

# CORPO, IDENTIDADE E A POLÍTICA DA BELEZA<sup>1</sup>

**Miriam Adelman**  
**Lennita Ruggi**

*Resumo: Perspectivas sociológicas e antropológicas recentes que focalizam a construção social do corpo argumentam que a "materialidade do corpo" e sua construção cultural e simbólica são indissociáveis e devem ser entendidas dentro do contexto das relações de poder – principalmente as de classe, raça e gênero – de uma ordem social particular. Também podemos ressaltar que, nas sociedades "pós-modernas" contemporâneas, imagem do corpo e práticas corporais tornam-se elementos reconhecidos e vivenciados como fundamentais para os processos de construção identitária: são o locus de numerosas lutas nas quais as identidades – e uma ampla gama de recursos sociais e simbólicos – são objeto de disputas e negociações. Neste trabalho, apresentamos algumas reflexões teóricas norteadoras, assim como alguns apontamentos elaborados a partir do "campo" de nossas pesquisas empíricas recentemente realizadas, sobre a política de beleza e práticas corporais em três grupos muito diferentes: modelos, travestis e transexuais (de homem para mulher) e mulheres atletas.*

*Palavras-chave: gênero e corpo; corpo e subjetividade; a política da beleza.*

## Introdução: Teorizando a corporalidade

Em anos recentes, as ciências sociais vêm reconhecendo a centralidade que as construções do corpo têm para a formação da subjetividade e das identidades. Este reconhecimento relaciona-se com a crescente proliferação de preocupações e imagens corporais da nossa "pós-modernidade" e encerra um interessante potencial para a compreensão de algumas especificidades da "condição pós-moderna".

<sup>1</sup> As autoras agradecem a leitura cuidadosa e as sugestões úteis de Elza Aparecida de Oliveira Filha, Fagner Carniel, Hilton Costa, José Eduardo Leon Szwako e Paulo Jorge Vieira.

Como Georg Simmel (SOUZA, 1998), o mais “contemporâneo” dos clássicos da sociologia, argumentou de forma tão convincente, a construção de noções normatizadas significativas de aparência e beleza tem um vínculo muito particular com o modo de vida urbano e moderno, no qual cada indivíduo precisa mostrar para os outros “aquilo que é”. Esta dialética de representação/identificação imagética pode ser vinculada a dois processos históricos interdependentes que precedem consideravelmente o interesse das ciências sociais pela problemática do corpo: o aumento e difusão do acesso cotidiano às imagens de corpos alheios, intimamente relacionada ao desenvolvimento dos meios de comunicação; e o aumento e difusão do acesso cotidiano às imagens do próprio corpo, a ponto de a utilização do espelho, por exemplo, ter-se tornado uma necessidade “básica” naturalizada.

Acrescentado a estes processos históricos um contexto específico de relações de classe, raça e gênero, teremos boas pistas para entender como as sociedades ocidentais modernas e pós-modernas desenvolvem alguns códigos e padrões específicos para atribuir significado à aparência, aos corpos, à sexualidade e à subjetividade. Daí emergem conflitos e lutas particulares, vínculos entre corpos e poder, e noções simbólicas que valorizam muito mais alguns corpos (e alguns sujeitos) do que outros. A beleza, a aparência, a força física, a fragilidade, a qualidade de ser “sexualmente atraente” – todos estes valores e atributos precisam ser compreendidos como parte de um sistema de relações sociais e culturais, não como características individuais universalmente valorizadas ou desvalorizadas. E, como bem captou Sojourner Truth, afro-americana, ex-escrava, ativista abolicionista e sufragista, refletindo sobre outro momento na história da modernidade, a distribuição social do “capital corporal” envolve um esquema complexo de posições sociais e expectativas normativas.<sup>2</sup>

Os diversos problemas que estas “questões do corpo” colocam para a sociedade contemporânea, na medida em que constituem um elemento tão significativo das relações materiais e simbólicas do poder, são atualmente assunto de debate intenso, em uma ampla gama de disciplinas das ciências sociais e humanas. Trazem também a necessidade de novas pesquisas sobre as representações e práticas corporais, focalizando – além dos processos de produção discursiva – os da *interação cotidiana* e sua micropolítica.

Dentro do contexto dos debates sociológicos atuais sobre a caracterização das sociedades ocidentais contemporâneas e orientando nossa pesquisa, é possível articular uma questão fundamental sobre a corporalidade com base num paradoxo. Por um lado, pode-se pensar sobre o “projeto do corpo” contemporâneo (BRUMBERG, 1997) como um dos múltiplos desdobramentos da “reflexividade” moderna: possibilidade de moldar o corpo, construindo-o e reconstruindo-o dentro dos processos

<sup>2</sup> Sojourner Truth (1797-1883), numa passagem que ficou famosa por sua força retórica e grande lucidez, compara sua vida como mulher negra e escrava (“*não sou eu mulher?*”), na qual a brutalização física exige dela imensa força e resistência, à da “fragilidade feminina” das mulheres brancas da elite do sul, conforme idealizada pela cultura norte-americana da época (em CONBOY; MEDINA; STANBURY, 1997).

de formação do eu e da identidade – ou seja, como arena de atividade criativa de práticas e significações. Esta reflexividade traduzida nas práticas corporais encontra articulação no trabalho de Anthony Giddens e sua discussão sobre a modernidade:

Como o eu, o corpo não pode mais ser tomado como uma entidade fisiológica fixa, mas está profundamente envolvido na reflexividade da modernidade. O corpo era tido como um aspecto da natureza, governado de maneira fundamental por processos apenas marginalmente sujeitos à intervenção do homem. O corpo era um “dado”, o assento muitas vezes inconveniente e inadequado do eu. Com a crescente invasão do corpo pelos sistemas abstratos isso é alterado. O corpo, como o eu, torna-se o lugar da interação, apropriação e reapropriação, ligando processos reflexivamente organizados a conhecimento especializado sistematicamente ordenado. O próprio corpo foi emancipado – condição para sua reestruturação reflexiva [...]. A apropriação reflexiva dos processos e do desenvolvimento corporais é um elemento fundamental dos debates e lutas da política-vida [...]. Nas condições da alta modernidade, o corpo é na realidade menos dócil do que jamais foi em relação ao eu, tendo em vista que ambos estão intimamente coordenados dentro do projeto reflexivo da auto-identidade. (GIDDENS, 2002, p. 200-201)

Por outro lado, estes processos assinalados por Giddens estão historicamente imbricados dentro de uma teia complexa de relações de poder; o corpo continua marcado por fortes características de disciplinamento social, (re)produção de hierarquias sociais e simbólicas, formas de constituir e reafirmar padrões de *status* social que valorizam alguns sujeitos, enquanto desvaloriza e aliena outros. Em outras palavras, os corpos são tanto matéria *de* regulação como são matéria *para* emancipação; de classificação e hierarquização assim como de subversão, de exclusão social, identificação grupal e afirmação pessoal.

Para efeitos da nossa discussão, pode ser muito difícil, mas ao mesmo tempo de grande importância, evitar a reprodução da dicotomia ocidental típica corpo/mente. Ao reconhecer a centralidade do corpo para a identidade e as relações sociais, é imprescindível que também se lembre que corporalidade e subjetividade (desde o prazer sexual, a fantasia e o desejo até a imagem do corpo, da “razão” às sensações e ao “sentimento”) permeiam-se dentro de cada sujeito e são só analiticamente separáveis. O indivíduo racional, universal e descorporificado do iluminismo não mais corresponde a nossa concepção do sujeito. Todavia, tratar a corporificação – no prazer e na dor, nas construções simbólicas e nas linguagens cotidianas, nas formas criativas de expressão e na alienação – de formas teórica e empiricamente convincentes persiste como grande desafio para pesquisadores e estudiosos da atualidade.

Pensadores contemporâneos como Susan Bordo, Pierre Bourdieu, Judith Butler e Michel Foucault concebem os corpos como moldados por relações sociais de poder e argumentam que a *corporificação* envolve a incorporação de posturas, normas e linguagens que estão intimamente vinculadas a práticas e concepções hegemônicas. Informadas por estes autores, concebemos os modos de corporificação da nossa

cultura como formas em que as pessoas – mulheres e homens – apreendem, trazem para dentro de si e realizam *performances* de pertencimento a determinadas posições das relações e hierarquias de poder. Neste processo, estabelecem ou reproduzem-se noções classificatórias particulares sobre o *belo* e o *abjeto*.<sup>3</sup>

Muito pode ser dito sobre a beleza como uma forma particular de “distinção” e “disciplinamento do eu”. Langman (2005) sugere que há uma tendência atual de “carnavalização” do corpo, relacionada a aspectos particulares da cultura das sociedades pós-modernas de consumo, que permitem que a transgressão (corporal, sexual) tenha passagem para o *mainstream* da vida cotidiana. Trabalhos feministas enfatizam a forma pela qual estes processos se genericam, geralmente de maneira que prejudica as mulheres. Assim, as tecnologias do eu, que agem sobre *sujeitos corporificados*, são também tecnologias de gênero (LAURETIS, 1987), isto é, produzem sujeitos que são mulheres e homens (e que, portanto, “devem” fazer suas performances das formas femininas e masculinas que lhes correspondem) e toda uma série de “outros abjetos”, que inclui lésbicas, gays, pessoas de gênero ambíguo e as diversas categorias de *gender outlaws* (BUTLER, 2002) que hoje aparecem englobadas no termo “transgêneros”.

