

artigo

# A moda e os corpos – uma investigação prévia

## *Fashion and bodies – a preliminary investigation*

BERNARDETE OLIVEIRA MARANTES<sup>1</sup>

**resumo**

A intenção deste artigo é pensar a relação entre a moda e os corpos a partir da percepção contemporânea de que, os corpos, nesse momento histórico, estão se movendo (assim como fez a moda das roupas em diferentes períodos) e expondo sua inata indisciplina.

**palavras-chave**

Corpo; Moda; Sujeito; Deleuze.

**abstract**

*The aim of this article is to examine the relationship between clothing fashion and the body, in light of the contemporary perception that bodies, in this moment in history, are in movement (like fashion itself, throughout various periods in history), and exposing their innate indiscipline.*

**keywords**

*Body; Fashion; Subject; Deleuze.*

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), com a tese intitulada *O vestido de Proust: uma construção na trama das correspondências*, defendida em 2011. E-mail: [bernardete.marantes@alumni.usp.br](mailto:bernardete.marantes@alumni.usp.br)

## I DA PROPOSTA INVESTIGATIVA

A história da moda, não obstante ser pautada pela repetição e pela imitação – a “universalidade da imitação é, ela mesma, um fato inerente à vida social”<sup>2</sup>, como afirmava o sociólogo francês Gabriel Tarde na última década do século XIX – expõe, outrossim, a natureza conflitante desse “ato de significação”<sup>3</sup> desenvolvido e sempre repetido, de um ou outro modo, pelas sociedades, ou seja, há na moda das roupas e em reciprocidade, o assemelhar-se e o apartar-se ou o integrar-se e o opor-se etc., enfim, a identificação como distinção sugere resumir o paradoxo da moda. Por outro lado, esse ato universal individuante revela-se “sempre modas de classe”<sup>4</sup>, e como o corpo nu significa pouco<sup>5</sup>, haja vista sua generalidade, às vestimentas e aos adereços coube, até as décadas finais do século XX, a tarefa de singularizar e exibir os corpos dos sujeitos em sociedade. Este é justamente o aspecto fulcral deste artigo, o de investigar o corpo (e os corpos) como “o veículo do ser no mundo”<sup>6</sup> *pari passu* com a moda e as modas. Sem pretensão revisionista alguma, o que se propõe refletir é sobre certo desdobramento já realizado pela moda das roupas e que se faz sentir hoje nos corpos. Explica-se: se a moda, como uma linguagem muda (como disse Proust<sup>7</sup>), aprendeu a gritar, os corpos, por sua vez, estão atualmente aprendendo a, estando nus, significar ou ressignificar, causar, protestar, comunicar, expor-se, clamar etc. Os corpos, como estão sendo pensados e empregados no mundo contemporâneo, parecem seguir o caminho já feito pelas roupas em determinado momento histórico – quando elas foram avocadas como signos ou plataforma de expressão. Se manifesta patente, igualmente, que esse fenômeno dos corpos (recente, aliás) não prescinde da moda em seu sentido lato, por isso, o movimento dos corpos não se faz para além da moda, mas em concomitância com ela e com o próprio percurso dela no mundo da cultura que, em sua prolixa simbologia, tradicionalmente prevaleceu sobre os corpos, como afirma Umberto Eco,

Basta o exemplo da pele envergada pelo nosso homem primitivo por razões especialmente funcionais. Tinha frio e cobria-se, não há dúvida. Mas também, não há dúvida que no espaço de poucos dias depois da invenção do primeiro traje de peles, se terá criado a distinção entre os bons caçadores, munidos das suas peles, conquistadas pelo preço de uma dura luta, e outros, os inaptos, os sem-peles. E não é preciso muita imaginação para imaginar a circunstância social em que os caçadores terão envergado as peles, já não para proteger-se do frio, mas para afirmar que pertenciam à classe dominante<sup>8</sup>.

---

<sup>2</sup> TARDE, G. *Les Lois de l'imitation*. Paris: Alcan, 1895, 2e éd., p. 181.

<sup>3</sup> BARTHES, R. A moda e as ciências humanas. In: *Inéditos-Vol.3 - Image e Moda*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 364.

<sup>4</sup> SIMMEL, G. *Filosofia da moda e outros escritos*. Lisboa: Texto & Grafia, 2008, p. 24.

<sup>5</sup> ALAIN. *Système des Beaux-Arts*. Paris : Gallimard, 1920, p. 67.

<sup>6</sup> M. -PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 122.

<sup>7</sup> PROUST, M. *Sodoma e gomorra*. São Paulo: Globo, 1995, p. 430 [RTP III, 442].

<sup>8</sup> ECO, U. "O hábito fala pelo monge". In: *Psicologia do vestir*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1989, p. 15.

Ressalta-se ainda que, dentro do recorte específico desta investigação introdutória – corpo e moda – muitos temas sociológicos, antropológicos etc. referentes à corporeidade não foram trazidos à baila em benefício de um eixo reflexivo voltado à filosofia e à história da moda. Tal opção mostrou-se a mais adequada a um exame preliminar como este.

## II OS CORPOS E A MODA EM RETROSPECTO

Revisitando laconicamente a história da moda ocidental, pode-se afirmar que, em vasta medida, a moda ainda hoje reproduz sua função primária quando de seu advento (idos dos séculos XIV-XV, com a Casa de Valois), a saber, a de ser uma prerrogativa de classe; todavia, como as leis suntuárias nunca foram respeitadas, esse comportamento social mimético seguiu seu percurso. A efetiva expansão da moda das roupas deu-se em virtude do estabelecimento de uma nova e vicejante classe social “individualista, rica e móvel”<sup>9</sup> tornada hegemônica, a burguesia – Matthäus Schwarz em seu *Trachtenbuch des Matthäus Schwarz*, ainda no século XVI, apropriadamente exemplifica a afirmação. Das roupas como parte significativa da construção da autoimagem ao uso delas como meio expressivo – tendo, conseqüentemente, o corpo como seu suporte a fim de expressar um ponto de vista, uma ideologia ou algo similar –, escoaram-se alguns séculos. Na segunda metade do século XVIII, algumas ocorrências merecem ser aludidas, tais como a presença dos *macaroni* (ou *maccaroni*) na Inglaterra, e após o Terror, os *Incroyables* e as *Merveilleuses* na França. O primeiro grupo identificado como *macaroni*, surgido na Inglaterra na segunda metade do século XVIII, era composto por homens (aparentemente jovens) extremamente ciosos com sua aparência social; além de serem caprichosos com as vestimentas, os *macaroni*, assim como era moda entre as mulheres da corte francesa, em poavam os cabelos e os penteavam à moda *pouf*. Naturalmente, por se vestirem com um rigor considerado exagerado, essas peculiares figuras eram alvo de charges depreciativas concernentes a uma suposta falta de masculinidade – vale salientar que o dandismo, também um fenômeno inglês, surge no final do mesmo século. O segundo grupo digno de destaque é o referente aos *Incroyables* e às *Merveilleuses* (os *Inacreditáveis* e as *Fabulosas* em tradução livre); o grupo surge no fim do século XVIII (pós-Revolução Francesa e pós-Terror) e compunha-se de jovens oriundos/as da aristocracia, os quais usavam roupas e acessórios para comunicar ou expressar suas insatisfações com a Revolução. Repletas de signos em suas composições vestimentares, que remetiam à guilhotina, por exemplo, esses e essas jovens inauguraram oficialmente o uso das roupas como código identitário.

