

Maria João Cunha

A IMAGEM CORPORAL

Uma Abordagem Sociológica à Importância do
Corpo e da Magreza para as Adolescentes

1
1
1
2
3
3
1
1
4
3
5
3
4
0
5
1



BULHOSA LIVRES

Amorótes - [T] 21 381 22 33/4 [F] 21 381 22 32
Entrecampos - [T] 21 799 41 94/2 [F] 21 799 41 92
Oleiros Parque - [T] 21 448 01 33/4 [F] 21 448 01 32
Casalão Vila - [T] 21 481 83 23/4 [F] 21 481 83 32
Tulis-Towers - [T] 21722 10 73/4 [F] 21 722 10 72
Odivelas Parque - [T] 21934 46 14 [F] 21 934 46 12
Linda-a-Velha - [T] 21 414 00 86 [F] 21 414 00 86
bulhosa.liv@sapo.pt



para a superação e a junção destes clássicos antónimos, indicando o caminho de análise dentro da 'sociologia corporalizada' de que nos falam Williams e Bendelow (1998), sempre numa perspectiva de corpo socialmente mediado, construído individualmente, a nível da auto-imagem corporal, a partir de um contexto, história e referências sociais.

É nesta perspectiva que percebemos a imagem corporal, enquanto forma de representação do indivíduo no mundo, construída — e não dada *a priori* — de uma forma reflexiva, pelo contacto social, numa dada história. Daí falarmos do corpo como projecto, no qual a aparência, o tamanho, a forma e o conteúdo estão abertos a reconstruções de acordo com os objectivos de quem o possui (Fox, 1997).

2. A EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO SOBRE O CORPO E DOS PADRÕES DE BELEZA

Fora da noção mais corrente de corpo estético, de um corpo que é inmutável nas suas características fisiológicas desde o *Homo Sapiens Sapiens*, aprendemos a pensar um corpo dinâmico, um corpo, como entendemos, que é balizado pela cultura e pela sociedade e que a ela se adapta.

Apresentamos agora uma breve história do corpo, das concepções próprias de cada época em que vive, dos seus ideais e das suas limitações, para que possamos compreender melhor o corpo de hoje, continuamente mutável e com os ideais próprios da nossa era, ditados pelo consumo e permanentemente em construção: um corpo histórico.

Iniciamos com o corpo da Grécia Antiga e os seus ideais de beleza, em muito semelhantes aos actuais; seguiremos por Roma e pelo Cristianismo, com todas as contradições que veio trazer à exposição do corpo; passaremos ainda um olhar sobre a Idade Média e depois pelo século XIX, com as novas noções de 'corpo burguês' e chegaremos ao século XX, com a indústria da moda, prepotente e dinadora. No final, tentaremos não fazer futurologia, mas espreitar o século XXI e a continuação da epopeia do corpo, nunca terminada e sempre em construção.

2.1. A evolução do pensamento sobre o corpo

2.1.1. Na Antiguidade e no Cristianismo

"Os deuses estão prontos; os homens estão a fazer-se." (Tucherman, 1999: 37)

Na Grécia Antiga, terra de filósofos, mas também dos Jogos Olímpicos - os primeiros realizaram-se em 776 a.C. - as noções de corpo belo estão sempre presentes, na arquitectura, na estatuária e também no pensamento da época. A imagem do corpo grego continua a funcionar como referência e é uma imagem ainda atracente, fornecendo-nos as bases de uma existência estética mas não estática. De facto, este corpo grego era produzido através do treino, que deveria ser constantemente exercitado, até atingir a ideia suprema de corpo perfeito.

No entanto, nesta concepção de corpo perfeito as mulheres não estavam incluídas, como facilmente percebemos quando nos debruçamos sobre os vestígios da civilização helénica: este corpo era pensado para os rapazes e produzido por eles através de dieta e de uma erótica. Conforme nos diz Tucherman, as mulheres "eram proibidas de participar dos cultos dionisiacos e de beber o sangue do touro sagrado que conferia VÍR (força) e, portanto, excluía-as de uma das experiências de transe" (ibid.: 26). No entanto, temos algumas diferenças nas duas pólis principais: se em Atenas eram apenas os atletas masculinos que, nos Jogos, competiam nús, em Esparta, com um rígido código, também as raparigas corriam e lutavam nuas (História do Homem, 1992). Duas pólis representam, pois, duas formas diferentes de ver o corpo.

Esta questão prende-se com a noção de cidadão, o homem, com direitos e deveres na cidade ou pólis grega. Nomeadamente em Atenas, nasce o que se poderá denominar de duplo culto do corpo, através da vida dos cidadãos e da forma ao arte grega celebrou o corpo. Esta imagem do corpo era idealizada ao ponto de corresponder ao conceito de cidadão e cada cidadão deveria então interiorizá-la e realizá-la, construindo e modelando o seu corpo a esta imagem através de exercicio e de meditação. Temos, na Grécia Antiga, a noção de um corpo não natureza, mas artificio, algo não acabado, mas em produção - uma relação de póiesis, moral livre com um conjunto de regras normativas que leva cada um a aderir com uma intensidade variável consoante a possibilidade individual (Tucherman, 1999).

Assim, cada cidadão é livre para tentar atingir o corpo perfeito idealizado e, depois, expô-lo. Esta exposição baseia-se na ideia de que este corpo trabalhado e construído era objecto de admiração, como algo artístico que começava a ser exercitado e modelado nos ginásios, elementos fundamentais das pólis gregas, e que acabava por se mostrar, com orgulho, nos Jogos Olímpicos. Exibir-se e exprimir-se nos Jogos eram conceitos equivalentes. A expressão e a exibição de um corpo nu representava a sua saúde e os Gregos apreciavam a beleza de um corpo saudável e bem proporcionado. Se desprezavam os Persas e outros povos 'bárbaros' era também porque usavam muitas peças de vestuário (História do Homem, 1992).

Dos exemplos que temos hoje em dia, através da maior representação da arte grega - o Partenon - vemos como as figuras exibem corpos nus e perfeitos, com expressões serenas. Mas a própria nudez, sobretudo masculina, estava relacionada com uma concepção diferenciada dos dois sexos a nível de calor e não de natureza, como se houvesse dois pólis num continuum corporal: o feminino e o masculino. Aristóteles, mais tarde, distingue mesmo o sangue menstrual, frio, do esperma, sangue quente, superior porque gera vida. Ora se os fetos masculinos fossem pouco aquecidos, nasceriam homens efeminados; se os fetos femininos fossem demasiado aquecidos, as mulheres seriam masculinizadas. Por isso, os homens teriam vestes soltas e andariam nus nos ginásios por serem capazes de produzir calor e não precisarem de roupa, enquanto as mulheres, seres 'frios', deveriam cobrir-se para sair à rua. O mesmo era válido para os escravos, os quais, por não possuírem o corpo ideal grego, também não eram capazes de absorver e gerar calor, tendo por isso de andar cobertos. Esta imagem ideal de corpo acaba, então, por ser um elemento repressor, uma vez que quem não possuía as características físicas idealizadas também não detinha a mesma igualdade e poder na sociedade grega. "As mulheres, os escravos e os rapazes eram socialmente e moralmente inferiores aos homens livres racionais, porque eram objectos e não sujeitos de encontros sexuais. Existia uma grande associação entre o discurso racional da esfera pública e os padrões ascéticos de beleza, os quais tratavam as mulheres como inferiores em termos de discurso racional e de desejo sexual" (Turner, 1996: 11). A homossexualidade masculina baseava-se nestas premissas e era então tida como desajável na civilização grega.

