutir o momento em que ela pode ser usada, exigir que seja o seu limite e a sua solicitação o termômetro para a aplicação desse recurso, essas são atitudes muito úteis para tentar garantir um uso realmente necessário. O alívio da dor tem muitas caras e pode ser conseguido de muitas formas. Pensar numa escala pode ser útil para ter em mente que, quanto menos invasivas as estratégias escolhidas, menor a possibilidade de complicações em decorrência do seu uso. E o resultado pode ser surpreendente mesmo da simples presença de alguém ao lado segurando na sua mão! Vale a pena tentar... E deixar o uso de medicamentos (que trazem riscos de

complicações para você, seu bebê e seu trabalho de parto) lá no fim da escala, para o caso de você sentir que precisa mesmo⁴⁸.

⁴⁸ In: <http://www.partodoprincipio.com.br>. Acesso em 10/07/2010.

Segundo essa perspectiva, a defesa do poder de escolha e decisão sobre o corpo deve pautar-se em um conhecimento previamente adquirido, com base em evidências. O exercício da autonomia, assim como para o imaginário iluminista, deverá dar-se mediante o conhecimento da verdade. No entanto, a busca da verdade faz-se, nesse caso, especialmente através do embate com a informação enviesada veiculada pelo conhecimento médico dominante, aqui compreendido como conhecimento tecnicista e machista e que silencia o corpo em vez de torná-lo componente ativo do parto.

Apresentados alguns dos principais aspectos definidores da noção de humanização tal como propostos pelos discursos aqui analisados, voltemo-nos, pois, à nossa pergunta inicial: em que medida pode a interpretação de Giddens a respeito da modernidade, tanto quanto sua leitura do corpo na “alta modernidade”, responder a este fenômeno?

Conclusão: Giddens e os desafios epistemológicos da humanização do parto

Giddens (1991a) argumenta que a reflexividade do Eu estende-se para o próprio corpo do indivíduo. O autor sustenta que, ao contrário de um objeto passivo, mero receptáculo de modelos de comportamentos e apresentações, o corpo torna-se parte do sistema de ação do indivíduo. Em contextos pré-modernos, a aparência física era amplamente padronizada conforme critérios tradicionais sociais. Ao contrário disso, na “alta modernidade”, o corpo passa a ser constantemente moldado, construído e reconstruído conforme experiências e expectativas individuais – ou seja, o corpo é formatado ao longo do processo de construção da auto-identidade. Dessa feita, o próprio corpo torna-se um projeto reflexivamente construído e desenvolvido, em meio à pluralidade de escolhas disponíveis e abertas aos indivíduos. Consoante com essa situação, *regimes corporais* são integrados aos planejamentos de vida tanto quanto aos estilos de vida adotados pelos indivíduos. Segundo Giddens:

⁴⁹GIDDENS, 1991a, p. 217-218.

⁵⁰ GIDDENS, 1991a, p. 102.

Tal como o *self* o corpo não pode mais ser tomado como uma entidade – fisiológica – fixa, pois tornou-se profundamente envolvido com a reflexividade da modernidade. O corpo costumava ser um aspecto da natureza, governado de uma maneira fundamental por processos apenas marginalmente sujeitos à intervenção humana. O corpo era um ‘dado’, o assento frequentemente inconveniente e inadequado do *self*. Com a crescente invasão do corpo pelos sistemas abstratos tudo isso se altera⁴⁹.

Daí que, para o autor, os *regimes corporais* ganham posição de destaque no cenário da “alta modernidade”: por meio desses regimes, aprofunda-se a capacidade de controlar e monitorar o funcionamento do corpo, de maneira a ajustá-lo cada vez mais às auto-identidades reflexivamente construídas. Assim, “nós nos tornamos responsáveis pelo *design* de nossos próprios corpos, e em certo sentido (...) somos forçados a fazê-lo quanto mais pós-tradicionais os contextos sociais em que nos movimentamos”⁵⁰. É precisamente isso que leva o autor a argumentar que até mesmo a anorexia nervosa, frequentemente concebida como uma doença em que o indivíduo perde o domínio sobre a dinâmica fisiológica de seu corpo, acha-se umbilicalmente vinculada à reflexividade do corpo – ou seja, é algo que decorre de escolhas reflexivamente feitas por indivíduos (mais frequentemente mulheres) em vista da tentativa de influenciar e levar adiante seus projetos de construção do “Eu”. Não se trata, pois, de uma patologia, mas de um estilo de vida, uma escolha dentre as inúmeras opções que se abrem aos indivíduos na modernidade tardia.