Os dois fenômenos sociais foram trazidos à luz não apenas por historiarem, se bem que de modo significativo, o percurso da moda no mundo ocidental; antes, eles trazem um dado comum e relevante, o que alude à mudança geracional. No processo social, a renovação geracional faculta a entrada do novo em diferentes

---

<sup>9</sup> NATTA, M.-C. *La mode*. Paris: Anthropos, 1996, p. 9.

campos da estrutura sociocultural – modas e linguagens; saberes e expressões artísticas; técnicas e práticas; tecnologias etc. –, oxigenando a vida em coletividade. Esse processo de caráter espaço-temporal e sócio-histórico, mas também individual ou existencial, afirma ou nega certas permanências socioculturais, e, de uma ou outra maneira, atualiza o diálogo intercultural.

A moda, por sua parte, em sua ciclicidade indelével, fortificou-se (principalmente a partir da década de 1950, e mais especificamente com a entrada do *rock and roll* elvispresliano em cena), e ainda se fortifica por meio das novidades comportamentais trazidas pelas novas gerações. Dentro dessa chave geracional, em sua paradoxalidade, assim como a moda se repete e se imita, a ela está, simultaneamente, garantida a longevidade. Além desse elemento inerente ao próprio tecido social, outro dado ainda mantém viva a moda (e este se refere à própria natureza da moda como uma atividade), a saber, o mundo da moda sempre esteve, e permanecerá, integrado ao mundo capitalista, o qual apregoa e sobrepõe a satisfação dos desejos à necessidade – como os desejos raramente são ou serão plenamente satisfeitos, a continuidade da moda, também por esse viés, está assegurada.

Acolhendo os dois elementos considerados, e pensando sobre o percurso da moda das roupas, parece claro que, em determinados momentos históricos, a moda se tornou flexível ou receptiva aos comportamentos e absorveu, até de maneira arrojada – como o caso da substituição dos corpetes e afins pelas transparências ou semitransparências usadas despudoradamente pelas jovens *Merveilleuses* –, o elã de uma época. Seguindo nesse passo, e como atividade essencial (do mundo ocidental) e vinculada aos corpos, a moda mostrou toda a sua elasticidade e indisciplina quando os corpos (por natureza também indisciplinados, por isso tão coibidos) puseram-se em ação promovendo o movimento contracultural nas décadas de 1960-1970.

A desestabilização referencial (principalmente na questão do gênero com a entrada do *jeans* nos guarda-roupas) fez sentir-se para além da crítica aos valores e tradições, e desdobrando-se nas roupas e nos corpos, a moda mostrou-se detentora de uma autoridade subjacente na sociedade. Se por um lado houve a percepção de uma expansão no mercado consumidor (a moda pertence ao mundo capitalista, afinal), por outro, houve a percepção de que o momento era propício à inclusão, a mudanças de mentalidades, à desconstrução de formas prévias ou fixas, e o *Unisex Project*, do estilista Rudi Gernreich, de 1970, ilustra adequadamente esse deslocamento. Contudo, por mais que as sociedades ocidentais tivessem efetivamente sido abaladas por essa percepção vanguardista, o sempre presente conservadorismo se impôs fazendo as sociedades retrogradarem. O mundo da moda, porém, triunfou, pois, ciente não só de sua repetição na efemeridade de suas estações, deveio receptiva e vaticinou, com a fragmentação do tecido social, outras transitoriedades, dentre elas, as dos próprios corpos, que hoje se dizem muito mais pela diferença do que pela identidade.

### III A DIFERENÇA DELEUZIANA QUE SINGULARIZA A MODA E OS CORPOS

A tradição filosófica estabeleceu a razão como sendo a ferramenta mais distinta da lógica humana, e essa lógica regularizou certos princípios que (bem) deveriam conduzir o modo de pensar – são os princípios da razão que, dentre outros, compreende o princípio da identidade, ou seja, o princípio do Mesmo, de algo idêntico ou semelhante a um modelo que, não obstante um ser ou algo trazer uma pequena diferença ou mudança em si, pode ser reconhecido como o Mesmo, como o modelo primordial. Assim ocorre porque a razão, como juíza de valores, condena tudo aquilo que lhe parece um tanto descentrado, desregrado; por seu turno, a diferença, sendo o dessemelhante ou até o oposto, não pode ser apreendida por essa razão regrada, e nesse sentido, e para não ser constrangida em sua estabilidade, ela nega a diferença ou o Outro. Então, tomando a representação como mediadora, a razão procurará sempre pelo semelhante, pelo Mesmo ou em outros termos, pela reconhecimento ou pelo reconhecer aquilo que já se conhece como previamente dado. Esse modo de pensar regeu por séculos a atividade cognitiva racional ocidental e, ao condicionar e subordinar o pensamento a regras, privilegiando a permanência em detrimento à mudança e assegurando, assim, a comodidade do pensar, a diferença e a mudança foram obstaculizadas de participarem do livre jogo do pensamento. Dessa maneira, se por um lado, conceitos como essencialidade, identidade, representação, permanência etc. dogmatizaram o pensamento, por outro, diferença, mudança, devir etc. foram descategorizados, pois opostos aos preceitos ditados pela razão. Certamente, ainda que de modo acanhado, houve na tradição filosófica quem apontasse (Heráclito é o exemplo mais notório) a diferença e a mudança como elementos fundamentais para o exercício do pensar; um efetivo exame crítico sobre o primado da identidade (e da razão) só começou, porém, a ser produzido no século XIX – com Friedrich Nietzsche, por exemplo. Desde então, e posteriormente com o advento da psicanálise, o conceito de identidade, formulado pela razão dominante, foi sendo cada vez mais posto sob suspeita e, em seu lugar, a diferença, a mudança, a pluralidade ontológica, o devir etc. foram sendo paulatinamente catapultados para o centro dos debates e não apenas os filosóficos, mas os das ciências humanas em geral.

O pensamento de Gilles Deleuze, um dos filósofos que mais investigou a diferença, forma-se a partir desse caldo crítico, e como leitor de Nietzsche (nessa chave crítica), o filósofo francês encontrará no jogo de forças um deflagrador do próprio exercício do pensamento, “o pensamento nunca pensa sozinho e por si mesmo; como também nunca é simplesmente perturbado por forças que lhe permaneceriam exteriores. Pensar depende das forças que se apoderam do pensamento”<sup>10</sup>. Acompanhando essa reorientação do pensamento, em *Diferença e repetição*, Deleuze perscrutará e forçará o pensamento a pensar a partir do jogo da

---

<sup>10</sup> DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1983, p. 123.

diferença e da repetição, pois são as “duas potências da diferença e da repetição”<sup>11</sup> que tornarão possíveis ao pensamento pensar o não-pensado, ou seja, é no jogo da diferença e repetição que o descondicionamento ou a supressão dogmática do pensamento se faz possível. Portanto, açulado por essa estrutura prévia do pensar, Deleuze restituiu no século XX, por meio da filosofia da diferença, o direito de o pensamento produzir pensamento.

Tecendo uma relação entre a moda e a filosofia da diferença deleuziana, tomemos alguns aspectos da vasta investigação do filósofo sobre a repetição, elemento fundamental na moda. O ponto que nos interessa diretamente se refere à repetição como imaginação, pois é o imaginário que faculta a diferença. A *vis repetitiva*, como coloca Deleuze, extrai a diferença e desdobra-se no espaço da representação, e esse movimento só se faz possível por meio da imaginação. Não à toa, Deleuze afirmará que “a diferença habita a repetição”<sup>12</sup>, e recorrendo à sociologia do já citado Gabriel Tarde (especificamente às três categorias relacionadas entre si na obra *Le Lois de l'imitation*, a saber, a repetição, a oposição e a adaptação), o filósofo sustentará a força da repetição (o para-si da repetição) “como passagem de um estado das diferenças gerais à diferença singular, das diferenças exteriores à diferença interna – em suma, a repetição como o diferenciador da diferença”<sup>13</sup>. Consequentemente, infere-se que a repetição não pode prescindir de sua essencialidade, qual seja, o movimento, pois se ele traz em si a repetição, traz igualmente a diferença singularizada.