É de realçar como, através de um corpo idealizado, se definem formas de estar na sociedade e princípios filosóficos e sociais que assentam numa

lógica da visão como principal sentido, no olhar, no espelho, como fundamental para o funcionamento de uma sociedade. É interessante verificar como, no início do século XXI, esta primazia do olhar se mantém.

Partindo desta primazia do visual, podemos compreender o poder de Roma e, mais concretamente, do Imperador, poder que devia ser evidenciado e exibido através de grandiosos monumentos. A necessidade de construir grandes obras "para que todos olhassem, acreditassem e obedecessem" (Sennert, cit. por Tucherman, 1999), prende-se com uma simulação de algum mal-estar com o corpo. Enquanto os gregos se expunham, como vimos, e celebravam os seus corpos à luz do dia, os romanos já não o faziam. Roma acolheu as formas artísticas gregas, mas tornou-as mais pesadas, embora também sólidas, com uma robustez que lhes dava duração, apesar da banalização em que caíram (König, 1969). A força física, demonstrada na luta dos gladiadores, estava agora associada ao seu destino que era a morte e, portanto, associada também à escuridão.

Esta oposição entre visível e não visível, luz e escuridão, exposição e ocultação torna-se mais patente com o Cristianismo, cuja grande metáfora é a luz de Deus, relacionada com um poder imaterial e superior. A lição é a da irmandade em Cristo, que morreu para nos salvar a todos, tendo sido Deus feito homem, de carne e osso.

Desde o mito da Genese, surge-nos a ideia de um Deus que criou o mundo à sua imagem e semelhança, "mas só na sua última criação concedeu a sua própria forma, criando do barro (...), soprado pelo seu ar divino, o homem feito para ser diferente" (Tucherman, 1999: 24). Quando Deus viu que o homem estava só, criou a mulher, a partir de uma costela do primeiro e chamou-lhe Eva. A mulher surge não só como produto do homem, mas como fonte de pecado e perdição, acabando por ser ela a responsável pela expulsão do Paraíso. Como sabemos, esta ideia é a responsável pela atribuição do papel da mulher até à modernidade, um papel menor, cujo corpo é fruto e objecto de pecado, devendo ser purificado. A mulher, vista como traidora no Paraíso, está associada à matéria e à paixão, enquanto o homem ficou associado ao espírito e à razão. A ênfase dada à imaculada concepção de Maria é fundamental para a separação da sua espiritualidade da reprodução comum. "Maria foi invocada pelas características corporais de dar à luz e de ser mãe, porque a sua 'corporalização' não poderia ameaçar a espiritualidade de Jesus" (Turner, 1996: 12)

Assim, enquanto na Antiguidade a concepção de vida era expressa pela divisa 'mens sana in corpore sano', atribuindo indubitavelmente um

papel central ao corpo, o que estava bem patente na própria arte, com o Cristianismo o corpo passa para um plano inferior. Por outras palavras, "o corpo era a base principal de uma vida mental que fazia parte do equilíbrio daquele, e encontrava o seu na evidência da razão, aplicando uma lógica firme aos dados adquiridos pela experiência. Pelo contrário, na civilização que começa a elaborar-se, a alma vai repudiar o corpo, e encontrando nele o principal adversário, procurará dominar e abafar os seus apetites..." (König, 1969).

Segundo Dodds (cit. por Tucherman, 1999: 36) a civilização da vergonha - a grega - segue-se a civilização da culpa - a judaico-cristã. Cristo morreu por todos e por culpa de todos e, por isso, todos os cristãos deverão penitenciar-se para se purificarem. "O corpo é a prisão (...) da alma, o que é, mais do que a sua imagem habitual, a sua definição. O horror do corpo culmina nos seus aspectos sexuais" (Le Goff, 1985, cit. por Brohm, Larrère e Lascombes, 1992: 54). Quase todos os pecados são convertidos em pecados sexuais e, sendo a mulher a responsável pela expulsão do Paraíso, é o corpo feminino que constitui o núcleo da abominação do corpo e do sexo. Começando por Eva e indo até à figura da feiticeira do final da Idade Média, o corpo da mulher é o lugar de eleição do Diabo (ibid.).

O Cristianismo assenta sobre duas bases que implicam novas visões sobre o corpo. Em primeiro lugar, a questão da igualdade entre os homens, sendo que, aos olhos de Deus, não haveria feios ou bonitos e as imagens, as formas, deixam de ser importantes. A distinção entre sexos afirma-se, exceptuando as mulheres proferas. As outras deviam envolver roupas que as diferenciasssem dos homens e encerravam nelas a sedução, meio do qual se serve o Diabo. Na Antiguidade tidas como pitonisas, leitoras dos oráculos e ligadas aos mistérios, as mulheres são agora feiticeiras e mesmo bruxas, que serão castigadas pela Inquisição através do fogo, sendo este o castigo supremo sobre o corpo vivo.

Em segundo lugar, temos a questão da preocupação com os pobres e os menos favorecidos: os corpos vulneráveis dos homens, à semelhança do corpo de Cristo, também pobre e que se fez fraco, acabando por morrer por nós. Assim, as duas grandes fraquezas dos homens seriam a sexualidade e a pobreza.

Na questão da renúncia assistimos também à ausência de alimentação, por largos períodos de tempo, com um quadro semelhante àquilo a que hoje se denomina anorexia nervosa. No entanto, esta renúncia à comida está longe das ideias cristãs, centradas na sala de jantar e que culminam

na Última Ceia, mas pretende-se essencialmente com a vontade de abandonar o material para alcançar o espiritual. Para viver a comunidade transcendente, é necessária a renúncia à comunidade terrena e, em última análise, ao próprio corpo.

O Cristianismo venceu sobre as outras religiões e dominou durante a Idade Média, influenciando também as noções de corpo vivenciadas pelos homens e mulheres da época.

2.1.2. Na Idade Média e na cultura popular

A concepção de corpo que nos surge na Idade Média está relacionada com as ideias religiosas do Cristianismo. Segundo Morag MacSween (1996), na esteira de Bakhtin, há uma segunda versão de corpo nesta época, uma versão não oficial, popular, por oposição à primeira, versão oficial.

MacSween, ao fazer esta distinção, existente na cultura feudal, relaciona o corpo com o tipo de estrutura parente na sociedade: preso numa hierarquia bem definida e intrançável, contra uma visão popular, de um corpo aberto e dinâmico. A concepção de corpo na versão oficial consiste numa visão rígida e limitada: "o corpo encaixa numa cosmologia rigidamente classificada, organizada em torno da dicotomia da alma e da carne" (1996: 199). Existe, no feudalismo, uma estrutura social determinante, com fronteiras estabelecidas, as quais impedem a mistura de quaisquer fenómenos ou pessoas previamente separados. Associada a estas ideias está também uma concepção dualista do mundo: o Céu e a Terra, o sagrado e o profano, a alma e o corpo.

É o último dualismo que mais prende a nossa atenção, visto que o corpo, ao estar relacionado com o terreno, o material, se torna o seu símbolo, bem como o da prisão da alma. Turner (1996) afirma que, no Cristianismo medieval, o corpo era visto como o lugar do irracional, da paixão e do desejo e, logo, como causa de pecado, devendo ser controlado pelo ascetismo - o isolamento que referenciamos - socorrendo-se de restrições alimentares e de abstinência para vencer a própria carne, a qual era sinónimo da corrupção moral que ameaçava a ordem feudal.