Enquanto a teoria feminista vem assinalando as formas pelas quais uma cultura patriarcal corporifica as mulheres como “objetos de olhar masculino” ou as torna prisioneiras de uma necessidade, que entre elas se reproduz, de constante auto-escrutínio (FURNAN, 1997), percebe-se também uma crescente tendência de “carnavalização” do corpo masculino de maneiras que noutros tempos pertenciam mais comumente às formas de significar o feminino. Mas – eis aqui nosso retorno a Giddens, via Butler – por muito forte que seja a cultura comercial, por muito capaz que seja de se reapropriar de comportamentos e gestos “subversivos” e torná-los formas “controladas” de expressão do eu, mesmo assim podemos identificar alguns momentos significativos nos quais o “projeto do corpo” se torna uma instância de questionamento ou de desafio (intencionais ou não) das hierarquias sociais, das normas e convenções da “matriz heterossexual”,<sup>4</sup> das noções classificatórias do belo e do abjeto, dos imperativos sociais que constroem o desenvolvimento das formas de expressão e prazer corporal etc.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> O trabalho de Sander Gilman ajuda a entender a construção histórica moderna de noções do belo e do abjeto. Ele descreve e analisa a origem destas noções na sua relação com a ideologia iluminista de “self-improvement”, inicialmente ligada a uma noção mais politizada de “making oneself”, o que por sua vez deveria fortalecer o Estado, transformando-se posteriormente (vinculado a discursos e práticas biológicas e médicas) na noção da missão de construção de corpos saudáveis, belos, racial e etnicamente padronizados (com os negros e os judeus como duas grandes categorias de abjeção) o que deveria permitir às pessoas a *felicidade* (GILMAN, 1999).

<sup>4</sup> Os “atos corporais subversivos” de Judith Butler (2002).

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, as pesquisas empíricas com mulheres atletas e com travestis e transexuais que comentamos mais adiante, assim como as numerosas tentativas, no campo da arte, da literatura e do cinema, de resignificar o corpo feminino. Neste sentido, recomendamos a discussão de Gillet sobre o cinema de Jane Campion (GILLET, 2001).

As páginas que seguem se dividem em quatro partes. Na primeira, traçamos algumas especulações sobre a questão do corpo no contexto brasileiro, levantando hipóteses sobre a gênese das preocupações atuais com a beleza e a perfeição corporais. A segunda e a terceira parte dizem respeito a pesquisas realizadas pelas autoras relacionadas com a discussão que aqui se elabora: espelhos, modelos e publicidade como experiências articuladas a partir ou por meio da produção cultural hegemônica, em uma delas; transexuais e mulheres atletas, como experiências de possíveis ressignificações de tal cultura e suas noções do belo e do abjeto, na outra. As considerações finais pretendem retomar as reflexões elaboradas nesta introdução, ampliando-as à luz das experiências de campo.

### **Sobre o Brasil: contextos culturais específicos**

Lourinha Bombril  
(Os Paralamas do Sucesso)

Pára e repara  
Olha como ela samba  
Olha como ela brilha  
Olha que maravilha

Essa crioula tem o olho azul  
Essa loirinha tem cabelo bombril  
Aquela índia tem sotaque do sul  
Essa mulata é da cor do Brasil  
A cozinheira tá falando alemão  
A princesinha tá falando no pé  
A italiana cozinhando feijão  
A americana se encantou com o Pelé  
[...]

Sem uma pesquisa comparativa mais profunda pode ser arriscado tecer argumentos, mesmo provisórios, a respeito das especificidades das normas, práticas e discursos sobre a corporalidade na sociedade e cultura brasileiras. No entanto, como o próprio senso comum (tanto dentro quanto fora do Brasil) insistentemente repete, aparência e sensualidade são muito valorizadas no país, valorização que recai de forma particular sobre as *brasileiras*. Inúmeros são os discursos masculinistas, desde a mídia até a arte, em que figura a beleza/sensualidade extrema das “nossas (sic) mulheres”.<sup>6</sup> Reforço e reflexo deste imaginário é a expressiva representação brasileira no mercado internacional de modelos e manequins, assim como a grande indústria brasileira da beleza que atende também a uma crescente população de mulheres estrangeiras (SEGATTO; FRUTUOSO, 2006).

<sup>6</sup> Discurso que, por sua vez, joga uma grande mancha de desvalorização (ou sombra de invisibilização) sobre as que ficam do lado de fora – “as feias” de Vinicius de Moraes.

Para nós, como cientistas sociais, fica a tarefa de ir além dos diversos “sentidos comuns” e indagar sobre a evolução histórica da importância social e cultural exacerbada da beleza e do “corpo perfeito” no Brasil. Embora o “olhar masculino/masculinista” e noções patriarcais de feminilidade estejam claramente em jogo aqui, também precisamos considerar como e por que as mulheres aparentemente obtêm tanto prazer e satisfação (assim como também, frustração e angústia) no investimento no corpo perfeito/passível de se aperfeiçoar. Como Bordo (1999) sugere em relação ao culto da magreza para meninas e mulheres – histórica e socialmente afastadas de acesso ao poder ou controle sobre outros aspectos das suas vidas –, a capacidade de controlar o tamanho ou as formas do próprio corpo parece ser algo (ou talvez, a *única* coisa) sobre a qual deteriam “controle”, além de possivelmente poder lhes garantir algum grau de *status* social, valor ou prestígio.<sup>7</sup> Por outro lado, é importante reconhecer que, dentro do contexto cultural estabelecido, as técnicas de embelezamento constituem também importantes temáticas e práticas de intercâmbio marcadamente femininas, criando ou reforçando relações de amizade/parentesco de grande relevância para a vida das mulheres.<sup>8</sup>

No contexto particular da cultura híbrida<sup>9</sup> ao modo brasileiro, há certos elementos do desfrute do corpo e seus prazeres – talvez noutros tempos menos atrelados a práticas disciplinares mercantilizadas – que se diferenciam de forma significativa de atitudes sobre o corpo forjadas a partir de uma herança protestante mais rígida. Roberto Da Matta (apud GILMAN, 1999, p. 225) argumenta que o culto brasileiro ao corpo se arraiga no passado colonial e na forma particular pela qual o corpo do escravo, “principal instrumento de sobrevivência social e econômica” (para o senhor e para o escravo), representava tanto “o trabalho” quanto “o erótico”. Na mesma direção, mas a partir de uma perspectiva psicanalítica, também Caligaris (2006) aponta para a inter-relação entre desejo-corpo-força como central no imaginário brasileiro. Por muito que isto seja um elemento importante a incorporar na tentativa de explicar ou interpretar, precisamos ainda trabalhar para construir interpretações mais complexas e que contemplem as vicissitudes e nuances dos processos históricos continuados ou transformados. É de considerável importância que no Brasil, assim como em diversos outros espaços de hegemonia católica, as práticas estéticas já tenham tido um significado subversivo, por assim dizer, dado que tentar “corrigir a criação de Deus” era prática condenada por padres e moralistas preocupados com a

<sup>7</sup> Um exemplo bem atual pode ser tomado no contraste entre o grande prestígio – e altíssimos salários – de que os “craques” e estrelas do futebol masculino gozam, por meio de critérios de *desempenho* e *competência*, enquanto estes mesmos casam quase sempre com modelos, que aparecem na mídia e na vida pública pelo exclusivo atributo de terem corpos lindos *para serem olhados* (corpo e prestígio que, de fato, foram capazes de lhes fornecer o “maridão” rico e famoso).

<sup>8</sup> Como a troca relacionada a estas temáticas e práticas pode gerar momentos importantes na construção e/ou reafirmação de laços de identificação e solidariedade entre mulheres – ressaltando uma *ética do cuidado* e preocupação com as outras (os outros) – é retratada de forma particularmente marcante no protagonismo da travesti Agrado no filme de Almodóvar, *Tudo sobre minha mãe*, e é também neste sentido *relacional* que aparece muitas vezes nas falas das nossas informantes travestis e transexuais.

<sup>9</sup> O termo *híbrido* refere-se àquilo que Nestor García Canclini define como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existam de formas separadas, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2006, p. XXII).

virtude das presentes ou futuras mães de família. A vaidade, afinal, é um dos sete pecados capitais (DEL PRIORI, 2000).