Na esfera da moda, esse exercício analógico deixa patente alguns elementos basilares que dela participam, quais sejam, o movimento como constituinte da repetição e a imaginação como a energia ou a *vis* ensejadora da diferença. Destarte, esses dois elementos, movimento e imaginação, desdobram-se na repetição que traz o diferente, por isso, a cada estação, a moda se repete tanto quanto se atualiza, não raro, por meio do detalhe<sup>14</sup>. No teatro representacional da moda, é notório o caráter axiológico da imagem, mas segundo a analogia traçada com o pensamento deleuziano, é a imaginação, ou seja, a faculdade de criar ou de representar imagens, que torna autêntico o fenômeno da repetição na moda, pois é no imaginário que o diferente ou o novo se faz possível. À moda, por seus atributos substancializadores (movimento e imaginação), e em sua eterna repetição<sup>15</sup>, pertencem o tempo e a memória; são estes atributos que (infere-se) permitem à linguagem da moda ser ontológica, geracional e devir.

---

<sup>11</sup> DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. São Paulo: Graal, 2009, p. 240.

<sup>12</sup> *Idem, ibidem*, p. 240, p. 118.

<sup>13</sup> *Idem, ibidem*, p. 119.

<sup>14</sup> Cf.: No artigo, Dandismo e moda, Roland Barthes faz uma referência ao predicado estético que confere singularidade na repetição da moda, o *detalhe* vestimentar; in BARTHES, R. “Dandismo e moda”. In: *Inéditos-Vol.3 - Imagem e Moda*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 346 (itálico do autor).

<sup>15</sup> Cabe aqui reproduzir os conceitos rememoração e repetição de Sören Kierkegaard, pois dialogam com a repetição na moda: “[...] repetição e rememorar são o mesmo movimento, mas em sentido oposto, pois o que se lembra foi; é uma repetição para trás; a repetição propriamente dita, ao contrário, é um lembrar para frente”, in KIERKEGAARD, S. *Ceuvres complètes, Tome V*. Paris: Éd. de l'Orante, 1966, p. 3.

#### IV A FILOSOFIA E OS CORPOS

Em pleno século XXI parece ser um tanto óbvio atribuir à moda os atributos acima elencados, por outro lado, eles só foram se tornando evidentes a partir da segunda metade do século XX, e em razão de outra obviedade, a afirmação da fisicalidade dos corpos, ou seja, o corpo-objeto meramente funcional (por exemplo, perscrutado como objeto de conhecimento biológico e afins; como um elemento sempre em relação, seja com a alma, a mente ou espírito; ou ainda como um elemento condenado à reificação) foi sendo paulatinamente substituído pelo corpo-sujeito. Tal reorientação intelectual, por mais que possa se sugerir óbvia, não o é, e a história da filosofia assim o comprova – um exemplo está no opúsculo nietzschiano *Dos desprezadores do corpo*<sup>16</sup>, do final do século XIX.

Conforme os preceitos da própria tradição filosófica, o monismo e o dualismo (conceitos alusivos à diferença ou prevalência de uma ou duas espécies de substâncias ou realidade na questão corpo-alma ou matéria-espírito) foram debatidos por séculos e, amiúde, redundaram em outras dicotomias, tais como, sujeito e objeto, inteligibilidade e sensibilidade, espiritual e material, corpo e espírito, ser e parecer, consciência e mundo, bem e mal etc. Aliás, o dualismo, desde o platonismo, está presente no pensamento ocidental; seja de modo oblíquo ou inequívoco, mas sempre efetivo, essa tendencialidade dogmática restringiu ou mesmo suprimiu da esfera filosófica certos temas, como, por exemplo, reflexões consistentes (e não apenas críticas ou opiniões morais) sobre a moda das roupas e os corpos.

Assim, esse movimento de trazer o corpo ao debate filosófico de forma despreconcebida, além de profícuo ao pensamento, aponta em direção a uma conciliação conceitual ou no mínimo a um alargamento da cosmovisão corpórea. Diferentes pensadores, principalmente a partir do século XIX, debruçaram-se sobre o tema corporeidade; nesta parte da reflexão elencamos, por afinidade, Deleuze e Maurice Merleau-Ponty para (sucintamente) espelharem o pensamento do século XX. Antes deles, porém, houve, no distante século XVII, o inovador e incontornável pensamento de Baruch de Espinosa que, com sua obra *Ética*, concedeu novos rumos para se pensar a relação corpo e mente. Espinosa até hoje continua a ampliar as fronteiras do pensamento para além da filosofia – em virtude da autoridade desse pensador que, ousou, por exemplo, perguntar o que “pode o corpo”<sup>17</sup> (resposta ainda em suspenso), iniciemos, não circunstanciando, mas distinguindo certos pontos do pensamento espinosano que interessam a esta reflexão.

Diferentemente do dualismo de René Descartes<sup>18</sup>, Espinosa, explicando a co-

<sup>16</sup> Cf.: NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. [1ª Parte]. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

<sup>17</sup> ESPINOSA, B. de. *Ética III*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 [Proposição II, Escólio], p. 178.

<sup>18</sup> *Grosso modo*, o notório filósofo do século XVII, estabelece a separação das substâncias corpo (*res extensa*) e alma (*res cogitans*) e as categoriza como diferentes; o corpo cartesiano acompanha a mecânica clássica e é identificado a uma máquina, já a alma, como um conjunto de faculdades (razão, sentimento, memória etc.); tal concepção, que define o humano como um composto substancial formado por duas realidades separadas, conduz a outra independência, ou seja, à separação entre sujeito e objeto, ampliando de modo significativo as discussões filosóficas.

nexão entre mente (ou alma) e corpo (*Ética II*, P 7), afirma que “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”<sup>19</sup>, advindo daí que, tudo o que se passa no corpo é percebido pela mente<sup>20</sup>, logo, entre mente e corpo há uma relação de igualdade, de reciprocidade (de potência), e essa concordância será reafirmada pelo filósofo em diferentes momentos da *Ética*, como quando afirma que “nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa [...]”<sup>21</sup>, decorrendo daí o comentário (Escólio),

[...] a alma e o corpo são uma só e mesma coisa que é concebida, ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão. Daí resulta que a ordem ou encadeamento das coisas é a mesma, quer se conceba a Natureza sob um atributo, quer sob outro; e, conseqüentemente, que a ordem das ações e das paixões do nosso corpo é, de sua natureza, simultânea à ordem das ações e das paixões da alma<sup>22</sup>.

Portanto, dando uma nova perspectiva à relação mente (ou alma) e corpo, Espinosa concebe-nos como seres constituídos por essa unidade (uma substância única constituída de infinitos atributos), e não obstante corpo e mente serem isonômicos, não há hierarquia alguma nessa relação, pois estes se exprimem de modo diverso, ao que conclui Marilena Chaui, “somos a unidade de um complexo corporal (os milhares de corpos que constituem o nosso corpo) e de um complexo psíquico (as inumeráveis ideias que constituem nossa mente [...])”<sup>23</sup>.

Complementando o quadro e acompanhando o filósofo, somos, por natureza, seres afetivos, já que nossos corpos, estando sempre em movimento ou repouso, são afetados e afetam outros corpos, e nessa dinâmica intercorporal, aquilo que afeta o corpo se manifesta na mente (ou alma) como afetos-sentimentos – *grosso modo*, participam de nossa estrutura afetiva as ações e as paixões e, nos valendo do didatismo de Chaui, nossos afetos “são paixões quando causados por forças ou coisas externas; são ações quando causados por nossa força interna”<sup>24</sup>.