O corpo feminino era especialmente perigoso para a alma, uma vez que era ele a residência dos pecados da carne, fazendo irremediavelmente prisioneira a própria alma da mulher. O duplo perigo do corpo feminino é que tinha igualmente poder sobre a alma do homem, porque a mulher era sinónimo de prazer sexual. A forma do homem poder salvar a sua

alma era fugir dos pecados da carne, encontrados no corpo da mulher, objecto último de tentação. Já a salvação feminina era algo mais complicado, prisioneiras como eram as mulheres do próprio corpo. No entanto, o modelo da Virgem Maria parecia poder inspirar as que quisessem combater o seu próprio mal e a vida religiosa era uma saída lógica para as que procuravam a salvação e renunciavam ao casamento, apesar do diminuto papel que a Igreja concedia às mulheres.

Data desta época, mais concretamente do século XIII, a célebre história de Sta. Catarina de Siena, apontada como um dos primeiros casos comprovados de um quadro totalmente sintomático de anorexia nervosa, pela sua mortificação da carne e tentativa de purificação da alma pelos jejuns prolongados - pelos quais veio, de resto, a morrer - rezas e falta de sono (Bell, cit. por MacSween, 1996). Casos como este são elucidativos dos esforços femininos, necessariamente maiores que os dos homens, para salvar as suas almas das prisões dos seus corpos. Só alguns conseguiram transcender a barreira da carne e ascender à união com Deus e esta tarefa era sobejamente difícil para o corpo feminino, de tal forma ligado às coisas terrenas.

Conforme dissemos no início deste capítulo, a esta versão oficial, assente numa hierarquia rígida e no dualismo corpo-alma, contrapõe-se uma outra versão popular, referenciada por Bakhtin e na qual o corpo é celebrado como regenerativo, dinâmico e aberto.

Esta versão da cultura popular ou cultura carnavalesca ('carnival culture'), tal como reconstruída por Bakhtin (MacSween, 1993) aponta para uma redução ou degradação do ideal e do espiritual ao nível material ou físico, à "esfera da terra e do corpo" (ibid.: 130).

O trabalho de Bakhtin mostra então a existência de uma crítica à estrutura feudal, hierarquicamente rígida. Esta crítica transforma-se numa visão oposta e alternativa da sociedade e também do próprio corpo, convivendo assim na cultura da Idade Média tanto as noções oficiais como as populares. O autor parte do trabalho de Rabalais em relação à importância das fontes populares, como ditomas e provérbios, na determinação das suas imagens e da sua visão artística do mundo, para comprovar a existência de uma cultura carnavalesca que parodiava a cultura feudal oficial (MacSween, 1993).

Em relação ao corpo, enquanto a versão oficial o vê como a prisão da alma, esta versão popular ultrapassa estas noções, através do princípio do realismo grotesco que é o da degradação. Este termo não tinha, na época, o sentido pejorativo que hoje tem, mas significava antes renovação.

Assim, o princípio material do corpo está no povo, sendo renovado continuamente, acabando com as hierarquias e misturando, em última análise, a morte e o renascimento. Os temas principais das imagens da vida corporal são então "a fertilidade, o crescimento e a abundância" (ibid.: 131).

Existem três problemas centrais nesta conclusão. Em primeiro lugar, as hierarquias feudais são invertidas na cultura carnavalesca: o rei torna-se o camponês e a própria rigidez estrutural é satirizada. Em relação à hierarquia do corpo e da alma, também esta é invertida: o corpo deixa de ser a prisão da alma e passa a ser o centro da vida e da regeneração. Em segundo lugar, nesta cultura carnavalesca o corpo não é individualizado, mas ao invés representa o corpo de todo o povo. Esta concepção está patente nas imagens de abundância, através do exagero e das hipérboles, nomeadamente com imagens de gula da enorme Gargantua, figura que simboliza o apetite do povo pela vida. Por último, as imagens culturais nesta cultura são essencialmente dialécticas e Bakhtin defende que o corpo é aqui mais um processo que um produto, é algo que está permanentemente a tornar-se e nunca está completo (ibidem).

Este autor defende ainda que o trabalho de Rabelais se centra em "imagens da vida corporal - comer, beber, copular, nascer ou defecar - (...) as quais expressam estes três factores centrais da degradação como renovação, do corpo como colectivo e do corpo como processo" (MacSween, 1993: 133). Destas imagens, Bakhtin destaca especialmente o comer, através dos banquetes. Estas imagens representam o acto de comer não como algo individual, mas como uma festa colectiva: o corpo ultrapassa os seus próprios limites e encontra-se com o mundo; nestes banquetes, o homem traz o mundo para o seu corpo, num acto que se torna social, muito mais que biológico. Este não é já o corpo fechado, prisioneiro, da cultura feudal oficial, mas um corpo aberto, colectivo e dialéctico, um conceito unitário da existência material que se ri das hierarquias sociais e que nega a dicotomia terra/céu.

Em relação à mulher na Idade Média, é difícil perceber qual seria a perspectiva feminina sobre o corpo e o que existe são apenas relatos masculinos sobre o assunto. Segundo MacSween (1993), a desvalorização das mulheres na ideologia cristã foi combatida, como aliás já referimos, pela sua persistência em viver uma vida religiosa e em transcender o corpo. Já na versão carnavalesca, o valor da mulher é exagerado, o que é notório sobretudo na cavalaria e no amor cortês.

Estas visões são de facto diferentes, mesmo opostas: uma negativa,

a outra celebra as mulheres como parte do mundo material. Assim, embora tanto a versão oficial como a popular considerem a mulher ligada ao mundo material, para a primeira isto é fortemente negativo, enquanto para a segunda este é um facto extremamente positivo. Nesta última visão vemos o princípio do amor cortês que tem em comum com a medicina medieval o facto de considerar que o amor é algo que precisa de um forte tratamento e que "é produzido por uma mulher, frequentemente sem que ela o saiba: ele penetra o amante pelos olhos e vai alojar-se no seu coração, onde ganha o cérebro e os testículos, que formam com o coração os três pontos locais de amor no homem" (Tucherman, 1999: 64). Os médicos consideram o amor uma afecção que infesta o corpo, invólucro do espírito e que é, por isso, prejudicial à saúde e mortal. Já os trovadores pensam que o amor deve ser cultivado e exaltado, através dos actos de bravura e da poesia. O amor é aqui visto como o fim último, que se opunha à moral cristã e que cria um sistema de valores diferente e independente, que libertava o corpo para algo intenso e mesmo assim repressor da paixão. Exaltava-se, pois, o coração e não a loucura da paixão.

Encontramos então uma visão dupla do corpo na Idade Média, em duas versões que Partem do mesmo princípio e que se opõem nomeadamente na forma de encarar o corpo feminino: preso ao material, sim, mas na versão oficial ou feudal de forma negativa, conotado com a prisão da alma e, na versão popular, da poesia trovadoresca e do amor cortês, de forma positiva, relacionada com um corpo a exaltar, objecto de experiências que o libertam.

Antes de chegarmos à modernidade, encontramos ainda a cultura barroca, que podemos situar no século XVII. Esta é especialmente importante para Turner, que lhe encontra semelhanças com algumas características do mundo pós-moderno, desafiando os padrões da posse individual do Protestantismo. A cultura barroca surgiu na Europa imperialista e recorria à paródia e à ironia para expressar uma nova sensibilidade (Turner, 1996). Esta cultura manipulava as massas através da fantasia, de esculturas sensuais e de cores brilhantes, expressando-se igualmente através da dança e de um estilo de vida na corte. Inclusivamente, para Montaigne a dança é uma demonstração da expressividade física do eu. A dança, que era moralmente repreensível pelos Protestantes, abria a possibilidade para o travestismo e para a representação de corpos grotescos, sendo o corpo humano central nas imagens e nos espectáculos. Turner chama a atenção para a ponte que se

pode estabelecer entre esta cultura e a tendência artificial e consumista das cidades pós-modernas.