A brutalidade e a violência simbólica que marcam as formas de entrecruzamento de relações de gênero, classe e raça não são tão diferentes de outras sociedades com fortes histórias de estratificação racial e étnica, como os EUA. Mas o mito da democracia racial brasileira, discurso historicamente muito influente, ajuda a obscurecer a desvalorização extrema dos afro-brasileiros, e a forma pela qual o corpo dos negros foi “abjetificado”, ou identificado com “a natureza” e com “impulsos sexuais primitivos”. As mulheres negras eram vistas como “sexualmente disponíveis”, ao mesmo tempo que abjectificadas em relação à “pureza (beleza) branca”. Com frequência apontada como uma construção cultural brasileira, a *mulata* “bonita, sensual e cheirosa” ocuparia uma “posição intermediária”, marcada por uma contradição particular, sendo que a sensualidade “como um atributo ligado a uma identidade, é uma qualidade e um estigma, pois a sexualização costuma ser uma forma de controle ou dominação” (MISKOLCI; CARVALHO, 2006, p. 1).



**Representando o Brasil:** Painel dos 500 Anos, de Sérgio Ferro (2002)  
Memorial da Cidade de Curitiba. (foto: Lennita Ruggi)

Por outro lado, podemos pensar nas particularidades de como patriarcalismo e patrimonialismo se entrecruzam na história e no imaginário brasileiros (CARVALHO, 1992, 1995) – como a dificuldade apontada muitas vezes na sociologia da política nacional no que concerne a emergência ou construção de uma noção de *sujeito*, acoplada ao grande grau de *naturalização* da subordinação feminina. Esta naturalização também age para “suavizar” a violência simbólica implícita na subordinação. Ela está encoberta por “vínculos afetivos” e supostas formas de valorização do feminino que na verdade reduzem simbolicamente as mulheres ao

“eterno feminino” – a essa posição de Outra, como tão lucidamente argumentou Simone de Beauvoir, que permite que as mulheres sejam idealizadas como musas cuja “beleza” inspira a vida, a obra e a arte masculinas, mas não possibilita que sejam criadoras do seu próprio destino, vida ou arte. É importante perceber como o poder do discurso da beleza, que aparentemente se constitui como “valorização” – embora de forma excludente, como no caso das “feias” de Vinicius de Moraes –, encobre as muitas formas de violência que podem ser veiculadas contra as mulheres, quando por escolha ou necessidade se colocam como *sujeito* das suas vidas, dos processos sociais e históricos.

Enquanto opere a transformação de uma (alguma?) especificidade cultural num tipo de representação do Brasil, no imaginário estrangeiro, como significante de um Outro exótico, sensual e particularmente povoado por mulheres belas e disponíveis, este Outro torna-se hoje em dia um “exótico modernizado” que gera constantes lucros não só para a indústria de turismo senão também para a indústria da beleza (Segatto e Frutuoso, op.cit). Sob esta influência também, o *projeto da beleza* toma conta da vida de muitas mulheres dispostas a “investir pesado” nele. Pode haver uma certa “*cultura de compensação*”<sup>10</sup> em jogo aqui, pois para muitas meninas e mulheres de camadas sociais privadas de oportunidades de ter ou adquirir outros recursos socialmente valorizados e valorizáveis, há pouca dúvida de seus corpos serem a única fonte de “capital” que possuem – talvez capaz de lhes fornecer uma rota de fuga da miséria.<sup>11</sup> Agora, para as mulheres mais privilegiadas que têm acesso ao ensino superior e/ou às profissões de elite, assim como outras fontes de valorização cultural e simbólica, os ganhos ou as pressões para se conformar aos padrões de ser uma “fêmea desejável”, de ser uma mulher com “boas chances” dentro do mercado (hetero)sexual e matrimonial (ou o simples prazer de construir um corpo capaz de suscitar desejo/inveja), apóiam-se em campos fortes de produção discursiva que funcionam para jogar uma espessa sombra sobre os custos da participação numa economia simbólica da objetificação feminina.

## O sol nasce para todas

Eu sei que quando eu era pequeninha já falavam pra mim: nossa, que menina bonita, vai ser modelo, né? Quando eu era pequeninha já ouvia falar, mas eu não sabia o que era isso... (Camila, 11 anos, aluna de uma escola de modelos).

Imagine a womens’s magazine that positively featured round models, short models, old models – or no models at all, but *real* individual women. (WOLF, 2002, p. 83, grifos nossos)

<sup>10</sup> Paul Gilroy (2000) utiliza o termo “*culture of compensation*” para se referir a características da cultura afro-americana atual que, no contexto histórico de oportunidades sociais extremamente bloqueadas, produzem exagerada ênfase em aspectos da aparência ou de consumo conspicuo, que muitas vezes incluem – acrescentamos aqui – formatos muito estereotipados de masculinidade e feminilidade.

<sup>11</sup> Ver, a respeito, o trabalho de Adriana Piscitelli (2001) sobre o turismo sexual no Nordeste brasileiro.



Caso exista algum consenso entre os teóricos da contemporaneidade, ele diz respeito à importância dos meios de comunicação de massa na dinâmica da sociedade ocidental atual. A convivência cotidiana com os *mass media* por um número crescente de pessoas, enquanto fenômeno social geograficamente difuso e não padronizado, apresenta um problema epistemológico crucial para as ciências sociais.

A acreditar em John Berger (1999), a experiência que os sujeitos contemporâneos têm da imagem, especialmente pela publicidade, não apenas é inédita, como didaticamente articulada com representações específicas sobre consumo, visibilidade, corpo e “eu”. Susan Bordo (1999) denomina esta dinâmica de *pedagogia do defeito*: a propaganda é a lição cotidiana do que nos falta, lição que estipula simultaneamente o antídoto e o veneno. De acordo com estes autores, a linguagem da publicidade não se baseia em uma argumentação racional, mas em subterfúgios persuasivos que recorrem a – e reforçam os – estereótipos culturalmente estabelecidos, especialmente os imagéticos. Modelos são a face externa deste processo; seus corpos são suporte para as propagandas, sendo eles próprios propagandeados.

Parece-nos de vital importância para nossa argumentação, todavia, marcar diferença em relação às abordagens tradicionalmente funcionalistas que entendem a “massa” de espectadores como receptáculos passivos dos conteúdos midiáticos, assim como em relação à escola frankfurtiana que, no nível da emissão, se limita a criticar os produtos da indústria cultural. Preferimos reconhecer, em vez disso, a dialética de aceitação e crítica que as pessoas estabelecem entre aquilo que vêem e aquilo que são. Tal dinâmica é representada de modo mais explícito no tocante à utilização cotidiana de espelhos, pois é essencialmente o espelho que permite a comparação entre “minha” imagem e a hierarquia de aparências socialmente estabelecida.

A magia dos espelhos, segundo Umberto Eco (1989), é possibilitar ver-nos como os outros nos vêem. Na terminologia de Sabine Melchior-Bonnet (2002), a visualização dos reflexos oferece uma “geografia do corpo” que não tem paralelo com outro tipo de imagem. Narciso morreu, afinal de contas e a despeito de Freud, porque não conhecia a si mesmo. Muito mais do que um “estádio” universal do desenvolvimento psíquico (LACAN, 1989), a compreensão de que aquele reflexo “sou eu” é um aprendizado. Neste sentido, está impregnado de representações sociais e técnicas corporais compartilhadas não só entre eu mesma/o e meu reflexo, mas entre os outros que me cercam.

No momento em que uma pessoa mira seu reflexo, este *olhar*, como nos ensina Merleau-Ponty (1984 e 1997), é um *movimento*. Ver-se em um espelho é, assim, uma ação consciente: tomar contato visual com este que é nosso primeiro e mais fundamental instrumento, aquele que nos permite existir – nosso corpo. Na medida em que uma pessoa pára em frente a um espelho, ela está dando atenção e valorizando (mesmo que negativamente) seu corpo. Aproximar-se buscando detalhes, ou virar de perfil para conferir outro ponto de vista são *técnicas corporais*, de acordo com o conceito elaborado por Mauss (1974), baseadas em determinadas *presen-*

tações sociais dos espelhos e seu papel na vida do indivíduo. O fato de esta ação ter-se tornado tão natural, momento imprescindível cotidianamente repetido, para um número tão grande de pessoas, é um aspecto significativo das práticas que envolvem os corpos contemporâneos nas sociedades ocidentais e “ocidentalizadas”.