Lembra-nos Espinosa que “o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída”<sup>25</sup>, e acolhendo o sentido espinosano de potência<sup>26</sup>, e como participantes desta construção afetiva, Deleuze sintetiza que, em Espinosa, “o indivíduo é potência”<sup>27</sup> que tende a perseverar em seu ser. Esse esforço de perseverança na existência é de-

<sup>19</sup> ESPINOSA, B. de. *Ética II*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 [Proposição VII], p. 139.

<sup>20</sup> Idem. *Ética II*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 [Proposição XII], p. 143.

<sup>21</sup> Idem. *Ética III*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 [Proposição II], p. 177.

<sup>22</sup> Idem. *Ética III*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 [Proposição II, Escólio], p. 177.

<sup>23</sup> CHAUI, M. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995, p. 60.

<sup>24</sup> Idem. *Convite à filosofia*. 14ª. ed. São Paulo: Ática, 2012, p. 400.

<sup>25</sup> ESPINOSA, B. de. *Ética III*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 [Postulado I], p. 176.

<sup>26</sup> Idem. *Ética IV*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 [Proposição IV, Demonstração], p. 229.

<sup>27</sup> DELEUZE, G. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Fortaleza: EdUCE, 2009, p. 194.



signado por *conatus*, por isso o filósofo francês afirma, “os afetos-sentimentos (*affectus*) são exatamente as figuras que o *conatus*<sup>28</sup> assume quando é determinado a fazer isto ou aquilo, por uma afecção (*affectio*) que lhe sobrevém”<sup>29</sup> – subsumido à autoconservação na existência encontra-se, justamente, a essência humana, e assegura Chauí, o *conatus* “é a essência do corpo e da mente e essa essência [...] é o desejo. Somos desejo”<sup>30</sup> – somos, então, máquinas desejantes, evocando Deleuze e Guattari<sup>31</sup>. Combinadas ao desejo estão a alegria e a tristeza; sendo estes os nossos afetos originários, deles derivam uma miríade de outros afetos (amor, generosidade, amizade etc. ou ódio, medo, ciúme, ambição etc.) e, em uma chave ontológica,

As paixões mais fortes virão da alegria, enquanto as mais fracas se originarão da tristeza. As ações, por seu turno, sendo perfeição ou realidade maiores, serão sempre mais fortes do que as paixões mais fortes, isto é, do que as paixões de alegria. A liberdade nasce desse e nesse movimento de passagem das paixões tristes às alegres e das paixões de alegria às ações suscitadas pelo desejo e pela alegria.<sup>32</sup>

Desse modo, na ciência espinosana dos afetos, se nosso corpo é afetado por uma alegria, ou seja, uma paixão forte, fortaleceremos o nosso *conatus* e nos colocaremos em ação a partir do aumento de nossa potência em existir; se, ao contrário, nos afeta uma tristeza, uma paixão fraca, nosso esforço para existir, e igualmente para agir, estiola-se. Nesse embate entre atividade e passividade, como o desejo é nossa própria essência, dirá Espinosa (*Ética* IV, P 18) que “o desejo que nasce da alegria [...] é mais forte do que o desejo que nasce da tristeza”<sup>33</sup>, portanto, uma paixão triste não se derrota pela mente ou razão, mas por outra paixão contrária e mais forte. Em outras palavras, no registro passional, não há prevalência da mente sobre o corpo, ou seja, a razão não domina nossa essência ou nosso desejo, e, não obstante sermos seres racionais e passionais, seu poder sobre nossos afetos é nulo – e, note-se, é imanente a nós, seres desejantes, desejarmos (e sermos afetados) o tempo todo, quer sejamos passivos ou ativos. Nesse circuito afetivo, passar da paixão à ação ou da heteronomia à autonomia é passar da fraqueza à força, e subsumindo ao sentido individual a própria vida em sociedade, Chauí, ao concluir que “a vida ética começa, assim, no interior das paixões, pelo

<sup>28</sup> Cf.: Segundo Deleuze, *conatus* é oriundo do latim *conor*, e tal terminologia usada por Espinosa, acompanha a tendência do século XVII. In: DELEUZE, G. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Fortaleza: EdUCE, 2009, p. 194.

<sup>29</sup> Idem. *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 105.

<sup>30</sup> CHAUI, M. “Espinosa, uma subversão filosófica”. São Paulo: *Revista Cult*, 14 de março de 2010.

<sup>31</sup> Cf.: Em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari desenvolvem diferentes conceitos a fim de jogar novas luzes à psicanálise em benefício da introdução da esquizoanálise; dentre os tantos conceitos (corpo sem órgãos (CsO), funcionamento, formação e produção, processo maquínico etc.), há o de máquina desejante, que pode ser pensado como uma noção social do indivíduo (sempre) desejante, o qual participa da máquina social.

<sup>32</sup> CHAUI, M. “Sobre o medo”. In: *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 55.

<sup>33</sup> ESPINOSA, B. de. *Ética IV*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 [Proposição XVIII], p. 236.

fortalecimento das mais fortes e enfraquecimento das mais fracas”<sup>34</sup>, aponta-nos um virtuoso caminho para a conquista dos corpos (o para-si do corpo), tanto no registro individual como no coletivo.

O inovador pensamento de Espinosa dilatou imensamente pensamento filosófico e em diferentes registros (ontológico, político, epistemológico etc.); Deleuze, por exemplo, em repetidos momentos, inspirou-se nele para a construção de seu próprio pensamento. A definição de indivíduo deleuziana (ou interindividualidades) como modo ou como uma relação produzida pela velocidade e lentidão e um poder de afetar ou de ser afetado (*hecceidade*, em Deleuze e Guattari) é espinosana:

[...] *um corpo se define somente por uma longitude e uma latitude* isto é, pelo conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem sob tais relações de movimento e de repouso [...] um modo de individuação muito diferente daquele de uma pessoa, um sujeito [...] reservamos o nome de *hecceidade*.<sup>35</sup>

Ademais, o conceito de imanência tornou-se referência para Deleuze pensar o próprio fazer filosófico (plano de imanência) e a cartografia do mundo<sup>36</sup>, construída rizomaticamente. Por fim, infere-se que a pergunta colocada por Espinosa no século XVII sobre o que pode o corpo reverberou fortemente no pensamento deleuziano, pois, assim como “Espinosa está sempre se surpreendendo com o corpo”<sup>37</sup>, também a Deleuze o corpo surpreende.

Continuamente Deleuze investigou o corpo, e não apenas à luz do pensamento espinosano, mas também a do estoico, por exemplo.

Em Deleuze, a corporeidade pode ser lida como uma intercorporeidade – mistura de corpos, coexistência, interação, acontecimento etc.; a mistura de corpos ou o conceito de acontecimento, por exemplo, advém do pensamento estoico, “[...] o que há de mais íntimo, de mais essencial ao corpo do que acontecimentos como crescer, diminuir, ser cortado? O que querem dizer os Estoicos quando opõem à espessura dos corpos estes acontecimentos incorpóreos que se dariam somente na superfície?”<sup>38</sup>, pergunta Deleuze.

Na esfera da corporeidade, foi com os estoicos que o filósofo francês investigou e descobriu os corpos como misturas que se penetram e coexistem na superfície – aliás, é dela, da superfície, que se extraem os acontecimentos incorpóreos, já que estes são o resultado das misturas. Em vista disso, e juntando o pensamento estoico ou descoberta estoica, “que supõe muita sabedoria e implica

<sup>34</sup> CHAUI, M. “Paixão, ação e liberdade em Espinosa”. *Folha de S. Paulo*, 20 de agosto de 2000.

<sup>35</sup> DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. V 4. São Paulo: Ed. 34, 2012, p. 49 (itálico dos autores).