No entanto, segundo Tucherman (1999), desde meados da Idade Média até ao final do século XVIII não houve grande alteração na forma de encarar o corpo, apesar de ter havido vários movimentos. Baseando-se em Ariés, na sua "História da Vida Privada", ela defende a existência de duas situações específicas no espaço e no tempo: o final da Idade Média com o seu quadro colectivo e feudal, num mundo onde se misturam público e privado; e o século XIX, com uma sociedade anónima, onde existe já uma esfera privada, da vida em família, e comportamentos públicos.

É esta relação entre público e privado e a articulação do corpo com as novas concepções de individualidade que marcam a grande passagem para o início dos tempos modernos.

2.1.3. Na Modernidade

A passagem dos tempos feudais para os tempos modernos comporta a passagem do feudalismo para o capitalismo e sugere-nos o aparecimento dos corpos burgueses, tal como denominados por MacSween (1996).

Como vimos anteriormente, no feudalismo as pessoas são definidas pelo seu lugar numa ordem social hierarquicamente rígida e, conseqüentemente, o corpo está incluído nesta estrutura bem delimitada, só a transgredindo numa outra visão não oficial, popular, da cultura carnavalesca. Já no capitalismo, o trabalho livre e a propriedade privada combinam-se para criarem uma estrutura social na qual as pessoas interagem e competem. O corpo surge como um veículo através do qual o ego expropria e controla a natureza.

A Revolução Industrial veio contribuir para a noção de individualismo. As cidades são locais super povoados por pessoas que já não se conhecem: o trabalho e a convivência familiar não mais se confundem, delineando-se desta forma um espaço público e um espaço de recolhimento, privado (Tucherman, 1993). Por outro lado, o novo modo de produção - capitalista - pressupõe um afastamento substancial entre o homem e a natureza. Pela industrialização, o homem age sobre a natureza, manipulando-a e transformando-a, através de actividades e de maquinaria cada vez mais complexas (Gurevich, cit. por MacSween, 1996). Daqui resulta um corpo que já não é a expressão da natureza, mas um veículo para a controlar.

Deixa igualmente de existir uma estrutura hierárquica rígida: de facto,

as cidades proporcionam trabalho livre e propriedade privada, criando uma nova estrutura social, onde cada indivíduo recebe pelo seu trabalho e compete com outros. A sociedade é agora o resultado da interacção de sujeitos individuais, baseados em interesses próprios - o lucro.

Paralelamente a tudo isto surge a classe burguesa, a qual se afirma por esta individualidade, sendo cada um responsável pelo seu destino: "na ideologia burguesa, o indivíduo é rei (...) conseqüentemente, a partir destas mudanças materiais e ideológicas, o conceito de corpo sofre uma transformação, na qual a separação e a instrumentalidade caracterizam o corpo burguês" (MacSween, 1996). O corpo constitui agora a natureza como objecto, separando-se dela, e afirma-se como sujeito, instrumento de procura do seu interesse individual. Assim, podemos contrapor as noções básicas do corpo na cultura carnavalesca: ao corpo colectivo - o corpo do povo - contrapõe-se o corpo individual, privado e separado da natureza; o corpo como processo é substituído pelo corpo como produto, acabado e completo, capaz por isso de agir sobre a natureza (Bakhtin, cit. por MacSween, 1996).

Com o desenvolvimento da medicina, o corpo passa mesmo a ser visto como uma máquina complexa, possuída pelo ego. Turner (1996) aponta para uma medicina teórica, no século XVIII. Seria uma ciência do corpo baseada numa 'matemática hidráulica', vendo o corpo como um sistema de bombas; a nível prático, considerava-se que o equilíbrio do corpo deveria ser mantido por entradas e evacuações apropriadas.

Ainda no século XVII, Harvey descobriu que o sangue é bombeado pelas artérias, recebendo-o das veias, o que ia contra a ideia grega de um corpo aquecido. O movimento mecânico, com base nas reacções nervosas e no fluxo sanguíneo, deu origem a uma compreensão do corpo que se opunha à noção de que a alma era a sua fonte de energia. Estas novas perspectivas coincidem com o início do capitalismo e ajudaram também na criação do individualismo. O próprio Adam Smith reconheceu que as descobertas de Harvey levavam a ver o ser humano como móvel e comparou o funcionamento do corpo ao de um mercado livre, com uma circulação semelhante à do sangue. Esta ideia foi transposta para as cidades, as quais foram pensadas como tendo artérias e veias que permitiam a circulação dos habitantes.

A saúde passa então a ser pensada como "uma corrente que constitui uma nova imagem de saúde e individualidade corporal, mudando as relações entre o corpo e o ambiente humano. Agora, numa sociedade cada vez menos religiosa e mais secular, a saúde passa a ser vista, e cada

vez mais, como uma responsabilidade individual, em vez de uma dádiva de Deus" (Tucherman, 1999: 80). A partir daqui, Turner compara mesmo o controlo que o indivíduo podia exercer sobre o próprio corpo a um esquema social: "esta gestão do corpo individual tinha uma relação próxima com o governo do corpo social; ambos requerem disciplina, ordem e moralidade. Em última análise, a saúde depende da moralidade, uma vez que os estilos de vida impróprios eram a raiz das doenças pessoais e a imoralidade individual era o produto da desordem social" (Turner, 1996: 209).

A saúde passa a ser vista de forma diferente, nomeadamente através das descobertas sobre a pele. Sendo esta a membrana que permite o corpo respirar, é feita uma analogia com as cidades, as quais têm por modelo o corpo, através das noções de circulação sanguínea. Mudam-se então os hábitos, nomeadamente a nível de higiene: retomam-se os banhos, aliviam-se as roupas, usam-se perfumes; na cidade, limpam-se as ruas, constroem-se esgotos subterrâneos - "tendo como ponto de partida um corpo limpo e saudável, que se desloca em liberdade, o poder prevê uma cidade que funcione assim" (Tucherman, 1999: 81).

A medicina do século XVIII segue ainda na linha do pensamento de Descartes, quando este privilegia a mente que define o eu e apresenta o corpo como uma máquina que este eu possui. Também Hobbes vê o corpo como uma extensão da mente, tendo os homens - género masculino - um direito natural ao seu próprio corpo (ibidem). Turner aplica esta possessão individual do corpo à noção de dieta: enquanto na Idade Média ela era usada como parte de uma tentativa para controlar o desejo e ultrapassar a carne, libertando o espírito, no capitalismo o corpo deve ser disciplinado na produção, mas encorajado para o consumo, o que não corresponde a uma liberdade total. Na esteira de Foucault, Turner afirma que o desejo era criado e controlado pelo poder médico e deveria ser correctamente canalizado para o consumo (Turner, in MacSween, 1993).

Assim, através do desenvolvimento deste pensamento moderno e da construção do próprio Estado Moderno vão-se produzindo as condições para um conceito individualista e para a decorrente separação entre o privado e o público. É o Estado que vai ter um papel central ao classificar as actividades do homem como licitas ou ilícitas, públicas ou privadas, a mostrar ou a esconder: "Produz-se assim uma clivagem no próprio indivíduo e no seu corpo, distribuindo normas e ambientes: a nudez, o sono, as necessidades naturais e o acto sexual tornam-se publicamente impróprios, assim como os discursos passíveis de nome-

las devem permanecer secretos, como as partes do corpo que se tornam vergonhosas." (Tucherman, 1999: 73).

