



CORPO, MODA E ÉTICA
pistas para uma reflexão de valores

Cristiane Mesquita e Kathia Castilho
(organizadoras)



**Estação
das Letras
e Cores**

©2011 das organizadoras Cristiane Mesquita e Kathia Castilho

É proibida a reprodução de qualquer parte desta obra sem a autorização dos autores e organizadoras da obra.

A grafia dos textos foi atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Direção Editorial: Kathia Castilho

Capa e Projeto gráfico: Thais Graciotti

Editores: CD Studio - Letícia Faria

Revisão: Márcia Moura

Fotos para capa e aberturas: Nathalia Grill e Gracia Casaretto

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Corpo, moda e ética : pistas para uma reflexão de valores /
orgs. Cristiane Mesquita, Kathia Castilho
- São Paulo : Estação das Letras e Cores, 2011.

ISBN 978-85-60166-49-7

Bibliografia

1. Moda - Aspectos morais e éticos.
 2. Corpo humano - Aspectos morais e éticos.
 3. Comportamento humano.
 4. Civilização moderna - Séc. XXI.
- I. Mesquita, Cristiane. II. Castilho, Kathia.

CDD 150
302
391.001
909.83

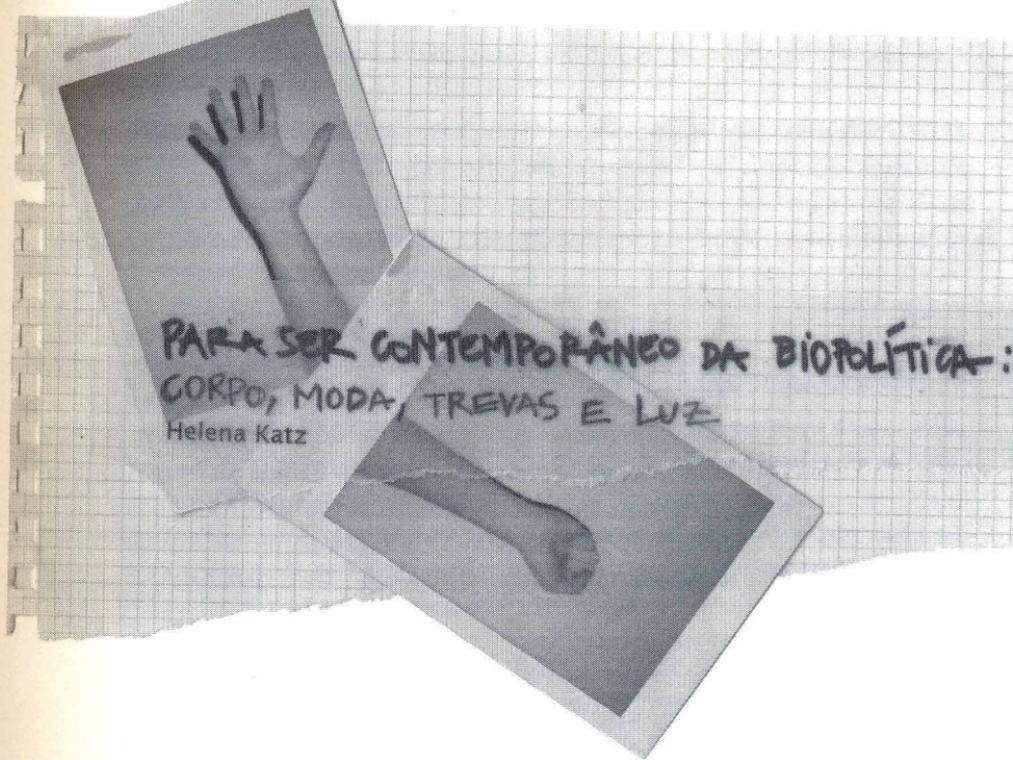
Estação das Letras e Cores Editora

Rua Cardoso de Almeida, 788 cj.144 - Perdizes

05013-001 - São Paulo

Telefax 55 11 4191-8183

www.estacaolettras.com.br



O corpo se tornou o mais pop dos assuntos, passando a interessar a quase todas as áreas do conhecimento. A superposição que o corpo tem recebido é um sintoma do papel que aqui interessa investigar: a perspectiva biopolítica que hoje configura o nosso cotidiano. A hipótese proposta é a de que devemos tentar ser contemporâneos (no sentido proposto por AGAMBEN, 2009) das ideias sobre biopolítica que hoje circulam. A moda tem um papel na biopolítica quando publiciza um tipo de corpo que colabora com a domesticação da nossa percepção, alimentando-a somente com os aspectos mais aparentes da sua visibilidade. Há que se manter alerta no exercício de buscar o que no corpo continua na escuridão.