<sup>36</sup> Cf.: DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1998, p. 113-130.

<sup>37</sup> DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998, p. 74.

<sup>38</sup> DELEUZE, G. *Op. cit.*, 1998, p. 6.

toda uma ética<sup>39</sup> ao “o mais profundo é a pele”<sup>40</sup> valériano, como ele mesmo cita em diferentes momentos, Deleuze nos conduz a pensar em corpos (ou corpos-sujeitos) e não em profundidades, identidades ou essencialidades, pois, assim como os corpos, os sujeitos se fazem nas intensidades e se dizem na superfície – “a superfície não é nem ativa nem passiva, ela é o produto das ações e das paixões dos corpos misturados”<sup>41</sup>. Por isso, o filósofo dirá que “*é seguindo a fronteira, margeando a superfície, que passamos dos corpos ao incorporal*”<sup>42</sup>, ou seja, não há falsa profundidade, tudo é mistura, pois a superfície exterior é uma continuidade da superfície interna.

Assim, e sendo um filósofo das territorialidades, dos planos e intensidades, das latitudes e longitudes, das lentidões e velocidades, Deleuze pode ser lido também como um filósofo dos corpos, da concretude, que nos devém como seres unívocos. Sempre rigoroso no ofício de pensar o pensamento, o filósofo francês, dentre outras reversões filosóficas, traz o corpo à cena (inclusive literalmente, quando reflete sobre cinema-corpo-pensamento) e o restitui ao campo do pensamento filosófico, haja vista ser o corpo imanente à vida,

O corpo não é mais o obstáculo que separa o pensamento de si mesmo, aquilo que deve superar para conseguir pensar. É, ao contrário, aquilo em que ele mergulha ou deve mergulhar para atingir o impensado, isto é, a vida. Não que o corpo pense, porém, obstinado, teimoso, ele força a pensar, e força a pensar o que escapa ao pensamento, à vida. Não mais se fará a vida comparecer perante as categorias do pensamento, lograr-se-á o pensamento nas categorias da vida. As categorias da vida são precisamente as atitudes do corpo, suas posturas.<sup>43</sup>

Por seu turno, Merleau-Ponty foi um leitor atento do racionalismo seiscentista; ele denominou o período como o século do grande racionalismo e um “momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e a metafísica julgaram encontrar um fundamento comum”<sup>44</sup>. Não obstante admitir Descartes como o pensador que antecipou “as filosofias das subjetividades”<sup>45</sup>, o pensamento merleau-pontiano nunca deixou de o revisitar para melhor o compreender e o contestar; a concepção cartesiana de o corpo como uma mera máquina ou um envoltório da alma (ou mente) rendeu muita crítica de Merleau-Ponty, e muito de sua formulação filosófica está fundada na investigação da existência a partir de um, digamos, regime do corpo.

<sup>39</sup> DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1998, p. 11.

<sup>40</sup> Cf.: VALÉRY, P. L'idée fixe: “o que há de mais profundo no homem é a pele”. In: *Œuvres complètes. Tome II*. Paris: Pléiade, 1960, p. 215.

<sup>41</sup> DELEUZE, G. *Op. cit.*, 1998, p. 129.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 11 (itálico do autor).

<sup>43</sup> *Idem*. *A imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 227.

<sup>44</sup> M.-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 162.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 163.

Nessa *démarche*, e inspirado pelo pensamento fenomenológico de Edmund Husserl desde sua obra *Fenomenologia da percepção* (tese de doutoramento, de 1945), Merleau-Ponty tomou o corpo como o elemento articulador de suas reflexões; tal perspectiva inovadora trouxe para o debate áreas afinadas à filosofia, como a psicologia ou a antropologia social, por exemplo. Ao expor o corpo como um corpo pensante e perceptivo, as investigações merleau-pontianas alargam o pensamento e oferecem subsídios para a contemporaneidade continuamente repensar e atualizar o estatuto do corpo.

De caráter epistemológico, estético, ontológico, psíquico etc., e em sentido oposto a Descartes, Merleau-Ponty afirma o corpo como o real sujeito porque é o corpo que percebe a si e ao mundo e não o espírito (ou alma ou mente, como o cartesianismo assevera), “se percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção”<sup>46</sup>. Esse sujeito perceptivo, que se percebe e se move no mundo, se integra ao projeto merleau-pontiano e distende o pensamento para além do dualismo ou de uma “filosofia da consciência” de cunho cartesiano.

Epistemologicamente, investigando o papel do veículo (o corpo) que nos conduz ao conhecimento do e no mundo, o filósofo traz à luz a fenomenologia da percepção como uma teoria perceptiva que ressalta a experiência dos corpos no espaciotemporal com suas subjetividades, culturas, relações sociais etc.; em outras palavras, como sujeitos no e do mundo, Merleau-Ponty atribui à percepção nosso meio para inteligir e ser no mundo, pois “sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório do meu ser total”<sup>47</sup>.

O sujeito natural, tal qual um corpo-pensante, ganha relevância no pensamento do filósofo justamente pela “presença originária” do sensível, a qual altera nossa concepção de subjetividade, pois tudo se passa em certa dimensão pré-reflexiva, então, nem inteligível e nem sensível divergem ontologicamente; o corpo-sujeito perceptivo merleau-pontiano naturaliza<sup>48</sup> a subjetividade e a aproxima da consciência da percepção, como essa passagem exemplifica,

[...] minha mão direita toca minha mão esquerda, sinto-a como uma “coisa física”, mas no mesmo momento, se eu quiser, ocorrerá um acontecimento extraordinário: eis que a mão esquerda também começa a sentir a mão direita [...] Logo, toco-me tocante, meu corpo efetua “uma, espécie de reflexão”. Nele, por ele, não há somente relação em sentido único daquele que sente com aquilo que sente: a relação inverte-se, a mão tocada torna-se tocante, e sou obrigado a dizer que tato está espalhado em meu corpo, que o corpo é “coisa que sente”, “sujeito-objeto”.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> M.-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 278.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 269.

<sup>48</sup> Concernente a subjetividade naturalizada em Merleau-Ponty, cf.: SOMBRA, J. de C. *A subjetividade corpórea. A naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: EdUnesp, 2006.

<sup>49</sup> M.-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 183-184 (aspas do autor).

Tendo o corpo como o sujeito de percepção, existimos em um espaço e tempo (e conhecemos o espaço através do corpo), portanto, existimos como corpo e consciência, ou seja, somos, uma conjunção de sentir-refletir, um corpo que simultaneamente se percebe e percebe ou sente e reflete física, consciente ou subjetivamente – corpo-sujeito.

Dentro dessa chave, há o outro ou os objetos no e do mundo, ou seja, há a intersubjetividade, e ao mundo fenomenológico interessa “o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras”, e esse sentido é “inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha”<sup>50</sup> – e lembremos, o campo comum em que os corpos-sujeitos transitam, como subjetividades que vivenciam intersubjetividades, é o mundo natural e o cultural. Ampliando a perceptividade imanente aos corpos, o mundo como lugar onde os corpos se expressam e se comunicam implica, outrossim, a linguagem, e porque o corpo expressa, ele expressa e comunica igualmente nossos pensamentos, pois “a linguagem é apenas um acompanhamento exterior do pensamento”<sup>51</sup> – seja ela gestual, estética ou falada. Assim colocado, o corpo-sujeito merleau-pontiano participa de certa poética dos corpos, haja vista este ser concebido pelo filósofo como uma expressão análoga à obra de arte, um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte.<sup>52</sup>

Assim, o corpo como um “nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos covariantes”<sup>53</sup> granjeia no pensamento de Merleau-Ponty uma dimensão fenomenológica e ontológica que ultrapassa qualquer dualismo anteriormente aventado.