Ao que tudo indica, o gradual barateamento e a proliferação dos espelhos é concomitante à disseminação de representações sociais específicas. Isto não deixa de ser a apropriação do argumento de E. P. Thompson com relação a outro objeto: “Na verdade (como seria de esperar), ocorria uma difusão geral de relógios portáteis e não-portáteis no exato momento em que a revolução industrial requeria maior sincronização do trabalho” (1998, p. 46). Se o relógio foi um dos possibilitadores da padronização da noção de tempo, o espelho está relacionado, senão à padronização das aparências (que nunca se realiza), pelo menos à padronização da preocupação com ela. No reverso do espelho não encontramos, infelizmente, Alice, mas imagens hegemônicas de corpos belos que controlam os holofotes e lançam sombra sobre a diversidade de corporalidades existentes. (A própria Alice, diga-se de passagem, além de imaginativa, foi retratada nos desenhos da Disney como uma menina muito branca e muito loira, especificação que não é necessariamente compartilhada por Lewis Carroll).

Em pesquisa realizada em uma escola de modelos em Curitiba durante o ano de 2004/5 (RUGGI, 2005), tentamos explorar como as representações sobre corpo são construídas no mercado da beleza publicitária e publicizada. “Modelo” é, por definição, o parâmetro – e parâmetro excludente. Modelos de corpo, ao estipular com o que se parecer, convencionam um modo de ser. A beleza midiaticizada por meio delas(es) é tida pela análise sociológica como uma das grandes causas do crescente descontentamento dos sujeitos contemporâneos consigo mesmos e seus corpos.<sup>12</sup> Neste sentido, os padrões de beleza definidos, apropriados e divulgados pela publicidade operariam como mecanismos de controle do “eu”, possibilitando a comparação entre a auto-imagem (aquela do espelho) e a hierarquia de aparências socialmente estabelecida.

A profissão de modelo consiste em posar para fotografias ou figurar em vídeos de divulgação e desfilas em passarelas com platéia. É uma pessoa que encarna a beleza invejável, disposta a divulgar as próprias feições e adotar um estilo de vida (de corpo e de “eu”) para tanto. Espera-se das alunas da escola de modelos, por exemplo, que elas abandonem os traços remanescentes de “molecagem” e incorporem a feminilidade expressa em saltos altos, maquiagem e “presença” – atitude de modelo, explica o *booker* da Ford Models, é “saber posar”.

Ser modelo é encarnar um(a) especialista não *da* aparência, mas *em aparecer*. O potencial de criatividade e iniciativa requerido de um(a) modelo é pequeno – exi-

<sup>12</sup> Ver: Del Priori (2000); Goldenberg (2004); Reis (2002); Santaella (2004); Arruda (2004); Wolf (1992) e diversos artigos em: Conboy, Medina e Stanbury, orgs. (1997).

gido ou encorajado (Bonadio, 2004). Maquiadores, cabeleireiros e produtores são relegados às regiões de fundo no produto final de seu trabalho, seja nos camarins de desfiles, seja excluídos das fotografias e vídeos. E talvez não seja exagero verificar aqui um desdobramento da dicotomia beleza e trabalho – que, em última instância, equivale à separação entre arte e utilidade.

And what do models know? Self-centered by professional definition, they care little about how their business works when it does. When it doesn't, they have little interest in remembering. After all, what twenty-one-year-old wants to come home and tell stories of how she *didn't* become a top model. (GROSS, 2003, p. 4)

Na hierarquia de modelos, os critérios de seleção não são racionais nem claramente preestabelecidos. Dependem, em larga medida, de relações pessoais de predileção e mecenato. Um(a) modelo não tem qualquer garantia empregatícia ou segurança social, dado que sua situação se configura como de autônomo(a). Grande parte do tempo de um(a) modelo é despendido em testes ou *castings*, nos quais a extrema competitividade do mercado aparece de forma mais explícita. Se o desgosto em receber uma negativa não é especificidade da área de atuação dos modelos, parece importante salientar a eficácia simbólica de sua contrapartida (o sim):

- Mas, você receber um não, nossa, não é fácil, não é fácil porque você acaba se sentindo feia na realidade [...] Você acaba, o sentimento que eu tinha era de, poxa!, eu sou muita feia, eu tenho alguma coisa de muito errado que o cliente não quer.
- E quando era assim: você tinha sido escolhida e as outras pessoas não?
- Ah, daí você acaba se sentindo melhor do que elas infelizmente, bem horrível falar isso, mas você fica... (Paola, ex-modelo e professora).

O processo de seleção de modelos se baseia em uma lógica perversa em que a superioridade dos(as) escolhidos é alimentada pela inferioridade daqueles(as) rejeitados. O que dita quais serão os(as) modelos “do momento” é a demanda, e não a oferta. O quantitativo da oferta é, porém, determinante para manter o *glamour* do campo. Assertiva semelhante pode ser feita a respeito do mito de que modelos são “descobertos(as)”. Subjacente a esta construção discursiva encontra-se a concepção de que a beleza é um atributo *a priori*, uma verdade em si calcada no biológico, e não uma construção social. A diferenciação tão corrente segundo a qual modelos são contrastados(as) com pessoas “normais” igualmente reforça o padrão de diferenciação que faz parte da própria eficácia da categoria modelo enquanto representação social.

Reflexo de, e reforço para, as performances instituídas de gênero, tanto as técnicas corporais quanto o modo de estruturação (desproporcional) do mercado de modelagem concorrem para um imaginário a respeito das mulheres que as caracteriza como objeto de visão, panorama e corporificação da sexualidade (MULVEY, 1988). As exigências diferenciadas para homens e mulheres no mercado de modelos não

passa despercebida aos envolvidos: “Um modelo masculino, ele é muito fácil, ele se dá bem na vida, ele vai tranquilo, ele é relaxado, tipo, ele não tem muito... frescura. Ele cuida um pouco do corpo, não é igual a mulher que se mata pra isso” (Rodrigo, modelo).

Na passarela, manequins mulheres dão passos trançando os pés um na frente do outro, movimentam enfaticamente o quadril e balançam os braços para trás do corpo; enquanto manequins homens mantêm pernas e braços paralelos, com deslocamento mínimo de quadril. O modelo estabelecido de feminilidade, portanto, se traduz em imagens de representações de assimetria e desequilíbrio, contrastando com a retidão e a proporcionalidade da corporalidade masculina.

Eu acho que a diferença da beleza do homem, da mulher é que na beleza feminina a gente quer passar uma delicadeza, uma sexualidade, um charme, e homem já quer passar um coisa de segurança, de força, principalmente, porque para eles força é tudo então é diferença assim de homem e de mulher em relação à beleza que eu vejo, né? Eu vejo dessa forma. (Jaqueline, ex-modelo)

A carreira de modelo possibilita um tipo específico de expressividade que se resume à imagem – publicitariamente elaborada e computadorizadamente alterada – do próprio corpo. Somente uma quantidade limitada de *top models* chega a representar um nome e uma personalidade midiática. A maioria das pessoas que presta serviços como modelo e manequim faz parte de um estoque de beleza genérica, não identificada. Mas, mesmo entre aqueles(as) que atingem o almejado topo da hierarquia, a voz é um acessório dispensável e talvez excessivo.

O espaço público disponibilizado a modelos de beleza é, portanto, empobrecido – na medida em que se estabelece uma didática da aparência em si mesma e cujas legendas são óbvias: “belíssima”. Que esta seja “a mais desejada das profissões” – de acordo com o subtítulo do livro de Constanza Pascolato (2003) – expressa uma concepção de realização pessoal esvaziada de debate: ausência politicamente significativa. Este pseudo-afastamento do universo de trabalho dos(as) modelos com relação à política declarada como tal está articulado paralelamente com a *schemata* ideológica que encoberta o processo de construção das imagens publicitárias.

Olhar “por cima” é a técnica corporal de manequins em passarelas. Via de regra, o público deve ser ignorado por aqueles que são vistos: um ponto imaginário à frente na altura da testa é o destino do olhar daqueles que desfilam. Em vez do reconhecimento mútuo, legitimador do contato social (GIDDENS, 1991), a construção de uma imagética da beleza sustenta-se em uma espécie de autonomia desdenhosa: cabeça sempre erguida, olhar sempre distante. Independência invejável. O testemunho de alguns modelos sobre sua experiência na passarela dá idéia da sensação de superioridade que ela implica:

Você se acha a maior lá em cima entende? (Janaína, aspirante)

Você sente que as pessoas queriam estar ali no seu lugar. São poucos minutos assim, que são bem gratificantes assim, você se sente um pouquinho acima das pessoas que tão ali, porque tá todo mundo te olhando. (Paola, ex-modelo e professora)

Na hora em que você vê o flash batendo, vários flashes batendo na tua cara, você levanta a cabeça e fala: "eu sou o dono do mundo, caminha até lá". Então na hora é só você, então são 500 pessoas olhando pra você. Você é centro das atenções. (Rodrigo, modelo)

Se a representação hegemônica da beleza "modelo" apresenta características como as apontadas acima, é, entretanto, essencial para nossa argumentação reconhecer a simultaneidade de discursos e práticas com diversificadas motivações e efeitos. Neste sentido, pode ser frutífero refletir a respeito da *Campanha pela real beleza*, publicidade veiculada pela linha de produtos de higiene e beleza Dove, filiada à multinacional Unilever, desde o segundo semestre de 2004. A campanha tem como "conceito" a representação positiva de corpos de mulheres "normais", visando questionar o padrão de corporalidade modelo predominante na publicidade. A estratégia de *marketing* subjacente à *Campanha pela real beleza* se baseia, portanto, na apropriação de um discurso contestatório – discurso que se volta, paradoxalmente, contra a publicidade, os meios de comunicação de massa e a padronização dos corpos belos. Slogans como *O Sol nasceu para todas* são respostas a elaborações críticas provenientes, em grande medida, dos movimentos feministas.