O Estado não se demite de regulamentar o espaço privado, tentando manter o equilíbrio social pela competição entre as várias esferas privadas, sem força para sozinhas enfrentarem o poder. Surge ainda no Século das Luzes uma esfera pública que se baseia no uso público da razão por pessoas privadas, e por aqui começa a surgir um conjunto de práticas intelectuais, que não raras vezes se viram contra o Estado e que desenhavam o princípio da Opinião Pública.

A Revolução Francesa foi o grande movimento que uniu uma multidão para reivindicar melhores condições de vida, uma multidão que ganhou identidade própria, aliás como defende Gustave Le Bon, com a sua lei da unanimidade mental das multidões, pela qual "os indivíduos, na presença de outros, se mostram, em determinados contextos culturais, mais resistentes à dor do que isolados, ou susceptíveis de fornecerem esforços físicos mais violentos..." (Barata, 1974: 201). Assim, um indivíduo educado pode transformar-se num bárbaro, quando em multidão. Surge aqui um novo conceito de corpo, "o da multidão em movimento que contrasta com a passividade individual, ao mesmo tempo que a complementa" (Tucherman, 1999: 85). Talvez o grande objectivo da Revolução fosse mesmo a individualização do cidadão, através de diferenças de falar, de vestir e de estar, mas simultaneamente a sua capacidade de reconhecimento como parte de uma comunidade, "uma imagem em que todos se deviam reconhecer" (ibid.: 85).

No século XIX, sobretudo na segunda metade, houve alterações no modo de vida decorrentes de todo este processo de modernização, que vieram a afectar esta concepção de corpo. As transformações das condições de vida surgiram sobretudo através da melhoria da higiene pública e do desenvolvimento da medicina. O próprio desenvolvimento das doenças venéreas levantou uma preocupação com a educação sexual. O crescimento da população acelerou o pensamento social desta altura, no qual se confrontam os populacionistas e os neo-malthusianos, que aliás foram acusados de propaganda pornográfica pela difusão de brochuras com meios contraceptivos.

O pensamento social entremeia-se com a descoberta de que a saúde, a reprodução e a sexualidade são responsabilidades sociais. Esta tomada de consciência levou à valorização da actividade física, especialmente ao *ar livre*. A ginástica tornou-se mesmo obrigatória nas escolas. Em Portugal, estes esforços foram substancialmente notórios e "confirmava-se

que não era suficiente promover o aumento da população, sendo indispensável acompanhá-lo de um esforço de qualificação, para a qual contribuiria não só o aperfeiçoamento da saúde pública mas, igualmente, o progresso da educação a todos os níveis (...); o aumento da população não era uma simples questão de crescimento mas, pelo contrário, um complexo processo de desenvolvimento." (Crespo, 1990: 487)

Nestes tempos modernos, o sujeito é individual, com um corpo próprio, que se relaciona com os outros e que tem a sua própria história. Este corpo é a base da existência do indivíduo, apesar de não ser da ordem da natureza, ao nascer numa cultura e legado à razão. O corpo surge como uma imagem de artifício cultural, já preparado para o seu espaço social e afirma-se como instrumental, algo que o eu utiliza como um objecto que possui.

No entanto, este corpo moderno, burguês, de cidadão individual, não é universal, mas refere-se ao género masculino. Esta é a tese de MacSween, feminista que vai no seguimento das ideias de Black e de Coward de que o conceito burguês de cidadão individual não inclui as mulheres (MacSween, 1996: 141). Esta autora defende então que o corpo feminino é construído por oposição ao corpo individualizado: fundido e não separado; passivo e não activo. Enquanto o corpo masculino deveria ser disciplinado e os seus poderes utilizados pela sua mente, constituindo de per si um sistema económico que visava a acumulação de riquezas, uma unidade individual auto-suficiente, as mulheres eram "criaturas mas como os anjos e naturalmente mas próximas do animal" (Barker-Benfield, 1976, cit. por MacSween, 1996: 143).

Existe, no século XIX, no que é denominado o corpo vitoriano, esta dupla visão da mulher: por um lado, vistas como por natureza sexualmente desinteressadas; por outro lado, encaradas como dominadas pelo corpo, sobretudo pelo útero e pelos apetites sexuais, de tal forma que, se não forem controlados, estes apetites poderiam acabar com o homem e com a ordem social (ibid.). Para estas visões contribuíram os sintomas da histeria, dos desmaios aos achques violentos.

Esta dupla visão inspirou os avanços da cirurgia ginecológica desta segunda metade do século XIX. Esta preocupou-se primordialmente em facilitar a reprodução, exercendo um leve impressionante de intervenções e mutilações - como a castração, a remoção do hímen, etc. - com esta justificação. O objectivo era tornar as mulheres mais rebeldes dóceis e domésticas, contrariando a tendência para a masturbação feminina, a qual levava inevitavelmente ao aumento do seu apetite sexual, o que era

ameaçador para os homens. Assim, nesta altura a potencialidade de uma sexualidade feminina era vista como poderosa e perigosa para os homens, devido à capacidade das mulheres de absorverem o dióxido e o esperma masculinos. Sobretudo a forma aberta dos genitais femininos ameaçava a auto-suficiência fechada masculina, consumindo-lhe a energia, sob a forma de esperma. A medicina visava, então, conter esta sexualidade perigosa e mantê-la controlada. Afinal, "a pureza da feminilidade, supostamente natural e inata, parecia requerer uma vasta rede de controlos legais, médicos e ideológicos para a manter, controlos que agiam para conter a imagem-sombra da mulher delicada, da mulher insaciável" (MacSween, 1996: 147). De facto, a capacidade sexual feminina era tida como ilimitada, contrastando e por isso ameaçando a do homem, podendo destruir o seu corpo e a própria ordem social. Barker-Benfield (cit. por MacSween, 1996) apresenta o entendimento do corpo masculino como uma economia de esperma e do corpo feminino como o terreno de trabalho produtivo - pela reprodução - e de um consumo descontrolado que ameaçava engolir a energia acumulada do homem.

Mais uma vez a visão do corpo feminino não partilha da mesma visão do masculino, surgindo este como a norma e o feminino com o seu contraponto.

2.1.3.1. No século XX / XXI

Falamos de um corpo histórico e que conta a nossa história. De um corpo belo da Grécia antiga que transformou-se, na Idade Média, no corpo casto, que cobria a vergonha; passou, nos séculos XVII e XVIII, pelos sinais da aristocracia, expondo riquezas e joias; seguiu no século XIX por entre uma mentalidade burguesa e chegou ao século XX pronto para se transformar, de uma forma injustadamente flexível, através da indústria da moda, para se tornar um corpo construído e com a possibilidade individual de metamorfose, como forma de afirmação e construção da identidade pessoal.

Nas sociedades tradicionais havia uma relação muito próxima entre a posse e a reprodução de propriedades e a posse e a reprodução de seres humanos, através do que Turner (1996) denomina de 'monopólio patrilocal das mulheres' nas famílias extensas. O casamento e a propriedade doméstica faziam a ponte entre a posse de propriedades e a posse de corpos: eram os homens que controlavam as heranças e a distribuição da propriedade, através do controlo e da posse das mulheres como

reprodutoras dos homens.

Quando da passagem de um sistema de capitalismo industrial para um sistema pós-industrial, com o desenvolvimento da indústria de serviços, da publicidade e do consumo, esta relação tradicional entre a propriedade, a sexualidade e o corpo desapareceu. Factores como o divórcio, o desenvolvimento de métodos contraceptivos, a baixa da taxa de natalidade e o aumento da esperança média de vida nas sociedades avançadas contribuíram para transformar as relações de intimidade, as quais deixaram de se basear na propriedade e passaram a assentar em expectativas de satisfação pessoal, o que veio a alterar a própria concepção de natureza identitária, sendo o corpo o principal veículo das intensidades emocionais (Giddens, 1997).