Ademais, ousado na construção de um pensamento alargado, os escritos de Merleau-Ponty acompanham ou até confundem-se com sua própria construção de si, a qual, em *Signos* (derradeira obra do filósofo editada em vida, 1960), envolve invenção, movimento e o corpo no tempo, como ele mesmo declara: “funciono assim por construção. Estou instalado sobre uma pirâmide de tempo que foi eu. Tomo distância, invento-me, mas não sem meu equipamento temporal, como me movo no mundo, mas não sem a massa desconhecida de meu corpo”<sup>54</sup>. Infere-se,

---

<sup>50</sup> M.-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 18.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 209-210.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>54</sup> M.-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 14.

então, que o corpo, enquanto objeto de uma reflexão teórica do ser (ontológica ou primeira) e que participa da espaciotemporalidade inerente aos viventes, mantém sua obscuridade tanto quanto nos é obscuro o próprio tempo de existência de nossos corpos no mundo.

## V IDENTIDADES E O OUTRO

Portanto, e pelo que brevemente foi trazido à luz, no âmbito filosófico, o corpo-sujeito (diferentemente daquele que empregava as roupas para se autorrepresentar ratificado por um código identitário) é um corpo partícipe da “contextura do mundo”<sup>55</sup>, um corpo-social que busca amplificar sua significação temporal e finita para, quiçá, seguir se ressignificando no mundo. Essa concepção de corporeidade contextualizada fortalece-se, inclusive, quando pensamos os corpos nus ou vestidos, pois segundo Elizabeth Grosz,

O corpo se torna um texto, um sistema de signos a serem decifrados, lidos e interpretados. A lei social é encarnada, “corporalizada” [;] correlativamente, os corpos são textualizados, lidos por outros como expressão do interior psíquico de um sujeito. Um depósito de inscrições e mensagens entre as fronteiras externas e internas [do corpo] gera ou constrói os movimentos do corpo como “comportamento”, que, então, [tem] significados e funções interpessoais e socialmente identificáveis dentro de um sistema social.<sup>56</sup>

Seguindo essa marcha que implica o individual e o social, pensemos em duas concepções sempre emaranhadas no vasto cenário de possibilidades representacionais; são elas, a identidade e a alteridade. Como se mencionou anteriormente, os conceitos (e principalmente o de identidade) foram e estão sendo amiudadamente desarranjados, tanto em virtude da própria ontologia contemporânea<sup>57</sup>, como em consequência da desconstrução ou desqualificação de certas estruturas socioculturais<sup>58</sup> preestabelecidas, fragmentando, assim, a dantes estável noção de identidade que caracterizava os sujeitos sociais como meras sínteses unificadas.

---

<sup>55</sup> Idem. “O olho e o espírito”, In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 89.

<sup>56</sup> GROSZ, E. *Bodies and knowledges: feminism and the crisis of reason*, p. 198, apud OYĒWŪMÍ, O. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 41 (caracteres da autora).

<sup>57</sup> Cf.: Conforme Félix Guattari, o sujeito se mostra hoje a partir de um sujeito não evidente e não raro contraditório. In: GUATTARI, F. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1990, p. 17.

<sup>58</sup> CF.: Stuart Hall defende que “um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX [...] fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais [...] estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados”, In: HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 2006, p. 7.

Inserida nesse debate ontológico há a moda das roupas; ela tem como princípio fundador um corpo a ser protegido, vestido, adornado, admirado, disfarçado etc.; entretanto, em seu percurso histórico, a moda habitualmente adotou a tradicional noção identitária de que “a identidade última deve expressar a si mesma em um estilo exterior e visível”<sup>59</sup>. Na assimilação destes dois registros, tem-se, por um lado, a revisão crítica (racional e objetivada) do pensamento ocidental que não para de avançar e, de outro, uma atividade humana que se repete e se reimagina a cada estação, e que, em seu vasto conjunto de variáveis subjetivas, não pode se abstrair do clássico conceito de identidade.

Abrindo um parêntese; vale registrar que, tal afirmação atinente à moda e às modas – das roupas, gestos, usos, estilos etc. – não busca destituir da moda o que é seu por direito, ou seja, a racionalidade de seu próprio funcionamento, pois é adotado aqui o procedimento proposto por Gilles Lipovetsky, que preconizou uma estrutura investigativa da moda como sendo não antitética ao “racional” (grifo do autor), porquanto “a sedução é já nela mesma, por ofício, uma lógica racional que integra o cálculo, a técnica, a informação próprios do mundo moderno; a moda consumada é o que celebra as bodas da sedução e da razão produtiva, instrumental, operacional”<sup>60</sup>. Fecha-se o parêntese.

Assim sucede, porque, diferentemente da razão, a moda não é uma faculdade ou uma operação intelectual, ela é práxis, mediação, atuação, representação, exposição, subsunção, exclusão etc., ou seja, ela participa de múltiplas e até díspares dimensões do mundo sociocultural, e como tem o corpo como referencial (o corpo físico e o social) inere a ela uma pletora de manifestações objetivas e subjetivas – criação, expressão, significação, irreverência, sedução, comunicação etc. Acrescenta-se a isso o fato de que a moda, como foi defendido acima, mantém uma forte relação com a imagem, tanto em seu caráter filosófico, subsumindo a imaginação e o movimento, quanto em seu caráter fenomênico, como aquilo que se mostra imediatamente, como aparência – o corpo. Desse modo, e em seu sentido fundador, as modas, mas principalmente as vestimentas, carecem de uma sustentação corpórea identitária que as permitam permanecer em seu eterno ciclo ou em seu eterno diálogo com a morte (como disse o poeta Giacomo Leopardi), seja para produzir ou compor identidades, seja para transfigurar ou camuflar identidades – afinal, as vestimentas substantificam a (des)construção dos sujeitos. A alteridade, por sua vez, e muito no campo da representação vestimentar, é o que parece balizar o conceito identitário, tanto individualmente quanto socialmente, pois refletindo sobre o Outro torna-se possível significar-se a si mesmo – não se trata de uma mera autorreflexão, mas de observar e observa-se ou ser conteúdo e continente, na medida em que o Outro e o Mesmo participam dos universos: real, simbólico e imaginário. Marc Augé assinala (no campo da etnologia) certo “há do

---

<sup>59</sup> WILSON, E. *Bohemians. The glamorous outcasts*. London: Tauris Parke Paperbacks, 2003, p. 161.

<sup>60</sup> LIPOVETSKY, G. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 19.

outro no mesmo”<sup>61</sup> – tal constatação, porém, assinalou o autor no mesmo artigo, já se fazia sentir na literatura do século XIX, e de maneira inequívoca,

O século XIX literário, em seu conjunto, atraído pelas culturas distantes ou folclóricas, tentou ao mesmo tempo jogar com os limites da identidade individual, testar a constância e os limites do eu, seja descobrindo a alteridade na identidade (“Eu sou outro”, disse Rimbaud antes de Lacan), seja procedendo na direção inversa (“Madame Bovary sou eu”, exclamou Flaubert).<sup>62</sup>

O outro, outrem, o diferente, o oposto etc. – lembremos o poeta Paulo Leminski, que também enriqueceu o tema com seu poema *Contranarciso*<sup>63</sup>; portanto, a arte, tanto quanto o corpo, como irradiadora de significação (como afirmou Merleau-Ponty), torna claro o intangível e aponta possibilidades para além da subjetividade, porquanto nesse constante intercâmbio entre o Eu e o Outro, entre identidade e alteridade, a intersubjetividade se faz presente, se não dirimindo, ao menos atenuando as fronteiras – seja no âmbito da moda, entre os corpos vestidos, seja entre os corpos nus. Nesse jogo de ações e paixões, ou seja, de misturas, a moda pode ser dita tão indisciplinada quanto os corpos, haja vista que ela “alterou o princípio da desigualdade de vestuário, minou os comportamentos e os valores tradicionalistas em benefício da sede das novidades e do direito

---

<sup>61</sup> AUGÉ, M. *L'autre proche*, In: *Martine Segalen. L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*. Presses du CNRS, 1989, p. 23.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 22 (aspas do autor).