Escrevendo uma nova introdução para seu clássico *O mito da beleza*, dez anos depois da primeira edição, Naomi Wolf aponta que, "satisfatoriamente", seria difícil encontrar uma garota de doze anos que não estivesse familiarizada com a concepção de que "ideais" não são naturais e agem de modo cruel contra garotas (2002, p. 3). Com efeito, vozes contra o "mito da beleza" se multiplicam e são mesmo reapropriadas pelo sistema que sustenta o mito. A *Campanha pela real beleza* é exemplo disso. Dirigida especificamente às mulheres, pretende atingir um grau de cumplicidade com aquelas que se sentem desconfortáveis em ver as imagens de corpos modelos difundidas nos meios de comunicação de massa. Como uma campanha de sucesso, ela conseguiu maximizar seu espaço público pelo eco de recepção nas diferentes mídias, difundindo a seu próprio respeito a imagem de marca comprometida e "revolucionária". Segundo reportagem da revista *Época*, entre novembro de 2004 e janeiro de 2005, o montante de vendas dos produtos Dove no Brasil aumentou 33% em relação ao mesmo período do ano anterior (FRUTUOSO, 2005) – o que pode ser tomado como indicador de que as mulheres brasileiras acolheram bem o discurso subjacente à campanha. Sob uma iluminação favorável, a iniciativa da Dove representou a abertura de um espaço público de debate e, quem sabe, contestação "consumista" – ou seja, uma possibilidade subversiva/ emancipatória.

Existe, entretanto, uma outra leitura possível para a *Campanha pela real beleza*. Ao afirmar que o "Sol nasceu para todas" as mulheres expostas na praia, a Dove

as mantém no palco, como *panorama*. Paradoxalmente, a Dove utiliza um discurso de contestação da “pedagogia do defeito” para vender mercadorias de “aperfeiçoamento estético”. De acordo com os dados presentes no *site* institucional, os produtos de higiene e beleza Dove resultam num faturamento acima de 2.5 milhões de euros por ano em mais de 80 países. A *Campanha pela real beleza* não questiona a utilização do belo como moeda. Literalmente moeda, se considerados os capitais sociais femininos. A pressuposição mais importante implícita na *Campanha pela real beleza* talvez não seja a de que as imagens de beleza da mídia são perniciosas para as mulheres, mas de que existe essa categoria “mulheres”, passível de ser mobilizada como um segmento de mercado, tornando-se uma “seleção específica de consumidores” (seleção bastante ampla, diga-se de passagem). Assim, a Dove articula seu discurso contra a padronização da beleza pela padronização das mulheres. Com efeito, ninguém pode negar que o “Sol nasceu para todas”. Mas pode-se questionar afinal quem constitui esse “todas”, questionamento que suscita intenso debate dentro da teoria feminista.<sup>13</sup>

## Ressignificando a corporalidade: outras práticas e estéticas

Daí eu mesma furei minha orelha, uma orelha só, deixei o cabelo crescer. Eu sempre quis ter o cabelo comprido, aí eu lembro que tinha 10 anos, ele tava grandinho, daí pai cortou e eu chorava tanto. Senta aí, ele mesmo cortava, ele cortava e ainda raspava meu cabelo, e eu chorando, aí terminava de cortar e eu corria pro espelho, ficava careca com um topete aqui na frente. Eu odiava meu cabelo. A primeira coisa que eu fazia era deixar meu cabelo crescer. Mas ele não deixava meu cabelo crescer, era só crescer que ele ia lá e cortava. Aí eu deixava ele crescer. Eu lembro que ele fez um comentário pra minha irmã assim, quando ele tava grande e eu tinha um brinco na orelha: ‘É pouco? Só falta raspar a perna e usar saia?’ Ele falou pra minha irmã e ela contou pra mim. Eu disse: ‘Calma! Tudo a seu tempo’. [...] aí começou, eu deixei o cabelo crescer, começava a raspar a perna, apesar de que eu nunca usei roupa masculina, calça assim, quer dizer, eu usava sapato, mas calça era modelo feminino, foi assim até aí com 23 anos eu comecei a tomar hormônio, eu tinha bastante pêlo, aí começou a diminuir, eu já tinha um pouco de peito aos 14 anos. (Carolina, travesti)

Eu sempre amei os cavalos, e adorava montar na fazenda da minha família... Mas não sabia, de fato, montar... Então quando eu vi isso aqui [prova de salto na Sociedade Hípica Paranaense], fiquei maluca. Meu Deus do Céu, que maravilha! Falei para meus pais que estava a fim de entrar na Hípica para aprender a montar e eles disseram que não, que é muito perigoso, para menina não! (Adriana, amazona)

<sup>13</sup> Donna Haraway, por exemplo, afirma: “Não existe nada no facto de ser ‘fêmea’ que vincule naturalmente as mulheres. Não existe sequer o estado de ‘ser’ fêmea, uma categoria em si mesma altamente complexa, construída em contestados discursos científico-sexuais e outras práticas sociais [...] Entre as feministas (sem falar das mulheres em geral), a dor da fragmentação em todas as facetas possíveis da imperfeição tornou o conceito de *mulher* ilusório, uma desculpa para a matriz de domínio das mulheres uma sobre as outras”. (HARAWAY, 2002, p. 232)

Se olharmos com exclusividade para os discursos – imagens, textos, falas – que circulam majoritariamente pelos diversos espaços da nossa sociedade, aparentemente ficaria muito claro o que “podem” e devem ser e fazer os corpos masculinos e femininos. Ou pelo menos, os corpos invejáveis, os corpos femininos e masculinos dignos de serem olhados, os corpos de mulheres e homens “de sucesso”. Já nos referimos às claras construções binárias que produzem, especialmente para nossos tempos de cultura de imagem, uma noção que se arraiga de forma consciente e inconsciente na subjetividade das pessoas, de que enquanto um homem vale principalmente *pelo que faz*, a mulher vale, antes de mais nada, *pela aparência*. Como se trata das formas de valorizar e estigmatizar as pessoas, processos que figuram entre os mais profundos dos que regem a *interação social cotidiana* (GOFFMANN, 1982), é muito difícil que as pessoas “se libertem” de seus efeitos e conseqüências, mesmo quando elas não queiram se definir a partir deles. Assim, a dificuldade (o paradoxo) também permeia os atos e práticas que promovem alguma quebra com os padrões hegemônicos – atos que podem tomar formas muitas vezes tímidas, ambíguas ou contraditórias, ou até inesperadas – de pessoas ou grupos que, impulsionados por desejos e subjetividades próprios, diferentes, agem em oposição à forte normatização social de corpos/sujeitos masculinos e femininos.

Muitas discussões sobre a performance de gênero de travestis e transexuais têm apontado para seu caráter paradoxal ou contraditório, que parece ao mesmo tempo desestabilizar e reforçar códigos binários rígidos do masculino e feminino. Por um lado, parece que há poucas atitudes ou comportamentos que chocam ou escandalizam mais do que a apropriação dos códigos e simbologias “do outro sexo” para construir corporalidades e identidades “trans”; nada que possa ser tão capaz de revelar o grau de apego que ainda prevalece sobre o que é adequado ou aceitável para cada sexo/gênero; nada que tenha o mesmo poder de revelar quão intimamente a construção do sujeito moderno está vinculada aos projetos de gênero: a construção de um *eu* que só possa ser enunciado a partir de uma posição de sujeito *homem/masculino* ou *mulher/feminino*, que se coaduna ao correspondente “projeto de corpo”. Por outro lado, pelos dos próprios discursos e práticas de pessoas “transgênero”, percebe-se que o instrumental acessado e utilizado para a construção de corporalidades e identidades diferentes continua fortemente marcado pelo sistema no qual as classificações binárias rígidas e normativas têm sua origem.