Jimmie Durham, artista (artista e ativista) cherokee, nasceu no Arkansas em 1940, esteve envolvido com teatro e performance nos anos 1960 e 1970 e, desde os anos 1980, questiona, através dos objetos e das instalações que inventa, os abusos que o conhecimento produzido pelo mundo colonial vem legitimando. Recusou-se a participar da Bienal de São Paulo de 2006 com uma carta pública, na qual denunciou que não tratávamos os índios como seres humanos. Para a Bienal de

2010, preparou uma inquietante exposição etnográfica sobre a cidade: *Bureau for Research into Brazilian Normality* (Centro de Pesquisa da Normalidade Brasileira). Perguntado sobre a característica mais forte do povo brasileiro, respondeu:

A passividade, a indiferença mais completa sobre o genocídio indígena. Os brasileiros, nesse ponto, não são muito diferentes dos canadenses, americanos, chilenos ou outros cidadãos das Américas. Ainda assim, é chocante. O Brasil é mais ou menos parecido com os EUA no que diz respeito à defesa do genocídio como uma condição para o desenvolvimento da nação. (DURHAM, 2010, p. D9)

O inaudito da associação povo brasileiro-passividade-indiferença explode a coleção de fetiches com a qual nos afeiçamos desde 1500¹⁶, nela incluída a perspectiva pós-colonial atrás da qual passamos a nos abrigar mais recentemente. Transformamos a bibliografia pós-colonial em nossas senhas de insubordinação, sem perceber a crescente anemia dos discursos que nos esmeramos em produzir. Não nos damos conta da subserviência implícita na aceitação como tarefa da necessidade de recusar a leitura típica que o colonizador nos imputa. Por essa razão, combinar o fetiche colonial do corpo-tropical-efusivo do carnaval-futebol-praia com o corpo-passivo-indiferente pode nos ajudar a caminhar em outra direção.

A fala de Jimmie Durham nos fere justamente aí: torna desnecessário continuar a negar sermos esse tipo de corpo que o estrangeiro nos atribui. Detalhe: foi também um estrangeiro que nos imputou esse outro tipo de corpo¹⁷. Aquele cartão-postal que reúne o corpo seminu da mulata escultural, as exuberâncias tropicais e os capoeiristas jogando na areia da praia, na contraluz publicitária do pôr do sol, agora precisam abrigar também o corpo-passivo-indiferente.

¹⁶ A data do descobrimento do Brasil tem como objetivo salientar a longevidade e o peso da mão colonial ainda presentes nas conversas sobre o corpo brasileiro.

¹⁷ Vale salientar, de início, que o uso da palavra 'corpo' neste texto recusa a possibilidade de se pensar que existe um corpo sem subjetividade. Corpo sempre natureza-cultura. Assim, falar do brasileiro é falar da pessoa brasileira, o mesmo que dizer corpo brasileiro.

2010, preparou uma inquietante exposição etnográfica sobre a cidade: *Bureau for Research into Brazilian Normality* (Centro de Pesquisa da Normalidade Brasileira). Perguntado sobre a característica mais forte do povo brasileiro, respondeu:

A passividade, a indiferença mais completa sobre o genocídio indígena. Os brasileiros, nesse ponto, não são muito diferentes dos canadenses, americanos, chilenos ou outros cidadãos das Américas. Ainda assim, é chocante. O Brasil é mais ou menos parecido com os EUA no que diz respeito à defesa do genocídio como uma condição para o desenvolvimento da nação. (DURHAM, 2010, p. D9)

O inaudito da associação povo brasileiro-passividade-indiferença explode a coleção de fetiches com a qual nos afeiçãoamos desde 1500¹⁶, nela incluída a perspectiva pós-colonial atrás da qual passamos a nos abrigar mais recentemente. Transformamos a bibliografia pós-colonial em nossas senhas de insubordinação, sem perceber a crescente anemia dos discursos que nos esmeramos em produzir. Não nos damos conta da subserviência implícita na aceitação como tarefa da necessidade de recusar a leitura típica que o colonizador nos imputa. Por essa razão, combinar o fetiche colonial do corpo-tropical-efusivo do carnaval-futebol-praia com o corpo-passivo-indiferente pode nos ajudar a caminhar em outra direção.