Com o crescimento do consumismo, o corpo passa a ter também um renovado interesse, tanto como símbolo de bem viver como de capital cultural. A beleza do corpo passou a assumir uma importância desusada, com a negação do envelhecimento - através do recurso crescente a cirurgia estética e a outros métodos - e a rejeição da morte e com a promoção do desporto. Recordamos que este processo se iniciou logo desde o século XIX e tem vindo a crescer nos nossos dias, numa tendência que se adivinha manter neste século XXI.

Turner (1996) traça uma evolução deste pensamento sobre o corpo na transição do século XIX para o XX, do início do capitalismo para o capitalismo tardio: enquanto no início havia uma relação "entre a disciplina, o ascetismo, o corpo e a produção capitalista (...) no capitalismo tardio existe uma ênfase completamente diferente e corrosiva no hedonismo, no desejo e no divertimento (...) numa cultura que reconhece que o corpo é um projecto" (Turner, 1996: 4). Isto significa que o corpo é construído, decorado e que se expressa consoante as emoções individuais e as necessidades de cada um - é um projecto pessoal, flexível e adaptável aos desejos do indivíduo.

Para estas noções de uma modernidade tardia, muito contribuíram os estudos feministas das décadas de 1960 e 1970 e os subsequentes sobre as diferenças entre homens e mulheres serem baseadas em factores históricos, culturais e contingentes e não, como se fazia crer, em factores exclusivamente biológicos e sexuais. De facto, são as explicações sociobiológicas que se impõem na definição de corpo do século XX.

Assim, no início do século XX o corpo é visto como um organismo puramente biológico e a questão principal é saber como as propriedades orgânicas afectam a vida social e o comportamento humano. A

sociobiologia explica o corpo como posse individual, base de acumulação biológica na qual o esperma e o óvulo representam o capital constante (MacSwen, 1993). Podemos rever aqui o papel do individualismo, na questão da maximização do interesse genético individual, pela reprodução. Esta noção de posse individual do corpo surge, de uma forma mais madura, no pensamento de Turner, quando ele se refere ao 'governo corporal', base da individualidade (Turner, 1996).

A natureza do individualismo e da identidade estão também relacionadas com as alterações sociais, atrás enunciadas, e também com as alterações científicas. Estas comportam novas tecnologias médicas, como a fertilização in vitro, a indústria de transplante de órgãos, o desenvolvimento da cibernética e a microcirurgia, as quais levantam a questão da posse de partes do corpo humano. Todas estas mudanças, do ponto de vista médico e científico, trouxeram também novos problemas no que toca à relação entre o corpo e a alma, a consciência e a identidade. É por tudo isto que Turner (1996) defende que se criou, no século XX, uma 'sociedade somática', "uma sociedade na qual os nossos maiores problemas políticos e morais são expressos através da conduta do corpo humano" (ibid.: 6). O corpo torna-se assim central não só como objecto de pesquisa, a nível tecnológico, mas sobretudo a nível social, como objecto e veículo do desejo consumista, separado das suas funções mais tradicionais.

Na nossa sociedade de consumo, Turner defende que se poderia converter a célebre máxima de Descartes, adaptando-a à nossa realidade: 'consumo, logo existo' (ibid.). O indivíduo moderno surge envolto em publicidade: o eu moderno deverá ser encarado em termos de imagem corporal. É, de facto, a superfície do corpo, o que se vê, que está patente em todas as campanhas de publicidade, tornando-se o corpo por um lado objecto de idealização, mas por outro potencial alvo de estigmatização, caso não corresponda aos padrões expressos na própria publicidade. Neste nosso contexto pós-moderno, o corpo deve ser necessariamente pensado de forma diferente, mais flexível, sobretudo num âmbito em que se torna possível a mudança de identidade através, por exemplo, da mudança de sexo.

Dois factores são fundamentais nesta sociedade de consumo dos séculos XX e XXI: a dieta e o exercício físico. Uma vez que o consumo é tido como uma virtude e não como um pecado, a dieta será usada para preservar a vida, aumentando os seus prazeres, porque "para sermos pessoas completas temos de consumir, para gastar e saciar o desejo. O

corpo na cultura de consumo é, então, um veículo de prazer" (Turner, 1984, cit. por MacSween, 1996: 141). MacSween, na sua perspectiva feminista, avança, no entanto, que mais uma vez esta noção se aplica ao género masculino, sendo o corpo feminino "construído em oposição ao corpo individualizado, em fusão e não separado, sobre o qual se age e não activo" (ibid.:141).

Em relação ao segundo factor, o exercício físico, apesar de dar os primeiros passos em Portugal ainda no século XIX (Crespo, 1990), foi nos anos de 1980 e de 1990 que teve um maior incremento, sendo mais um factor para o entendimento do corpo enquanto veículo de obtenção de interesses individuais (MacSween, 1996). Um estilo de vida saudável e todas as práticas de manutenção e melhoramento corporal fazem parte de uma noção generalizada, que afecta de forma massiva, não se restringindo já à classe média. O conceito de fitness é abrangente e inúmeras modalidades têm vindo a desenvolver-se e a afirmar-se no nosso país, constituindo um mercado em expansão.

O corpo saudável será a base de uma boa vida, ao maximizar o seu potencial de consumo. Se o corpo estiver em forma poderá realizar-se mais eficientemente, fazer mais, produzir mais e consumir mais, agindo mais sobre o ambiente. As estratégias de manutenção corporal veem o corpo tanto como veículo de consumo como o único ambiente sobre o qual o eu individualizado pode exercer um controlo significativo. No entanto, de acordo com MacSween (1996), para as mulheres estas noções aplicam-se de outra forma: na cultura burguesa patriarcal, o corpo feminino é visto como o ambiente no qual o sujeito masculino age - será o objecto de consumo, e não o consumidor. A sua acção está limitada à esfera do privado e por isso o seu controlo pessoal está limitado, tornando-se o exercício uma forma de controlar o corpo, compensando uma vida que está fora do seu controlo. Por outro lado, o facto de estar em forma significa para a mulher poder ser olhada e não em forma para agir (Chapkis, 1986, cit. por MacSween, 1993).

Estas ideias feministas não deixam de ter a sua razão de ser, numa sociedade que expõe o corpo feminino - nos seus padrões de beleza vigentes - sobretudo como objecto de desejo e de consumo, para todo o tipo de produtos e serviços, indiscriminadamente. Nesta sociedade onde o consumo e os estilos de vida são mais importantes que nunca, a juventude e a beleza do corpo jogam um papel central. São as ideias do que é belo que analisamos, após este breve olhar sobre a evolução conceptual de um corpo sempre dinâmico e portador da história e cultura

do seu tempo.

2.2. Os padrões de beleza

"Belo é o que agrada ao ser visto, diz a conhecida fórmula de S. Tomás: *'pulchrum est quod visum placet'*" (Martins, 1963)

Esta frase conduz-nos a algumas reflexões: em primeiro lugar, aponta mais uma vez para algo a que nos referimos já aqui - a primazia do olhar. É a visão, sentido primordial nas sociedades ocidentais, modernas, que nos ajuda a construir não só o que nos rodeia, como a construir o mundo. Em segundo lugar, se belo é o que agrada ao ser visto, estará implícita uma noção de temporalidade, de relativismo cultural. De facto, o que agrada aos olhos na sociedade e no tempo em que vivemos não é o mesmo que noutra sociedade ou noutros tempos. Algo mais universal será a importância da beleza nas sociedades, que valoriza a apreciação do indivíduo por outros. Sobretudo a partir do século XX, a aparência é modificada, através do tipo de vestuário, de cirurgias, de dietas, de exercício, tudo com o supremo objectivo estético - conseguir um corpo, no fundo uma imagem o mais parecida ao conceito de belo na sociedade.