Ora, não nos deve escapar algo subjacente à ênfase conferida à extrema *maleabilidade do corpo* que Giddens afirma existir em meio a este cenário, no qual o “Eu” torna-se um projeto reflexivamente vivenciado. Segundo o autor,

O corpo, como o *self*, torna-se um lugar de interação, apropriação e reapropriação, ligando processos reflexivamente organizados e conhecimento perito sistematicamente ordenado. O próprio corpo tornou-se emancipado – a condição para a sua reestruturação reflexiva. (...) o corpo tornou-se

completamente disponível para ser trabalhado pelas influências da alta modernidade”⁵¹.

⁵¹ GIDDENS, 1991a, p. 217-18.

⁵² GIDDENS, 1984, p. 29.

⁵³ GIDDENS, 1991a, p. 99.

⁵⁴ GIDDENS, 1991a, p. 98.

É sintomático que já em A Constituição da Sociedade, Giddens argumentava que:

O corpo é o ‘locus’ do *self* ativo, mas o *self* não é, obviamente, apenas uma extensão das características físicas do organismo que é o seu ‘portador’⁵².

O ponto-chave parece-nos ser este: se, por um lado, Giddens esforça-se para trazer o corpo para o interior da equação da vivência subjetiva e social, transformando-o em uma de suas variáveis, por outro, jamais deixa de conferir a ele o status de variável dependente, subsumida a fatores sociais: o corpo está disponível, é maleável aos projetos e planos de construção da identidade. É sintomático, pois, que um dos desdobramentos da radicalização das consequências da sociabilidade moderna seja justamente conduzir a uma situação-extrema algo observável em toda e qualquer experiência social: o monitoramento reflexivo do corpo. A “alta modernidade” é, nesse sentido, o cenário em que, como nenhum outro, o corpo revela-se notavelmente *disponível* à experiência da subjetividade tanto quanto à interação social. Portanto, se é verdade que, para ele, “o corpo não é somente uma entidade física que nós ‘possuímos’, é um sistema-ação, um modo de práxis”⁵³, ao mesmo tempo, “o corpo (...) na modernidade tardia torna-se crescentemente socializado e puxado para dentro da organização reflexiva da vida social”⁵⁴.

Há que se reconhecer que Giddens parece proporcionar elementos para a compreensão do parto humanizado como uma escolha, como um estilo de vida setorializado, em meio a tantos outros que se apresentam aos indivíduos em seu dia-a-dia. É possível, com base na abordagem de Giddens, dizer que o parto humanizado se apresenta aos indivíduos contemporâneos como uma prática de disposição do corpo que expressa uma determinada narrativa do eu. Afinal, entre aqueles que optam por esse tipo de parto, constitui-se uma determinada auto-imagem e uma certa identidade. Tornquist (2007) afirma que “o Parto Humanizado veio a englobar as propostas

⁵⁵ TORNQUIST, Op. cit., p. 145.

de parto natural e de casal grávido, de décadas anteriores, e este, por sua vez, o Parto sem Dor, estando ligado à ideologia individualista, no sentido de Louis Dumont, entronizadas de valores como autonomia, liberdade, escolha e desejo. A opção pela *maternidade ativa* e pelo casal grávido passou a integrar as aspirações de setores de camadas médias urbanas, e o parto passou a ser visto como um ritual demarcador de diferença daqueles que pretendiam romper com modelos familiares e sociais ‘tradicionalis’⁵⁵. Nesse sentido, Giddens parece ter razão também no que diz respeito ao caráter setorializado dos estilos de vida e do corpo com constitutivo dos mesmos. Afinal de contas, nem todos os indivíduos de classe média optam por esse tipo de procedimento. Ao contrário, pesquisas mostram que a cesariana é a técnica predominante especialmente no setor privado de atendimento à saúde. Além disso, pode-se aventar que mesmo entre aqueles que optam pelo parto humanizado não há uma confluência total de identidades, ou seja, essa é uma escolha passível de ser articulada com inúmeras outras escolhas. Esta é, de fato, uma característica fundamental da sociabilidade pós-tradicional acentuada por Giddens e que se confirma neste fenômeno.