A fala de Jimmie Durham nos fere justamente aí: torna desnecessário continuar a negar sermos esse tipo de corpo que o estrangeiro nos atribui. Detalhe: foi também um estrangeiro que nos imputou esse outro tipo de corpo¹⁷. Aquele cartão-postal que reúne o corpo seminu da mulata escultural, as exuberâncias tropicais e os capoeiristas jogando na areia da praia, na contraluz publicitária do pôr do sol, agora precisam abrigar também o corpo-passivo-indiferente.

¹⁶ A data do descobrimento do Brasil tem como objetivo salientar a longevidade e o peso da mão colonial ainda presentes nas conversas sobre o corpo brasileiro.

¹⁷ Vale salientar, de início, que o uso da palavra 'corpo' neste texto recusa a possibilidade de se pensar que existe um corpo sem subjetividade. Corpo sempre natureza-cultura. Assim, falar do brasileiro é falar da pessoa brasileira, o mesmo que dizer corpo brasileiro.

Mas é preciso atentar que a operação de reconhecer o corpo-passivo-indiferente embute uma ameaça interessante: uma vez que nos aproxima de nossos vizinhos, implica o cancelamento da singularização hipertrofiada que odiamos-amamos¹⁸, aquela implícita na operação que nos reduz ao 'tipicamente brasileiro'. Durham derruba, de uma só vez, duas fetichizações: a do corpo brasileiro e a de que o corpo está desvendado. Exatamente por isso, o texto começa por ela.

No lugar do conhecimento sobre o corpo que se esperaria, o que o volumoso jorro de discursos a seu respeito tem sido produzido é um ameaçador aumento de controle. O contínuo aumento da capacidade de visualização daquilo que não se conhecia sobre o corpo, através do desenvolvimento de equipamentos cada vez mais capacitados para revelar o seu funcionamento, tem um papel importante nisso. E a proliferante produção midiática de imagens do corpo também.

Mas não se pense nesse fenômeno como algo recente. Em 1841, ou seja, há 170 anos, o filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872) escreveu, no seu livro mais famoso, *A essência do cristianismo* [citado por Guy Débord (1997, p. 13) no *A sociedade do espetáculo* (1967)]: "É, sem dúvida, o nosso tempo [...], prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência ao ser".

O que mudou, desde então, é que a separação entre imagem e coisa, representação e realidade, tornou-se obsoleta. O tempo, agora, é o da inversão: a imagem passou a ser a coisa. Nessa importante transformação, a tecnomedicina proveu os meios, com o contínuo aprimoramento das técnicas de imageamento. E a migração entre o que era dentro e fora do corpo promoveu também outra migração: o que antes se referia somente ao campo da saúde passou a abastecer os campos jurídico, político e social.

O sucesso das novas tecnologias de visualização médica tem dado uma relevância ao interior do corpo humano que não encontra precedentes

¹⁸ Talvez seja o narcisismo implícito na nossa relação com o 'corpo tipicamente brasileiro' o responsável pela servilidade com que lidamos com sua colonialidade.

nas nossas sociedades. Essas tecnologias extrapolam o campo estritamente biomédico e se introduzem no campo sociocultural e jurídico. (ORTEGA, 2008, p. 71)

Quando se fala 'corpo', nomeia-se o que dele é trazido para a luz – isto é, esse corpo com o qual lidamos cada vez mais via imagem, sejam as médicas, sejam as produzidas pelos meios de comunicação. No entanto, essa visualização, ao contrário do que sugere, não é sinônimo de esclarecimento. Partindo da compreensão de que cada tipo de luz produz a condição de sua visualização, consegue-se entender que o que se fala quando se diz 'corpo' está atado ao que a produção de imagens sobre ele promove em nossa cognição – tanto as imagens de seu funcionamento interno quanto as de seu comportamento no mundo. Tais imagens vão organizando sistemas de referência lotados de escuros, que clamam por identificação. Escuros, no sentido da discussão que Agamben realiza a respeito do que é ser contemporâneo.