<sup>63</sup> LEMINSKI, P. “Contranarciso”. In: *Caprichos e relaxos*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 12:

em mim  
eu vejo o outro  
e outro  
e outro  
enfim dezenas  
trens passando  
vagões cheios de gente  
centenas

o outro  
que há em mim  
é você  
você  
e você

assim como  
eu estou em você  
eu estou nele  
em nós  
e só quando  
estamos em nós  
estamos em paz  
mesmo que estejamos a sós.



implícito à “bela aparência” e às frivolidades”<sup>64</sup>. Tais ousadias ou escapadas (lembrems, revigoradas, em grande medida, pela constante mudança geracional) engendraram signos que se desdobraram nas sociedades a um só tempo, denotando, assim, a legitimidade da moda como linguagem para e dos corpos.

## VI SOBRE OS CORPOS

Sucedendo às colocações feitas, é patente assinalar que tanto a moda como os corpos ou os corpos-sujeitos são, em conformidade com sua indisciplina inata e à contragosto das sociedades (na esfera individual, coletiva ou institucional), difíceis de serem aprisionados – e note-se que as tentativas de docilizar ou aprisionar corpos e mentes, dentro da história humana, não foram poucas. Podem-se evocar, por exemplo, as pesquisas de Michel Foucault e os dispositivos disciplinares como forma de controle social ou as de Louis Althusser e os diversos e cada vez mais potentes Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs), só para ilustrar a afirmação.

Contemporaneamente, soma-se a tais ardis de cerceamento, o mundo virtual (repleto de diferentes tecnologias informacionais), o qual, inserido no mais alto grau do capitalismo, na mesma proporção em que seduz corpos, mentes e subjetividades, as controla à distância. No mundo da tela, os corpos são os objetos mais expostos e monitorados, cobiçados, fiscalizados, vigiados, criticados etc.; corpos são aceitos ou rejeitados, porque se expõem voluntária ou involuntariamente. No caso dos corpos aceitos (que interessa a esta reflexão pois acordado com a moda), corpos pretos, brancos, indígenas, gordos, trans, cis e não cisgênero, magros, PCDs etc. exibem-se usando roupas ou apenas acessórios (adornos, maquiagens, tatuagens, *piercings*, cabelos coloridos, turbantes etc.) e se expõem, em muitos momentos, para além de uma mera autorrepresentação; antes, infere-se que um grande número deles busca a autoafirmação ou algo assemelhando à afirmação de si.

Há, certamente, de se louvar a diversidade de corpos que se expõem e se refletem uns aos outros em suas diferenças – corpo visual, corpo nascido como objeto do mundo virtual, e que existe a partir do olhar do outro. Nesse sentido puramente imagético, a analogia com a história da moda mostra-se pedagógica, pois também foram exigidos séculos para que as roupas fossem empregadas de forma quase autônoma, como representação de certa autoimagem. Se hoje o sujeito social, por direito conquistado, manifesta livremente como deseja expor seu corpo vestido, esse sujeito, na mesma medida, parece estar em vias de escolher como seu corpo deve ser exibido, e proporcionalmente respeitado em sociedade.

Contempla-se a partir daí que, na alusão a sujeitos e seus corpos, duas vias devem ser colocadas na questão corpórea contemporânea, a saber, uma via referente ao sujeito portador de um corpo que participa rigorosamente da moda e por ela se guia, e outra que dela se serve, mas nela não se mantém.

---

<sup>64</sup> LIPOVETSKY, G. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paub: Companhia das Letras, 1997, p. 38.

Pelo primeiro viés, no movimento cadenciado com a moda, os corpos (cis), quando modelados segundo determinada moda, correm o risco de sofrerem continuamente, pois, em sua fluidez, a moda também faz morrer os modismos, logo, a insatisfação com a imagem corporal, e não com o corpo, pode levar a síndromes, como a dismorfobia, por exemplo. Nesse âmbito da corporeidade molda-se o corpo para satisfazê-lo a certas convenções sociais, alijando o corpo de ser significado de seu próprio sujeito para sê-lo para o mundo, e hodiernamente, para o mundo virtual – e não são poucos os perfis em redes sociais de corpos esculpido, seja por exercícios físicos, seja por substâncias químicas. Em vista disso, a busca pelo corpo perfeito como um sinônimo de belo e às custas de próteses e cirurgias plásticas, põe às claras a banalidade do corpo tornado objeto que, ao desprezar sua própria potência de existir (seu *conatus* mesmo, no sentido espinosano) como sujeito, vive em permanente disforia. Esse prosaico modo de existência empobrece a própria existência corpórea, pois orienta o corpo a produzir-se na potência do falso e, como assinalou Deleuze, “sob a potência do falso todas as imagens tornam-se clichês, seja porque sua imperícia é mostrada, seja porque é denunciada sua aparente perfeição”<sup>65</sup>.

Em seu segundo aspecto, os corpos, também participantes das modas, mas não dominados por elas, se mostram como corpos-sujeitos, pois cuidam e têm domínio de seu próprio território corpóreo.

De certo modo, esses corpos estão para além da moda e dos modismos, pois sustentam-se no autorrespeito como parte da própria construção de si, que preceitua um movimento autorreferenciado (não ególatra), ou seja, como um corpo para ser no mundo (merleau-pontiano) aquilo que se é. Em outros termos, os corpos-sujeitos, cientes de sua corporeidade social, esforçam-se para gozar de seu direito de livremente existir nas sociedades e fortalecerem seu desejo (*conatus*) de vida dialogando permanentemente com e no mundo. Esse segmento contém os corpos mais vulneráveis das sociedades – trans, indígenas, não binários, negros, PCDs etc. –, corpos que têm na moda uma exitosa aliada para tornar exequível aos sujeitos uma existência plena no mundo. Dentre outras colaborações, a moda (as roupas, adereços e afins) identifica as corporeidades e permite subverter padrões preestabelecidos – a moda, diferentemente do autoritarismo e da intolerância de alguns segmentos da sociedade, não pergunta quanto vale ou se vale vestir um corpo não binário, indígena, trans, preto, feminino... ela apenas os veste.

Sob outro aspecto, na permanente luta (principalmente dos corpos vulneráveis) para conservar-se na existência, a moda que veste ou identifica os corpos, na mesma proporção que os defende, os denuncia – esse paradoxo (incluir e excluir) inere à moda; não indo de encontro ao paradoxo, mas tentando conciliá-lo à eticidade da vida civil, é plausível inferir que o uso de certos signos como autorreconhecimento ou conhecimento de si dilate suas fronteiras (tribos, guetos, grupos etc.) e devesse um signo reconhecido, intersubjetivo de e para todos os corpos.

---

<sup>65</sup> DELEUZE, G. *Cinema 1- A imagem-movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 238.

Seguindo nessa esteira dos significados e valores (mas olhando em outra direção que, como veremos, a moda também se faz presente), o corpo para os indígenas, por exemplo, é pleno de significados referentes à subjetividade espiritual e à concretude física dele. As pinturas corporais (e pensa-se aqui nos diferentes povos indígenas brasileiros), para além de sua colorida esteticidade, são marcas de sua própria ancestralidade, uma autorreferência explícita da identidade de um povo, afinal, o mais profundo é a pele, e nela “a cor é um corpo luminoso que absorve ou reflete outro corpo”<sup>66</sup>. Sob um olhar bem mais comezinho, e ratificando a universalidade da imitação como o fato essencial da vida social (no Ocidente), os povos indígenas não mimetizam as pinturas corporais de outros povos, os(as) ocidentais (e principalmente os e as brancas), sim – ou seja, na dimensão puramente estética da moda, as pinturas de povos ou tribos (de diferentes etnias do mundo) foram e são apropriadas por corpos outros, e isso é uma moda dos corpos.