Em nossa pesquisa com travestis e transexuais (de homem para mulher) do Sul do Brasil (Curitiba), despontou uma representação bastante convencional do feminino, claramente retomada das definições hegemônicas binárias. Para quase todas elas(as), o feminino é associado “a questões do corpo, da beleza e da vaidade, além do serviço doméstico e o ‘instinto maternal’” (ADELMAN et al. 2004, p. 86);<sup>14</sup> o

<sup>14</sup> No mesmo texto, discutimos a importância da origem social ou de classe das informantes, sugerindo que sendo quase exclusivamente advindas de camadas populares e, portanto, de famílias e comunidades de pouco “capital cultural”, que poderia ter uma função discursiva ou prática crítica, nota-se nelas a alta susceptibilidade aos discursos hegemônicos (re)produzidos pela Igreja, os meios de comunicação de massa e as tradições populares, e pouca exposição a outras concepções ou valores – pelo menos, até a fase do seu engajamento no *ativismo transgênero*.

“querer ser mulher” se dá em função do gosto de cuidar dos outros, curtir “atividades femininas” como a cozinha e os cuidados corporais-estéticos ou, ainda, o cuidar de si para poder agradar e *ser desejada* pelo “sexo oposto”. É claramente um repertório limitado e inclusive um repertório que parece recorrer muito mais aos estereótipos femininos do que uma grande parcela das mulheres da atualidade poderiam suportar ou assumir – evidências importantes para uma discussão sobre a condição específica das pessoas transgênero que não temos espaço para abordar aqui.<sup>15</sup> Contudo, não podemos deixar de mencionar que em alguns momentos nossas informantes expressaram atitudes claras de distanciamento de aspectos da masculinidade hegemônica, desde a obrigatória paixão pelo futebol, à disponibilidade para o exército, ou atitudes agressivas de querer ser “dono da rua”. Outras vezes nossas informantes se mostraram receosas, ao perceber também os custos de assumir a feminilidade e, particularmente, a domesticidade. As contradições fazem parte destes processos – um ir-e-vir entre o questionamento e a reprodução dos binarismos, entre aceitar e desafiar convenções. Contudo, na reivindicação do *direito* de se (re)construir como *travestis* ou *mulheres*, opera-se já uma *desnaturalização* da construção da feminilidade corporal no sentido de “anatomia é destino”, noção originalmente tão cara à cultura moderna. Ou como na noção contida na conhecida frase de Simone de Beauvoir, que *não se nasce mulher, torna-se*. Então, este *tornar-se* se constitui, para elas, uma *opção*. Opção que as aproxima das que desde o nascimento são marcadas como “fêmeas/meninas” e que depois assumem a construção do corpo feminino conforme ditada pelas normas sociais hegemônicas. Quando, por exemplo, uma informante, falando sobre sua própria luta por reconstruir seu corpo, lembra “A gente não é perfeito. Nenhuma mulher é perfeita, as mais perfeitas são miss? Assim mesmo faz plástica.[...]”, ela aponta para o mesmo problema que a teórica *queer* Judith Butler identificou quando tão corretamente insistiu que “original também é cópia” (1999).

Assim como a construção corporal das travestis e transexuais nos remete aos paradoxos da transgressão, o esporte, cenário de longas lutas históricas que pertencem ao campo das lutas femininas para o controle sobre o próprio corpo, poderia ser imaginado como um espaço propício para a encenação de práticas de desafio e subversão de normas de gênero e corporalidade. Falando sobre esta história, Silvana Goellner resume o caráter contencioso do mundo esportivo, permeado por ambigüidades, que, simultaneamente, fascinava e desassossejava homens e mulheres, tanto porque contestava os discursos legitimadores dos limites e condutas próprias de cada sexo, como porque, por meio de seus rituais, fazia vibrar a tensão entre a liberdade e o controle das emoções, e também de representações de masculinidade e feminilidade” (GOELLNER, 2004, p. 367).

Inicialmente, a preocupação com o potencial da prática esportiva de “masculinizar” as mulheres relacionava-se com os padrões de uma época da modernidade na qual ainda prevalecia a norma victoriana da “fragilidade feminina”

<sup>15</sup> Para um trabalho recente que apresenta excelentes discussões a respeito, ver Bento (2003).



(ADELMAN, 2003), o que aparentemente teria muito pouco a ver com o modelo *fitness* que rege a contemporaneidade: *corpos femininos* produzidos por práticas e técnicas que incluem também as horas gastas na academia ou na pista de *cooper*. No entanto, a vasta pesquisa atual sobre mulheres atletas revela, uma e outra vez, os possíveis processos de estigmatização que ainda pairam sobre elas hoje: o corpo que se quer, e que se aprova, é musculoso, mas não “musculoso demais”. Embora com fronteiras movediças, continua havendo sistemas classificatórios em operação, dividindo os esportes entre os que podem comprometer a feminilidade das suas praticantes e os que “ não apresentam perigo”. A grande participação de mulheres de todas as idades nas práticas esportivas, como amadoras ou profissionais, é inegável, mas o sentido da prática esportiva abre-se para uma diversidade de motivações e representações. Corpos livres, corpos fortes, corpos “saudáveis” e bonitos para capa de revista, corpos que obedecem aos limites estabelecidos para a competência corporal *feminina*...? Pois, como aponta Goellner, nas últimas décadas do século XX, as mulheres esportistas se inserem num contexto de *erotização* do corpo da atleta:

Se para as mulheres esportistas do início do século XX a beleza era vista como sinônimo de saúde e também de uma genitália adequada para cumprir suas funções reprodutivas, a partir dos anos setenta a esse discurso se incorporará outro: o da erotização dos seus corpos. Assim, estádios, ginásios, academias, parques e praças são identificados como locais sociais a espectacularizar os corpos das mulheres ressaltando alguns atributos designados como característicos do seu sexo: a graciosidade, a beleza e, sobretudo, a sensualidade. Objeto do olhar de outrem, o corpo erotizado no e pelo esporte, inventa a imagem da atleta contemporânea que, mesmo exercitada fisicamente, inscreve no seu corpo marcas que o tornam absolutamente desejável. (GOELNER, 2006b, p. 2)

A diversidade de motivações e representações da prática esportiva num contexto de (nova) normatização do feminino veio claramente à tona em pesquisa nossa realizada com dois grupos de atletas profissionais e semiprofissionais: jogadoras da seleção nacional de vôlei e amazonas do hipismo clássico (ADELMAN, 2003). Orientada pela preocupação de identificar, no mundo esportivo, possíveis formas de resignificação da corporalidade feminina, a pesquisa priorizou depoimentos das atletas sobre seu engajamento inicial e suas experiências e trajetórias no esporte. Neste sentido, emergiu claro contraste entre os dois mundos esportivos pesquisados. As jogadoras relatavam histórias mais ambivalentes de engajamento no esporte: várias falaram que “foram escolhidas” por técnicos ou professores de educação física pela estatura – mais do que terem começado a jogar por vontade própria; outras relataram que começaram estimuladas pela família ou por indicação médica. Assim, inserindo-se num esporte de grande popularidade e que atualmente ocupa um lugar de destaque dentro do que o sociólogo inglês Joseph Maguire denominou de “*global sport media complex*”, não é de se surpreender a preocupação expressa por estas atletas relativas à sua imagem e sua *feminilidade*. Muitos se referiram à sua “ vaidade

feminina”, ao mesmo tempo que enfatizavam a *legitimidade do seu esporte*, isto é, a convicção de que, embora nem todos os esportes permitam que as mulheres “se mantenham femininas”, o seu, com certeza, o permite. Uma delas, por exemplo, ao se referir à tendência das pessoas de achar que atleta é “machão”, justificou: “A gente procura ser bem feminina, para ninguém ‘encher o saco’.” Outra afirmou que, “se não fosse atleta”, com certeza malhariá todos os dias para “manter o corpo bonito”, mas sem ganhar muito músculo, o que “fica meio masculino” (ADELMAN, 2006, p. 19) O futebol e o handebol aparecem, nas suas falas, como esportes limítrofes: as mulheres que os praticam podem facilmente passar da categoria de belas celebridades, para uma categoria de abjeção (de “mulheres masculinizadas”).

Preocupações com a normatividade social estão em grande parte ausentes das falas das amazonas do hipismo clássico. Praticantes de um esporte de elite, de pouco apelo popular e que se situa a uma certa distância dos holofotes da mídia, as narrativas de engajamento esportivo das amazonas se referiam constantemente a uma grande “paixão” pelo cavalo e pelos esportes eqüestres, como algo que “vinha de dentro” delas.<sup>16</sup> O prazer de praticar o esporte aparece muito unido a questões de realização pessoal e espiritual, sendo tão forte, que algumas, ainda meninas, enfrentaram a relutância dos pais em deixá-las praticar um esporte percebido como sendo de “alto risco”.

Neste e noutros sentidos, as amazonas entrevistadas mostraram ter consciência sobre a forma pela qual as normas culturais podem impactar a prática esportiva. Sendo um dos poucos esportes nos quais homens e mulheres competem nas mesmas provas, como rivais ou como membros de uma mesma equipe, é interessante perceber nas suas falas uma tentativa de desqualificar argumentos sobre supostas diferenças em capacidades ou estilos de montar. Também defendem a idéia de que os campeonatos que acontecem, de vez em quando, só para amazonas, embora sirvam para estimular a participação feminina – o que elas vêem de maneira positiva – realmente não seriam “necessários”, pois as mulheres já competem contra os homens *como iguais*, demonstrando serem “tão competitivas e tão competentes quanto estes”.