Também em confluência com a noção de reflexividade trabalhada por Giddens, é recorrente no discurso pelo parto humanizado a ideia de que a tomada de decisões relativas ao corpo deve ser informada pelo conhecimento com base em evidências a respeito das implicações de cada uma das escolhas disponíveis. A própria ideia de opção e escolha faz justiça – ao menos em parte – ao tipo de monitoramento reflexivo da ação que Giddens concebe como peculiar à “alta modernidade”, a saber, o fato de que: “as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas alterando, assim, constitutivamente seu caráter” (Giddens, 1991b).

Contudo, escapa-lhe o desafio epistemológico, a nosso ver consideravelmente radical, que o discurso pelo parto humanizado apresenta a parcela importante do imaginário da modernidade: o corpo e seus predicados fisiológicos e naturais são vislumbrados e vivenciados como variáveis independentes na equação da experiência social, ou seja, como protagonistas de primeira ordem. E, mais do que isso, a vivência plena

dessa dimensão biológica é tida como condição necessária para se alcançar algo tão caro ao imaginário moderno: a autonomia e a autenticidade individuais. Ou seja, conforme o discurso em prol da humanização do parto, a tomada de decisão sobre o próprio corpo não deve implicar numa submissão deste aos desígnios da técnica e da cultura, mas, ao contrário, na adequação às nossas disposições fisiológicas. Assim, diferentemente do que propõe Giddens, o que se observa aqui não é uma completa disponibilidade do corpo para ser trabalhado ao bel prazer dos indivíduos no processo de construção de suas auto-identidades. Nesse caso, a reivindicação pelo direito de dispor do corpo não se faz à sua revelia, como objeto inteiramente maleável e moldável, mas, sim com base no entendimento de que o corpo é um elemento constitutivo dos indivíduos, ao qual eles devem também se moldar e adequar. É claro que isso, por sua vez, tem uma repercussão na maneira de se lidar com o corpo e dele se dispor. O corpo coloca-se, desta forma, não só como algo que se constitui como parte de nosso sistema de ação, meramente em sua dimensão simbólica, mas também e, principalmente, em sua dimensão fisiológica.

REFERÊNCIA

DINIZ, Carmen Simone Grilo. Humanização da Assistência ao Parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento. *Ciência & Saúde Coletiva*. v. 10, n. 3, Rio de Janeiro, 2005.

DURKHEIM, Émile. The dualism of human nature and its social conditions. In: BELLAH, Robert (Ed). *Emile Durkheim on morality and society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. v. 1 e 2.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality*. New York: Vintage Books, 1990. v. 1.

GIDDENS, Anthony. *The Constitution of Society: outline of a theory of structuration*. Berkeley: University of California Press, 1984.

GIDDENS, Anthony. *Modernity and Self-Identity: self and society in the late modern age*. Stanford: Stanford University Press, 1991a.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991b.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Unesp, 1993.

SCHILLING, Chris. *The Body and Social Theory*. London: Sage Publications, 1993.

TAVOLARO, Sergio B. F. Variações no interior de um discurso hegemônico? Sobre a tensão 'ação – estrutura' na sociologia contemporânea. *Teoria & Pesquisa: Revista de Ciências Sociais*, (50), v. XVI, n.1, p. 97-125, 2007.

TORNQUIST, Carmen Susana. O parto humanizado e a REHUNA. In: *Anais do II Seminário Nacional Movimentos Sociais, Participação e Democracia*, 25 a 27 de abril, UFSC, Florianópolis, Brasil, 2007.

Sites consultados:

www.amigasdoparto.com.br. Acesso em 08/07/2010.

www.partodoprincipio.com.br. Acesso em 10/07/2010.