Não é talvez o escuro uma experiência anônima e, por definição, impenetrável, algo que não está direcionado para nós e não pode, por isso, nos dizer respeito? Ao contrário, o contemporâneo é aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que toda luz, dirige-se direta e singularmente a ele. Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o fecho de trevas que provém do seu tempo. (AGAMBEN, 2009, p. 64)

O que deve ser feito para conseguir ver o que não está visível no assunto corpo? Como ter um olhar contemporâneo sobre o corpo, sendo capaz de distinguir o que nele permanece nas trevas, agora que foi transformado no mais pop dos assuntos? E a moda, o que tem a ver com tudo isso?

A hipótese é a de que o corpo que a moda expõe contribui

com a manutenção das trevas, essas nas quais habita, dentre outros, o corpo-passivo-indiferente que Jimmie Durham nos imputa. Há que se aprender a ler as trevas presentes no corpo hiperexposto, e uma indicação de como fazer isso pode ser encontrada no próprio corpo. É no mesmo texto em que discute sobre o contemporâneo que Agamben apresenta as *off-cells*.

As luzes são evidentes, e o escuro faz parte delas. O que nos faltam são os hábitos cognitivos para vê-lo. E assim como o escuro não é a ausência, uma não visão, um espaço onde não há nada para ser visto, mas um caso particular de visão, há que testar quais ações podem impedir que fiquemos saciados apenas pelo que está na luz, equivocadamente assumida como o único tipo de visão possível.

Pode-se começar buscando pelo escuro que existe na associação corpo-saúde que hoje pauta o nosso jeito de viver. A diferença no modo como lidamos com a saúde a cada nova década é flagrante. Hoje, todos falamos com muita familiaridade sobre o perigo de ingerir carboidratos à noite, sobre os danos que o sal, o açúcar, as gorduras trans causam ao nosso corpo e quais são os alimentos nos quais cada um deles é encontrado.

Transformamo-nos em nutricionistas, fisioterapeutas, bioquímicos e médicos. Fizemos com que as mais diversas modalidades de atividade física passassem a funcionar como senhas de inserção social. Quem não faz ginástica, não pratica algum esporte, não caminha, precisa apresentar explicações públicas. A necessidade de ser saudável tiraniza nossas escolhas – e o entendimento de saúde é o daquilo que nos ajuda a evitar a doença, fazendo da doença uma presença, por inversão, nos assuntos da saúde. Saúde como blindagem da doença que buscamos afastar de nós, mas que está lá, no escuro daquilo em que transformamos a saúde.

Cuidar do seu próprio corpo deixa de ser um assunto privado para se inscrever como comportamento social, que regula normas de convívio. Corpos saudáveis, jovens e produtivos afastam da luz corpos que não se encaixam nos modelos divulgados. O próprio conceito do que é ser gordo mudou: tornou-se indispensável justificar aqueles dois quilos a mais na silhueta. Não esqueçamos, por exemplo, que os assentos

em transportes públicos não preveem o muito gordo ou o muito alto. A produção de imagens que inunda o cotidiano discrimina a gordura como traço antissocial, e isso legitima o seu confinamento fora da luz.

Voltemos aos anos 1960, quando Twiggy inaugurou a profissão de *top model*, instaurando uma nova era para o corpo. Sua magreza andrógina (1,67 m, 42 kg, 82-59-82), que lhe conferiu o apelido de graveto (*twig*, em inglês) em 1966, se contrapunha ao corpo sexy dos anos 1950, associado ao de Marilyn Monroe. A princípio, foi associada ao aspecto de um corpo doente e, só mais adiante, quando se tornou uma questão social, essa magreza excessiva ganhou uma identificação científica: anorexia.