Entregues ao seu esporte como projeto de vida e lugar de construção de uma identidade, as amazonas enxergavam suas vidas como sendo “atípicas”, destoando,

<sup>16</sup> Miriam Adelman, uma das autoras deste artigo, realiza atualmente pesquisa etnográfica sobre o Jockey Club do Paraná, que focaliza – no que se refere a questões de trabalho, lazer e cultura urbanas – as relações de gênero e poder no meio. É interessante perceber que a auto-representação da participação das joquetas – participantes recentes num mundo esportivo historicamente muito masculino – assemelha-se bastante à das amazonas do hipismo clássico: um forte desejo de participação em, e identificação com, os esportes eqüestres e um claro senso de estar engajada em atividades que desafiam convenções sobre o que “uma mulher pode fazer”. Inclusive, no caso das joquetas, isto aparece de uma forma particularmente forte, pois elas demonstram-se muito conscientes de estar participando de um meio que as discrimina muito; além disso, percebe-se que elas, sendo mulheres de origem popular, carecem da proteção fornecida – em termos de recursos materiais e simbólicos – às amazonas pela posição de classe. Interessante também destacar que todas as joquetas entrevistadas tinham pais que trabalhavam com cavalo – em fazenda ou no próprio turfe –, mas isto não necessariamente garante seu aceite do envolvimento da filha no esporte.

na sua opinião, dos tipos de compromissos e rotinas encarados pela maior parte das mulheres brasileiras.

Contudo, esta “diferença” também foi assinalada pelas jogadoras de vôlei, ao enfatizar as exigências da profissão de atleta e, particularmente, o grande grau de disciplinamento que implica, apropriando-se de seu tempo de lazer e restringindo os momentos de sociabilidade que as “pessoas normais” podem desfrutar. Mas as amazonas entrevistadas se diferenciaram das jogadoras na forma pela qual elas afirmavam sua disposição de não abrir mão desta atividade: se para a maioria das jogadoras chegaria o momento de “casar, ter filhos” e se *retirar* do mundo das canchas e dos holofotes para se tornarem “mulheres normais”, isto em hipótese alguma era manifestado como desejo pelas amazonas. Estas, muito pelo contrário, se mostraram bem críticas em relação à maior dificuldade que a sociedade criava para as mulheres de compatibilizar as grandes exigências de uma carreira esportiva com a vida familiar. Por exemplo, se a necessidade de constantes viagens para participar de campeonatos era assinalada por uma delas como muito difícil para um marido “aceitar”, ela entendia isto em termos de uma assimetria de gênero *injusta*, mas arraigada na forma de pensar das pessoas, na *cultura*:

Imagine, eu sou uma profissional, se eu casar com alguém que não gosta de cavalos ou do esporte... Imagine eu indo para competições em outras cidades todo final de semana com um marido e três crianças em casa! Não é viável, a menos que seu marido seja também um participante ou profissional da área. Eu vi isso acontecer, garotas que eram talentosas e tinham futuro, mas abandonaram o esporte quando casaram. [...] Você vê nos campeonatos, os homens que estão competindo são casados com mulheres que não montam, mas elas estão todas ali na arquibancada, com as crianças no restaurante.

Noutro sentido também, elas se consideravam orgulhosamente *diferentes*, destoando dos padrões culturais da feminilidade, representando sua prática esportiva como desafiadora de convenções e mentalidade. Embora elas, nas suas falas, minimizassem o risco do seu esporte e enfatizassem que a confiança e a capacidade de enfrentar desafios sem medo vinham da prática, do treinamento sério e da habilidade desenvolvida, se consideravam possuidoras de atitudes ainda pouco comuns entre as mulheres. Com um olhar crítico, reconheciam a atuação diferencial da cultura e da socialização sobre meninos e meninas, mulheres e homens, e sua possível influência como fatores que podem chegar a limitar o avanço das meninas e mulheres no hipismo:

As meninas começam a pular 1m e 10 e aí uma de duas coisas acontece: ou elas têm medo da altura e começam a não pular mais alto, ou elas querem subir e aí o pai não aceita... É sempre um apoio maior para o menino, pois os pais acham que este é um esporte mais violento e preferem que a menina vá dançar jazz ou balé. Se os pais vêem a menina cair ou se machucar, já o pai começa a cortar. Se o menino tiver uma cicatriz na cara é uma coisa; agora a menina não, né?

Não obstante as aparentes diferenças na forma pela qual as jogadoras e as amazonas se dispunham a enfrentar o desafio da “vida atípica” de atleta, pode também haver aproximações – particularmente, em relação à forma de representar a *competência física e corporal* e como elas vinculam esta competência a questões de identidade e subjetividade. Várias jogadoras falaram também sobre a aprendizagem adquirida no mundo do esporte, e como isto fortalecia a construção do eu. Uma informante, uma atleta negra que teve um claro caminho de ascensão social pelo esporte, ainda relacionava os ganhos pessoais a um senso de pertencimento a uma coletividade, e o desejo de devolver algo à comunidade. Ainda outra, uma ex-jogadora da seleção nacional de vôlei que trabalhava como treinadora em programa de esporte popular no momento da nossa entrevista, falou sobre sua experiência de ser atleta num outro momento, antes do atual auge do vôlei (e da mais clara classificação do vôlei dentro da categoria de esportes que “não transgridem” os códigos da feminilidade). Ela ressaltava as formas pelas quais a participação das mulheres neste e noutros esportes teriam contribuído para o alargamento dos espaços de participação social feminina, permitindo também entrever o paradoxo do envolvimento atual das mulheres no esporte profissional: “maiores oportunidades, maior visibilidade, maiores chances de ascensão social através do mundo esportivo – mas, ao mesmo tempo, maior submissão das atletas ‘às regras do jogo’” (ADELMAN, 2006, p. 24). As “regras do jogo”, devemos acrescentar, não são só as do esporte particular, no *stricto sensu*, nem as dos processos de disciplinamento que permitem o alto rendimento do corpo atlético, senão as regras construídas socialmente, na interface entre esporte, cultura midiática, ordem de gênero e cultura de beleza.

### Algumas considerações para finalizar

Compilação de fragmentos de diversas pesquisas e reflexões, este artigo não teve a pretensão de esgotar ou categorizar as perspectivas teóricas e epistemológicas envolvidas nos estudos contemporâneos sobre a corporalidade. Como foi apontado na introdução, o interesse das ciências sociais pelo corpo tem aumentado consideravelmente, e isso pode ser facilmente constatado nas prateleiras de livrarias brasileiras e na proliferação de grupos de trabalho em diversos congressos da área. Reconhecendo essa importante produção, não nos foi possível mapeá-la neste momento. Buscamos antes apontar algumas estratégias de *teorizar e pesquisar* que possam resultar frutíferas para o debate em torno das especificidades do relacionamento de diferentes sujeitos com seu corpo.

Parece-nos adequado concluir apontando as ausências presentes na análise acima. Se é certo que nenhuma perspectiva pode ser capaz de oferecer um cenário completo do que tem vindo a ser chamado de “pós-modernidade” (nem, diga-se de passagem, de qualquer outro momento histórico), ainda assim é pertinente enfatizar a consciência dos limites a que nos restringimos. Muitas outras pesquisas poderiam apontar para formas de viver o corpo na pós-modernidade noutros grupos com experiências bem diferentes, como poderia ser, por exemplo, tratar de sujeitos no

---

58 Niterói, v. 7, n. 2, p. 39-63, 1. sem. 2007

meio rural ou pessoas portadoras de deficiências físicas, nas suas relações com uma cultura hegemônica e as normas que esta constrói para os corpos e os sujeitos. De fato, como nosso próprio trabalho mostra, se algumas experiências permitem revelar mais claramente as rotas da criatividade e da “subversão”, outras mostrarão, como suas mais evidentes tendências, a (re)produção de hierarquias de classe, raça e gênero e suas formas correspondentes de (des)valorização social.

Tentamos falar aqui sobre os “projetos de corpo” ensaiados por sujeitos sociais que são (também) modelos, mulheres atletas e transexuais. Mas exatamente como sujeitos, as pessoas que colaboraram com nossas pesquisas são também seres humanos, com suas complexidades intrínsecas, e participam de um mundo sociocultural altamente complexo e em constante processo de mudança. Nosso objetivo foi tentar nos aproximarmos de suas experiências e entendê-las também no seu sentido político (isto é, como participam das atuais disputas sobre o significado de *corpo*, *sujeito*, *gênero*, entre outros) nas suas dimensões simbólicas e materiais. O que nos interessa é contribuir, a partir das experiências estudadas, para alargar o espaço – ainda minoritário – no qual, hoje em dia, desenvolvem-se não só discussões críticas sobre esses e outros *sujeitos corporificados*, como também as diversas práticas que subvertem significados hegemônicos sobre corporalidade, ou emergem novas práticas com significados diferentes.