## CONCLUSÃO

Retornando ao início, tais movimentos dos corpos na hodiernidade são, invariavelmente, produzidos e disseminados nas sociedades (ocidentais, principalmente) pelas novas gerações que, inconformadas com a mesmice do mundo, se rebelam e, ironicamente, decolonizam os corpos e, se às avessas ou não, cabe interpretação.

Por outro lado, e tomando o conceito decolonial para a moda, os corpos-sujeitos ou os corpos-decolonizados por um princípio (anticolonial, anticapitalista, antinorteglobalizado etc.) são corpos que constroem sua própria linguagem no e do mundo; eles dialogam, se reconhecem, se emaranham. Esses corpos-pensantes assumem seu protagonismo como tal e, dentro dessa lógica, as vestimentas são coadjuvantes frente às marcas e signos que os corpos carregam. Inserido na pluralidade de corpos, esse corpo que transgride e subverte a ordem identitária da convenção vestimentar não é o corpo a serviço da arte ou do(a) artista (corpo-objeto, veículo de um pensamento estético), como muitas vezes o corpo foi tomado; muito ao contrário, esse corpo anônimo adornado, que voluntariamente expressa signos e significados, conta a história de sua participação do e no mundo – e principalmente a iconografia dos corpos revela no espaço corporal os desejos no tempo.

Pode-se questionar o quanto esse movimento dos corpos é ou não um assenhoreamento, uma assimilação cultural ou uma ampliação intercultural e legitimada pela própria lógica de consumo da moda e da pós-modernidade. Por mais que o consumo de signos seja sobrelevado ao de coisas, o que esse movimento dos corpos aponta e sanciona é a efetiva provisoriade do sujeito contemporâneo – um sujeito que, hoje pode se reconciliar com seu corpo rompendo com o padrão binário, por exemplo. Por isso, inseridos na pluralidade

---

<sup>66</sup> DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1998, p. 116.

de possibilidades e na certeza de sua finitude, os corpos se desconstruem ou se fragmentam em busca de uma construção, sempre múltipla e inacabada, de seus sujeitos. A moda das roupas, igualmente inserida nessa realidade, acompanha, ousa e acolhe incansavelmente o movimento dos corpos que, na atualidade, estão até a prescindir dela.

## REFERÊNCIAS

ALAIN. **Système des Beaux-Arts**. 22.éd. Paris: Gallimard, 1920.

AUGÉ, Marc. L'autre proche. In: **Martine Segalen. L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines**. Textes rassemblés et introduits par Martine Segalen. Presses du CNRS, 239 p., 1989 (2010). fhal-00527818f, ps. 19-34. Disponível em: HAL Id: hal-00527818 <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00527818>. (Acesso em dez. 2021).

BARTHES, Roland. "Dandismo e moda". In: **Inéditos Vol.3 - Imagem e Moda**. Tradução I. C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 344-352.

BARTHES, Roland. "A moda e as ciências humanas". In: **Inéditos Vol.3 - Imagem e Moda**. Tradução I. C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 353-364.

CHAUI, Marilena. **Espinoza: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

CHAUI, Marilena. "Espinoza, uma subversão filosófica". São Paulo, **Revista Cult**. Ed. 109, 14 de março de 2010. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/baruch-espinosa/> (Acesso em set 2022).

CHAUI, Marilena. "Paixão, ação e liberdade em Espinoza". São Paulo, **Folha de S. Paulo**, 20 de agosto de 2000. Disponível em: [Folha de S.Paulo - + brasil 501 d.C. - Marilena Chaui: Paixão, ação e liberdade em Espinoza - 20/08/2000 \(uol.com.br\)](https://www.folha.com.br/2008/08/20/08/2000/uol.com.br). (Acesso em set 2022).

CHAUI, Marilena. "Sobre o medo" In: CARDOSO, Sérgio et al (Orgs.). **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 35-76.

DELEUZE, Gilles. **Cinema 1 – A imagem-movimento**. Tradução S. Senra. São Paulo: Brasiliense, 1983. Disponível em: [https://visionvox.net/biblioteca/g/Gilles\\_Deleuze\\_Cinema\\_a\\_Imagem\\_Movimento.pdf](https://visionvox.net/biblioteca/g/Gilles_Deleuze_Cinema_a_Imagem_Movimento.pdf) (Acesso em fev. 2021).

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**. Tradução E. A. da Rocha Fragoso et al. Fortaleza: EdUCE, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução revista por L. Orlandi; R. Machado. São Paulo: Graal, 2009.

DELEUZE, Gilles. **A imagem-tempo**. Tradução E. Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Tradução L. R. Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la philosophie**. 6. éd. Paris: PUF, 1983.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. V. 4. Tradução S. Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução E. A. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998

ECO, Umberto. "O hábito fala pelo monge". In: **Psicologia do vestir**. Tradução J. Colaço. 3. ed. Lisboa: Assírio e Alvim, 1989.

ESPINOSA, Baruch de. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência**. Seleção de textos de Marilena de Souza Chaui. Tradução M. de S. Chauí et al. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Tradução M. C. F. Bittencourt. Campinas: Papyrus, 1990.

HALL, Stuart. **A questão da identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução T. Tadeu da Silva; G. Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

KIERKEGAARD, Sören. **Œuvres complètes, Tome V**. Tradução do danois par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau. Publié sous la dir. de Jean Brun. Paris: Éd. de l'Orante, 1966.

LEMINSKI, Paulo. **Caprichos e relaxos**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LIPOVETSKY, Gilles. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. Tradução M. L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução C. A. Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999

MERLEAU-PONTY, Maurice. "O olho e o espírito". In: **Coleção Os Pensadores**, 2.ed. Tradução M. Chaui et al. São Paulo: Abril Cultural, 1984, pp. 85-112.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. Tradução M. E. G. Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

NATTA, Marie-Christine. **La Mode**. Paris: Anthropos, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio P. C. L. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

OYĒWŪMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução W. F. do Nascimento. 1.ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. Disponível em:

[https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2022/05/Oyewumi\\_Oyeronke\\_A\\_Invencao\\_das\\_Mulheres.pdf](https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2022/05/Oyewumi_Oyeronke_A_Invencao_das_Mulheres.pdf)\_\_\_\_\_. (Acesso em nov. 2021).

PROUST, Marcel. **Sodoma e gomorra**. Tradução M. Quintana. 13ª ed. São Paulo: Globo, 1995 [RTP III, 442: À la recherche du temps perdu. Éd. publié sous la dir. de Jean-Yves Tadié. Paris: Pléiade, 1987-89].

SIMMEL, Georg. **Filosofia da moda e outros escritos**. Tradução e notas A. Morão. Lisboa: Texto & Grafia, 2008.

SOMBRA, José de Carvalho. **A subjetividade corpórea. A naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty**. São Paulo: EdUnesp, 2006.

TARDE, Gabriel. **Les lois de l'imitation**. Paris: Alcan, 2e. éd., 1895.

VALÉRY, Paul. "L'idée fixe". In: **Œuvres complètes, Tome II**. Paris: Pléiade, 1960.

WILSON, Elizabeth. **Bohemians. The glamorous outcasts**. London: Tauris Parke Paperbacks, 2003.

Autora especialmente convidada.  
Artigo recebido no segundo semestre de 2022.