De doente, esse corpo foi reenquadrado como aquele que se deveria desejar. Nessa mudança, a moda funcionou como o agente principal. Evidentemente, não se trata somente de uma imagem de corpo, mas de toda uma economia mobilizada para produzi-lo e mantê-lo: cosméticos, medicação, cirurgias corretivas, alimentação, condicionamento físico, spas, regimes, indústria da moda etc.

São as imagens difusoras de certo tipo de corpo que pautam o nosso comportamento, nossas normas de convívio e a economia capaz de dar forma à sociedade na qual hoje vivemos. É o momento em que a política se biologiza¹⁹ e a vida se politiza. É o tempo da biopolítica²⁰.

¹⁹ Karl Lowith foi o primeiro a escrever sobre a "politização da vida", chamando a atenção que na Alemanha nacional-socialista o Estado se organizava através de leis raciais, e que na Rússia marxista o trabalho havia se tornado inteiramente estatal (in AGAMBEN, 2002, p.127).

²⁰ No final de sua vida, Michel Foucault interessou-se cada vez mais pelo que definia como biopolítica: "a crescente implicação da vida natural do homem nos mecanismos e nos cálculos de poder" (AGAMBEN, 2004, p.125).

²¹ Um entendimento básico do campo da biopolítica pode ser resumido assim: trata-se de uma implicação crescente da vida biológica humana nos mecanismos de poder. Foucault chamou a atenção para esse quadro no final de *Vontade de saber* (1976), o primeiro volume da sua *História da sexualidade*: "Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente" (1976).

Corpo e biopolítica

O que tem acontecido com o corpo? Engendrou-se um novo mantra, que vem sendo repetido com preocupante frequência e que diz que devemos temer a “biologização da política”. Vejamos os termos *zoé* e *bíos* de que Agamben fala no primeiro livro da sua trilogia sobre o *homo sacer*:

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. (AGAMBEN, 2002, p. 9)

É um entendimento apressado dessa colocação que formula a existência de um corpo puramente biológico, um corpo apenas ‘vida nua’ (*zoé*), identificado como aquele que comandaria a biopolítica²¹. Antes de prosseguir, cabe perguntar: existe um corpo somente biológico? Caminhando com a Teoria Corpomídia (KATZ; GREINER)²², que apresenta o corpo como uma coleção sempre cambiante de informações (por conta das suas contaminações incessantes com os ambientes por onde circula), fica claro que em cada corpo biológico está também a história da sua relação com os ambientes nos quais esteve. Uma história que vai se transformando em corpo a cada instante. Desaparece o corpo que tem ou que carrega outra coisa (aqui, no caso, a sua história), para dar lugar ao corpo que é, ele mesmo, corpo-história.

Caso fosse possível existir um corpo apenas ‘vida nua’, como se explicaria que no campo de concentração, onde to-

²² Textos sobre a Teoria Corpomídia estão disponíveis no site www.helenakatz.pro.br.

²³ Com tripla formação como antropólogo, navegador e cientista, Edwin Hutchins estudou a cognição humana dentro da atividade humana. Escreveu *Cognition in the wild* em 1997.

dos estavam expostos às mesmas condições abjetas de não humanidade, alguns se dedicassem a um movimento de resistência coletiva e outros não? Essa distinta maneira de existir em uma situação de limites tão impensáveis como os do campo de concentração nos atesta que, mesmo quando as condições de existência abrigam somente a vida nua, também a vida qualificada nela sobrevive. Olhar dessa maneira para o que aconteceu nesses campos faz duvidar da existência de um corpo reduzido somente a seu funcionamento biológico, pois nele não desaparecem totalmente os traços da cultura. E isso reconfigura a possibilidade de se pensar a existência de um corpo apenas biológico – a não ser que nessa noção de biologia não exista uma cisão completa com a cultura, como propõe a teoria corpomídia.