Como vimos, foram os Gregos os grandes impulsos da perseguição de um ideal de beleza, destacando-se ainda por este ideal estar relacionado com o sexo masculino, enquanto que ao longo da história a beleza está permanentemente associada ao feminino, apesar do conceito de corpo ideal ter sofrido grandes transformações ao longo dos tempos.

Os Romanos, famosos pelas suas orgias gastronómicas, desprezavam a obesidade, tal como os Gregos, combatendo-a através de comportamentos que hoje são tidos como bulímicos. Já na Idade Média, recordemos, a mulher era um ser eminentemente reprodutor, coberta de pecados. Por isso, o ideal era no sentido de um corpo feminino robusto, que reproduzisse a espécie, ameaçada como estava pela elevada taxa de mortalidade existente. O corpo preferido pelos homens deixa de ser linear e atlético e passa a ser mais gordo, com grandes seios (Silva, 1999).

Mais tarde, as alterações sociais de finais do século XIX, nomeadamente a nível da prática desportiva, vieram também modificar o conceito de corpo ideal. Mesmo em Portugal, a segunda metade deste século trouxe uma valorização da saúde e da higiene, em torno de uma ideia de regeneração, o que resultou na eleição de um corpo vigoroso e perfeito, tipicamente desportista, como ideal. "Forte, belo, saudável e

energico, era este o modelo de corpo a construir e que o desporto permitia alcançar. Era esse o corpo do *sportsman*: um corpo atracente, sólido, robusto, garantia de poder enfrentar com sucesso os obstáculos da própria sobrevivência sem ser derribado nos primeiros embates." (Hasse, 1999: 332). No entanto, havia desportistas com corpos mais magros, mas que não eram por isso vistos como fracos: o importante era a prática do desporto e os benefícios deste na vida global do indivíduo e não apenas na sua constituição física. Este entusiasmo pelo desporto contagiou também o universo feminino: "é o universo da força, da segurança, do perfeito domínio de si próprio e, também, da competência, sinais que tantas vezes permitiram que a sedução que desencadeiam, de uma maneira geral, fosse substituída pela indiferença." (Hasse, 1991). Realmente, este interesse feminino pelo desporto não foi condenado, pelo menos até à I Guerra Mundial: a partir daqui, as provas desportivas mais violentas foram consideradas impróprias para senhoras. A nível de ideal de beleza, o corpo feminino mantém até aqui os traços anteriores, com peito e coxas largas, mas já com características de uma linha mais elegante.

O período dos anos vinte trouxe um corpo feminino mais escoreito, sem formas muito marcadas. Nas duas décadas seguintes, as curvas foram recuperadas, enfatizando primeiro o busto e depois as pernas (Silva, 1999). De facto, a visão actual de que o belo é o magro, ou melhor, é a mulher magra, colide com a correlação cultural existente até aos anos trinta do século XX entre a gordura, o poder e a beleza. "Obesa é a figura tradicional do patríio; forte significa gordo e fraco, magro; belé com regueifas é lindo, mulher torneada é interessante" (Petes, 1996: 15). À partir desta altura, as classes mais elevadas da Europa passaram a demarcar a sua diferença social por um corpo sem gordura, atlético, vestido de forma condicente. A gordura deixa de ser formosura e as mulheres são as primeiras a adaptarem-se a esta nova moda.

Na década de 1950, é Marilyn Monroe quem personifica o corpo ideal, combinando um busto bastante grande com uma cintura fina, representando duas características essenciais: a voluptuosidade e a elegância. Nos anos seguintes, procurou manter-se a cintura fina e alcançar a simetria entre as ancas e o busto - as medidas enfatizadas hoje são, aliás, os célebres 86-60-86.

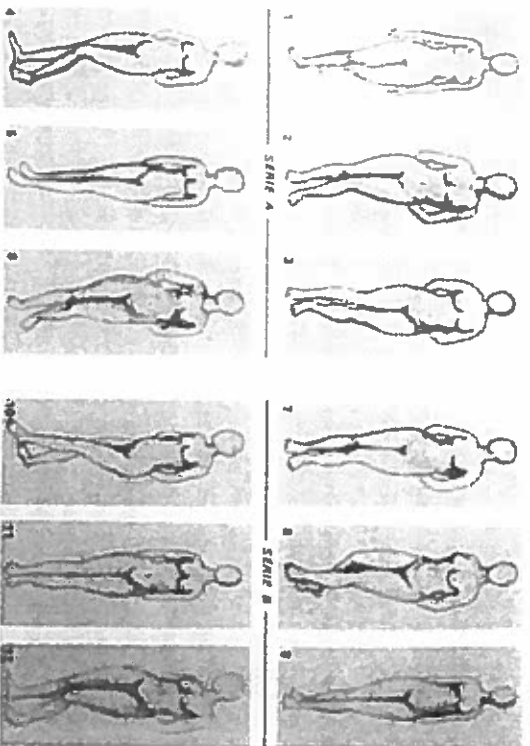
Nas décadas seguintes verificou-se uma tendência para uma figura ideal ainda mais magra, cujo exemplo poderá ser a conhecida modelo Twiggy. Esta tendência foi-se acentuando, ao ponto que chega mesmo a comprometer os valores de peso considerados normais pelos médicos.

Garner e outros autores (Silva, 1999), num estudo de 1980, compararam as medidas das concorrentes a Miss América entre 1959 e 1978 e concluíram que existia um decréscimo substancial no peso corporal e nas medidas das concorrentes. Os mesmos autores registaram também, noutra estudo, uma diminuição significativa do tamanho corporal das mulheres que ocupam as páginas centrais da revista 'Playboy'.

Nas últimas décadas, enquanto a mulher média com menos de 30 anos aumentou de peso (Brownell et al., cit. por Silva, 1999), as mulheres que representam o ideal de beleza ocidental tornaram-se mais magras, verificando-se um aumento na prevalência de desordens alimentares e de perturbações relacionadas com a imagem corporal, o que atesta o maior desfasamento entre a realidade e o ideal e a consequente insatisfação com a própria imagem corporal. Claro que todos os problemas levantados por esta pressão no sentido da obtenção de um corpo quase impossível para a maioria da população, até pelos maus hábitos alimentares típicos da nossa cultura e das gerações mais jovens, suscitaram também uma atenção redobrada por estes assuntos, que se repercutiu numa recente preocupação com a defesa de um ideal mais proporcional e uniforme, o qual possa ser traduzido num corpo ainda magro, mas sobretudo saudável.

O que nos parece interessante salientar agora é a evolução dos padrões de beleza: seri, no fundo, tentamos perceber como o 'agradar ao ser visto' se tem revestido de diferentes indicadores.

Neste âmbito, decidimos apresentar um estudo de Maisonneuve e Bruchon-Schweitzer (1981), que lança uma nova luz sobre esta questão do que é ser belo, sobretudo porque o principal foco de atenção dos autores é no corpo feminino. Neste estudo, os autores utilizaram obras de arte de diferentes épocas que retratavam nus femininos. A principal premissa deste estudo é que não existem cânones estéticos generalizados em relação à beleza do corpo feminino. A selecção das imagens foi baseada em critérios como o facto das figuras escolhidas terem sido consideradas belas na sua época, as posturas serem idênticas e as morfologias corresponderem a cânones estéticos e a períodos diferentes da história da arte. As figuras resultantes foram adaptadas e mostradas a 120 sujeitos de ambos os sexos para que escolhessem quais as duas mulheres mais bonitas e as mais feias. A lista das obras de arte funciona como legenda, de onde foram extraídos os doze nus femininos, que se apresentavam por ordem cronológica.