*Abstract: Recent sociological and anthropological perspectives that focus on the social construction of the body conceive of the “materiality of the body” and its symbolic and cultural construction as inextricably linked; similarly, they must be understood within particular contexts of social power relations, and particularly those of class, race and gender. We should also emphasize that, in contemporary “post-modern” societies, bodily images and practices have become elements recognized and experienced as fundamental for processes of identity construction; they are the locus of numerous struggles in which identities – as well as a wide range of social and symbolic resources – become the object of dispute and negotiation. In this paper, we present some of the theoretical guidelines as well as a summary of “findings” from our recent empirical research on bodily practices and the politics of beauty, among three very different groups in Brazil today: models, transvestis and male-to-female transexuais, and women athletes.*

*Keywords: gender and body; body and subjectivity; the politics of beauty.*

**Referências**

- ADELMAN, Miriam. Mulheres atletas: ressignificações da corporalidade feminina? *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.11, n. 2, 2003.
- \_\_\_\_\_. Mulheres no esporte: corporalidades e subjetividades. *Revista Movimento*, Porto Alegre, v.12, n.1 jan./abr. 2006.
- ADELMAN, Miriam; RUGGI, Lennita; SANTANA, Maria Isabel G de. *The beautiful and the abject: gender, sexuality and constructions of the body in contemporary Brazilian culture*. Trabalho apresentado no ISA World Congress of Sociology, Durban, jul. 2006.
- ADELMAN, Miriam et al. Travestis e transexuais e os outros: identidade e experiências de vida. *Revista Gênero*, Niterói, v. 4, 2003.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. O manifesto do corpo. *Revista Manifesto*, Lisboa, n. 5, abr. 2004.
- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. *A embalagem do sistema*. Buaru: Edusc, 2004.
- BENTO, Berenice Alves de Melo. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2003. Mimeo.
- BERGER, John. *Modos de ver*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- BONADIO, Maria Claudia. Dignidade, celibato e bom comportamento: relatos sobre a profissão de modelo e manequim no Brasil dos anos 1960. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, v. 22, jan./jul. 2004.
- BORDO, Susan. Braveheart, Babe and the contemporary body. In: \_\_\_\_\_. *Twilight zones: cultural images from Plato to OJ*. Berkley: University of Calofornia Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. Can woman harass a man? In: \_\_\_\_\_. *Twilight zones: cultural images from Plato to OJ*. Berkley: University of Calofornia Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. El feminismo, la cultura ocidental y el cuerpo. *La ventana*, México, n. 14, 2001.
- \_\_\_\_\_. Never just pictures. In: \_\_\_\_\_. *Twilight zones: cultural images from Plato to OJ*. Berkley: University of California Press, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BRUMBERG, Joan Jacobs. *The body project: an intimate history of American girls*. New York: Rondon House, 1997.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1999.
- CALLIGARIS, Contardo. Em direção ao sul: a desigualdade produz, nas elites, a fantasia de estar num harém de corpos escravos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 4 jan. 2007.

- CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4. ed. São Paulo: USP, 2006.
- CARROLL, Lewis. *As aventuras de Alice através do espelho*. São Paulo: Círculo do Livro, [19—].
- CARVALHO, J.M. *Brasil: nações imaginadas. Antropolítica*, Niterói, v. 1, n. 1, p. 7-36, 1995.
- \_\_\_\_\_. República-Mulher: entre Maria e Marianne. In: FUNDAÇÃO CASA RUI BARBOSA. (Org.). *A crônica: o gênero, sua fixação e suas transformações no Brasil*. Campinas, SP: UNICAMP, 1992.
- CONBOY, Katie; MEDINA, Nadia; STANBURY, Sarah (Ed.). *Writing on the body: female embodiment and feminist theory*. New York: Columbia University Press, 1997.
- DEL PRIORE, Mary. *Corpo a corpo com a mulher: pequena história das transformações do corpo feminino no Brasil*. São Paulo: Ed. SENAC, 2000.
- ECO, Umberto. *Sobre os espelhos e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: uma vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- FURNAN, Frida Kerner. *Facing the mirror*. New York: Routledge, 1997.
- FRUTUOSO, Suzane. As versões da beleza. *Revista Época*, Rio de Janeiro, 30 jun. 2006.
- GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Ed. da UESP, 1993.
- \_\_\_\_\_. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Capitalismo e moderna teoria social*. Lisboa: Presença, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002.
- GILLET, Sue. A pleasure to watch: Jane Campion's narrative cinema. *Screening the Past*, [S.l.], v. 12, [19—]. Disponível em: <<http://www.larrobe.edu/www/screeningthepast/firstrelease/fr301/sgfr12a.htm>>.
- GILROY, Paul. *Against race: imagining political culture beyond the color line*. Cambridge: Bellknap, 2000.
- GILMAN, Sander. *Making the body beautiful: a cultural history of aesthetic surgery*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- GOELLNER, Silvana. Mulher e esporte no Brasil: fragmento de uma história generificada. In: SIMOES, A.C.; KNIJIK, Jorge D. *O mundo psicossocial da mulher no esporte: comportamento, gênero, desempenho*. São Paulo: Aleph, 2005.
- GOELLNER, Silvana. Na pátria das chuteiras, as mulheres não têm vez. In: SIMPÓSIO TEMÁTICA "PRÁTICAS ESPORTIVAS E CORPORAIS", Florianópolis, 2006. *Anais...* Florianópolis: Mulheres, 2006.
- GOFFMAN, Erwin. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Estigma*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1982.

- GOLDENBERG, Miriam. *De perto ninguém é normal*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- HARAWAY, Donna. O manifesto ciborgue: a ciência, a tecnologia e o feminismo. In: MACEDO, Ana Gabriela (Org.). *Gênero, identidade e desejo*. Lisboa: Cotovia, 2002.
- LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- LANGMAN, Lauren. Manuscrito ainda sem publicação (através de comunicação pessoal). 2005.
- LAURETIS, Teresa de. A tecnologia de gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- MACHADO, Arlindo. *A ilusão especular*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano – a noção de pessoa, a noção de “eu” e as técnicas coporais. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.
- MELCHIOR-BONNET, Sabine. *The mirror: a history*. New York: Routledge, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Lisboa: Gallimard, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- MISKOLCI, Richard; CARVALHO, Sheila A R. A “tal” e a “qual”: representações racializadas da mulher na literatura brasileira. 2006. Disponível em: <<http://www.ufscar.br/richardmiskolci/paginas/academico/cientificos/talequal.htm>,2006>.
- MULVEY, Laura. *Visual pleasure and narrative cinema*. In: PENLEY, C. (Ed.). *Feminism and film theory*. New York: Routledge, 1988.
- PASCOLATO, Costanza; LACOMBE, Milly. *Como ser uma modelo de sucesso: A...Z O que é e como vencer na mais desejada das profissões*. São Paulo: Jaboticaba, 2003.
- PISCITELLI, Adriana. *Visões imperiais: gênero e sexualidade no contexto do turismo sexual internacional em Fortaleza*. Trabalho preparado para apresentação na reunião da LASA, Latin American Studies Association, Washington DC, 5/8 August, 2001.
- REIS, Margareth. *Mulher: produto com data de validade*. São Paulo: O Nome da Rosa, 2002.
- RUGGI, Lennita. *Aprendendo a ser a corporificação da beleza: pesquisa com alunas de uma escola de modelos*. Dissertação de Mestrado. PPG Sociologia, UFPR, Curitiba, 2005. Mimeo.
- SANTAELLA, Lucia. *Corpo e comunicação: sintoma da cultura*. São Paulo: Paulos, 2004.
- SEGATTO, Cristiane; FRUTUOSO, Suzane. Beleza brasileira: como o Brasil se tornou referência mundial na área de cirurgia plástica – e o que isso significa. *Revista Época*, Rio de Janeiro, n. 440, 29 out. 2006.
- SOUZA, Jessé; ÖLZE, Berthold (Org.). *Simmel e a modernidade*. Brasília, DF: Ed. UnB, 1998.



Miriam Adelman / Lennita Ruggi

GÊNERO

THOMPSON, E.P. Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial. In: \_\_\_\_\_. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TRUTH, Sojourner. Ain't I a woman? In: CONBOY, MEDINA; STANBURY, Sarah (Ed.). *Writing on the body: female embodiment and feminist theory*. New York: Columbia University Press, 1997.

WOLF, Naomi. *The beauty myth: how images of beauty are used against women*. New York: Harper Perennial, 2002.