Cultura seria um processo cognitivo que teria lugar dentro e fora das mentes das pessoas. Seria o processo através do qual as práticas do cotidiano cultural emergem. Para Hutchins²³, o maior componente da cultura é o processo cognitivo e a cognição seria, por si mesma, um processo cultural. (KATZ; GREINER, 2003, p. 84)

Lembremos ainda que essa vocação em separar vida nua e vida qualificada está inscrita na história dos direitos humanos. Quando, em 1679, surge o *Habeas corpus*, que é considerado a base da democracia moderna, o que se consolida é a associação lei-corpo. Para funcionar, a lei precisa de um corpo e é dele que vai cuidar. A princípio destinado a garantir a presença do acusado no processo que o envolvia, o *Habeas corpus* se transformou na obrigação de apresentar o corpo para que a lei possa ser cumprida (AGAMBEN, 2002). Na legislação brasileira o cadáver é exigido para provar a morte e assegurar os direitos legais que a ela se seguem.

²⁴ Fédon pertence ao conjunto de quatro diálogos platônicos sobre a condenação de Sócrates. Vale lembrar que não pertence à fase socrática dos diálogos de Platão, que nele estaria formulando a sua própria filosofia.

Corpo, luz, sombra e moda

A medicina, hoje transformada em tecnomedicina, sempre lidou com o corpo através do conjunto das imagens que cada época histórica produzia. O que muda, ao longo do tempo, é a natureza desses conjuntos de imagens. Na medida em que se capacitavam a revelar cada vez mais do corpo, as imagens iam sendo içadas à condição de serem elas mesmas o corpo.

Todavia, essas imagens não produzem um corpo “somente biológico” – jargão institucionalizado nos domínios da abordagem biopolítica. O que sucede quando tomam o lugar do corpo?

Chegamos ao propósito deste texto, que é o de nos alertar para o compromisso de sermos contemporâneos, no sentido agambeniano, de que a política se transformou em biopolítica e que o corpo é o arcabouço dessa transformação, ou seja, como “não coincidir perfeitamente com o seu tempo” para não ficar imerso nas formulações já feitas? Como se aprende a aderir e, ao mesmo tempo, afastar – que é a condição para se conseguir ver no escuro? Como pertencer ao tempo em que se está vivo biologicamente, mas aderindo e tomando distância dele ao mesmo tempo para não se deixar cegar pelas luzes e conseguir entrever nestas a sua ínfima obscuridade? (AGAMBEN, 2009).

Pensar o corpo com aquela clareza que Sócrates, no Fédon²⁴, atribuía à filosofia, dizendo que ela nos ensinava a morrer sem temer a morte. Ao conjugar uma ação física (morrer) a uma de natureza cultural (temer a morte), Sócrates nos inspira a ligar os dois tipos de vida aqui tratados: a do mundo físico (*zoé*, vida nua) e a do mundo cultural (*bíos*). E a Teoria Corpomídia facilita a percepção de que os dois tipos de vida nunca se exilam inteiramente um do outro, por conta dos fluxos inestancáveis de contaminações que caracterizam o vivo.

O nosso viver em sociedade se dá a partir de normas. A fabricação do modelo de corpo que sustenta essa operação tem uma grande aliada na eficiência com que a moda torna público o corpo a ser desejado. No capitalismo, o desejo não

pode ser saciado, sob o risco de dismantelar a sociedade do consumo. Imagine-se o que sucederia se comprássemos uma camiseta e ficássemos sem desejo de comprar qualquer outra por um longo tempo.

Vivemos o tempo de ‘montagem’ de um corpo – através de intervenções diretas na sua superfície –, e as imagens do corpo a ser montado estão na luz que nos cega. A nós, cabe o exercício de perceber o que está nas suas trevas, pois não devemos esquecer de que é contemporâneo quem “recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo” (AGAMBEN, 2009, p. 64).

Vamos pensar sobre isso?

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I*. O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

DURHAM, Jimmie. *O Estado de S. Paulo*, 19 out. 2010, p. D9.

KATZ, Helena; GREINER, Christine. *A natureza cultural do corpo, em lições de dança*. Rio de Janeiro: Editora UniverCidade, 2003. v. 3, p. 77-102.

MIRANDA JR., Gilberto. *Filosofando na penumbra*, 7 dez. 2009. Disponível em: <http://blog.gilbertomirandajr.com.br/2009/12/olhar-em-merleau-ponty_07.html>. Acesso em: 12 jun. 2011.

ORTEGA, Francisco. *O corpo incerto. Corporeidades, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2008.