- *Portadora de Oferendas*, Egipto, 11ª Dinastia
- *Princesa amarniana*, Egipto, 18ª Dinastia
- *Tamus de Cnide*, Grécia Antiga, século IV a.C.
- *Tamus de Arles*, Grécia Antiga, século IV a.C.
- *Ena* de Bourges, Idade Média, século XIII
- *Maria Madalena* de G. Erhardt, início do século XVI
- *Perna e Andromeda* de Rubens, século XVII
- *As Três Graças* de J. Pradier, 1832
- *La Source* de J.-A.D. Ingres, 1856
- *A Toç de Pau* de E. Aubry, 1936
- *Emma* de G. Richter, 1966
- *Lilli* de W. Schmidt, 1967

Fig. 1 - Os nus femininos ao longo dos tempos (Fonte: Naisonneuve e Bruchon-Schweitzer, 1981: 80)

Concluíram os autores que os nus mais escolhidos, por ambos os sexos, pertenciam a três épocas distintas: ao século XIX, à Grécia e à época contemporânea, destacando-se uma beleza grega clássica, com um corpo tonificado, bem constituído, mas delgado, com os novos modelos

de beleza feminina, magros e lineares, apesar de terem proporções ainda clássicas (Naisonneuve e Bruchon-Schweitzer, 1981: 82). As mais rejeitadas foram as figuras mais gordas e pesadas, como a Andrômeda de Rubens. Curiosa foi a conclusão dos autores de que não existiam diferenças significativas entre os julgamentos de homens e de mulheres. Esta população inquirida, entre os 19 e os 25 anos, mostrou preferências pelos cânones clássicos de beleza e também pelos mais recentes, com corpos mais magros e alongados.

Efectivamente, ainda hoje em dia os modelos gregos correspondem aos padrões actuais de beleza, pelo menos nas sociedades ocidentais. Falamos em padrões de beleza ocidentais, apesar de não existir muita pesquisa que estabeleça, ou não, a existência de generalidade de padrões de beleza. Claro que algumas pesquisas foram já efectuadas sobre este tema, mas sobretudo no sentido de perceber as preferências por alguns traços fisionómicos em algumas etnias - trabalhos, portanto, com um cariz mais antropológico. Segundo Naisonneuve e Bruchon-Schweitzer, o que transparece destes estudos é uma "conformidade global das preferências estéticas dos povos estudados aos cânones de beleza ocidentais" (*ibid.*: 84), sendo as características físicas julgadas mais belas, por exemplo os olhos, cabelos claros, o nariz fino e direito. No entanto, em alguns países, como na Jamaica, assiste-se a uma adaptação destes cânones e a uma integração com algumas características locais, o que leva à existência do que os autores referidos denominam de 'contra-modelos estéticos' (*ibid.*).

Uma das questões que colocamos prende-se com o saber como se chega a este consenso sobre o que é belo, consenso que passa as fronteiras de uma comunidade e que consegue atingir as sociedades ocidentalizadas. A resposta passará por um processo que todos conhecemos, um processo de socialização e de enculturação, tornadas cada vez mais generalizadas e globalizantes pela acção dos media, nomeadamente através das campanhas de publicidade, as quais adoptam e divulgam um tipo de corpo específico: "a verdadeira standardização actual dos cânones estéticos, sob a influência original da civilização grega e depois da cultura ocidental, é provavelmente imputável à erupção de símbolos altamente valorizados pelos media e pela publicidade (juventude, saúde, desporto, moda) e encarnados por personagens de prestígio (estrelas, heróis, atletas, manequins)" (*ibid.*: 85).

Segundo um estudo realizado em 1973 por Lerner, Karabenick e Stuart (cit. por Naisonneuve e Bruchon-Schweitzer, 1981) e partindo da

tipologia utilizada por Sheldon, o tipo de corpo feminino preferido é o do ectomorfo moderado, delgado mas não muito magro e o considerado mais feio é o do endomorfo extremo, muito gordo. Já o corpo masculino considerado ideal é o do mesomorfo, musculado e atlético.

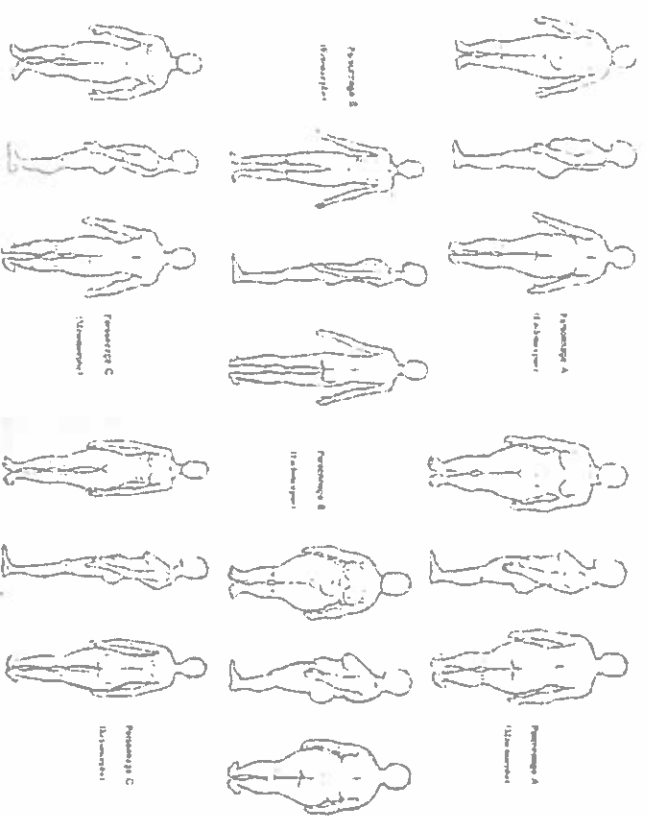


Fig. 2 - Os somatótipos de Sheldon (Fonte: Maisonneuve e Bruchon-Schweitzer, 1981)

Uma das conclusões mais importantes a retirar incide sobre a importância atribuída pelos autores ao tipo de corpo e à influência que ele pode ter na vida social, reflectido num estereótipo identificado por Dion: "o que é belo é bom" (Ibid.). Claro que a determinação do que é belo passa pelo julgamento alheio e varia, como vimos, de época para época. No entanto, emerge dos vários estudos a noção de que traços de personalidade positivos estão associados ao belo, verificando-se também o inverso. Se considerarmos o corpo masculino ideal dentro dos somatótipos de Sheldon - o mesomorfo - temos como traços associados a saúde, a resistência, a força e o individualismo; já o corpo feminino ideal está associado a características também desejáveis, como a juventude,

o sucesso e o erotismo. Em relação às mulheres, os outros dois tipos de corpo estão relacionados com traços mais negativos, ligando-se o mesomorfo a uma mulher autoritária e masculina e o endomorfo a uma mulher velha e nada atraente (Ibid.).

Desta forma, a pressão social para a obtenção de um corpo magro, livre de gordura, em forma, tem-se acentuado de forma inegável, chegando aos nossos dias uma noção que poderíamos traduzir através de uma adaptação do estereótipo de Dion: o que é magro é belo e, portanto, é bom.