

Author / Autor

Maria Augusta Babo

Universidade Nova de Lisboa
Portugal

O vestuário: uma segunda pele?

Falar do vestuário como prática significativa permite e exige a discussão do estatuto do corpo e de como a semiótica se confronta com essa realidade material. A pele é entendida, não como invólucro ou couraça protectora mas antes como interface, enquanto *eu* para o *outro*, estatuto que descentra a questão da velha dicotomia aplicada ao sujeito, a de interior/ exterior. Neste contexto, o vestuário como segunda pele diz respeito ao corpo, à sua imagem e à sua apropriação. O corpo incorpora o vestuário; faz corpo com. E o vestuário torna-se a pele do corpo; a pele da pele.

Palavras-chave

Eu-pele, vestuário, identidades.

O estatuto semiótico do corpo

Falar do vestuário como prática significativa permite e exige uma colocação prévia: a questão do estatuto do corpo e de como a semiótica se confronta com esta realidade material.

Começarei, portanto, por inquirir sobre qual o estatuto do corpo na Semiótica. O corpo terá sido, inicialmente, um obstáculo e não um objecto para uma semiótica que começou por ver na linguagem o seu campo de análise e, mais precisamente na linguística, o seu método.

Obstáculo mais do que objecto, na medida em que a semiótica o não pôde reduzir por inteiro aos códigos que, no entanto, o corpo sempre acolheu: sintomas, gestos, expressões, posturas. A semiótica nasce a partir desta perspectiva logocêntrica preterindo o corpo a favor da linguagem. Ora, a razão de tal desvalorização não se restringe à semiótica mas abrange todo o campo das humanidades. Falar do corpo antes mesmo de nos debruçarmos sobre o vestuário é afirmar um estatuto semiótico ao corpo e às suas práticas, não o apagando por detrás dos códigos sociais, relegando-o para uma corporeidade muda. O conceito de Humano, assim como o de Corpo, é desde logo um conceito historicamente determinado como o demonstra Foucault e não um irreduzível impensado que pertença à natureza natural da humanidade. Aliás, no pensamento ocidental, o corpo foi: quer naturalizado pelo discurso religioso na medida em que se aproxima do animal – a carne – que se opõe ao espírito, quer hipostasiado num corpo imaculado, inacessível, origem do processo de simbolização. Assim se afirmam as dicotomias que regem as humanidades ou as ciências ditas humanas, relevando, em conjunto, da tese da “excepção humana” (J.-M. Schaeffer, 2007): Animal VS Humano; Corpo VS Espírito; Natureza VS Cultura, etc., onde um termo prevalece sempre sobre o outro (daí que se possa entender essa prevalência como a emergência de um pensamento metafísico, não por ele negar a dicotomia mas por negar-lhe sempre um dos termos). Justamente sobre o estatuto semiótico do corpo se debruçam alguns dos semiólogos contemporâneos, por exemplo da Escola de Paris, tais como Landowski ou Fontanille.

Landowski (2001) traça uma panorâmica das concepções que a semiótica e a fenomenologia produziram acerca do corpo em contraponto com a concepção do corpo que suporta a clínica. Ele conclui que estas duas concepções – a semiótica e a clínica – são antagónicas. Uma é a do corpo des-semantizado; a outra a do sentido desencarnado. O corpo des-semantizado é o corpo para a perspectiva clínica já que ele é visto e concebido como um todo puramente orgânico, e a-significante e é nessa condição que a medicina o trata – “organismo anónimo” ou “corpo despersonalizado” – são as expressões usadas para indicar que o discurso da clínica exclui a ordem do vivido, do sentido experienciado, desse corpo orgânico. E, portanto, curar um corpo doente não equivale a curar um sujeito que sofre. Do outro lado, a semiótica começou por ocupar-se do sentido enquanto desencarnado. Nesse aspecto, na genealogia da semiótica encontramos essa desencarnação do espírito comum à génese de todas as ciências humanas. O sentido parece depender não do corpo mas das instâncias cognitivas e linguísticas. É portanto, pelo viés do corpo como questão que poderemos encontrar a forte crítica ao humanismo das Humanidades que o pensamento contemporâneo leva a cabo e que constitui uma viragem epistemológica nas próprias ciências humanas....

Se o corpo faz ou produz signos, se esses signos veiculam significados, então o corpo torna-se transparente a esses signos e apaga-se enquanto corpo (tal o braço do sinaleiro

proibindo a passagem). O corpo é, nesta perspectiva (por exemplo, a da análise das linguagens gestuais codificadas), um puro veículo.

Mas o que aqui defendemos é que o corpo excede a sua função signíca e sintomática (como quando as pintas na cútis indicam o sarampo) para corporalizar o sentido. O termo criado por Heidegger – corporar (*Leiben*) – introduz esta indistinção entre a matéria e o espírito e permite ao sentido encarnar, devir relacional e ancorando o ser no mundo. Heidegger (1938- 1939) fala por exemplo do ruborescer como prática fusionalmente física e psíquica, sendo-nos impossível operar nela a partilha entre uma instância e a outra, porque é, ao mesmo tempo, somático e psíquico. Além do que, ruborescer é um fenómeno cutâneo. Chegamos mais perto do nosso ponto de análise: a pele. Zona de exterioridade, tida tradicionalmente como couraça, ao desempenhar a função de protecção de todo o sistema orgânico e muscular, a pele tornou-se forma sensível, materialidade visível.

A pele como limite

Mary Douglas analisa essa separação, essa fronteira ou limite entre um dentro e um fora como zona de perigo e, por conseguinte, mais ritualizada e tendente à sacralização, tanto do indivíduo como do social, havendo aí uma projecção constante entre um e o outro. Este é um fenómeno experiencial nas culturas ditas primitivas. Uma antropologia do corpo mostra assim a assunção da dimensão político-sagrada dos limites identitários, organizando códigos mais ou menos rígidos. É por referência a uma ordem do simbólico instituída que a impureza se marca no limite do corpo e que esse limite ajuda a formar a própria identidade.

Também Kristeva (1980) define o impróprio como esse espaço limite entre sujeito e objecto. Desenvolvendo a perspectiva da ameaça exterior, esta fronteira, nem sujeito nem objecto, seria causadora das mais profundas perturbações: desordens da ordem do abjecto. O abjecto é o que perturba a ordem, o sistema, o limite: o ambivalente, o ambíguo, o misto. A um tempo, corpo e espírito; nem um nem outro. Se a autora explora, de um ponto de vista de uma semiologia psicanalítica, as aberrações do limite, de que a pele é, por assim dizer, a própria forma e matéria, deveremos salientar que a cútis vem sendo recuperada pelo discurso da psicanálise (Didier Anzieu, 1985) e ainda pelo discurso filosófico sobre a medicina (François Dagognet: 1993; e 2002).

Estas novas abordagens ao corpo salientam-se pela atribuição de uma espessura significativa à pele, entendida comumente como película, limiar, fronteira e contorno da carne. A espessura da pele permite olhar o corpo aglutinando várias cadeias semióticas e conceber assim um novo topos de análise por onde passam muitas das questões actuais sobre o corpo. Didier Anzieu foi o autor de um novo conceito que hifeniza o eu à pele. A pele adquire a função de continente de todo o fluxo signíco que investe o corpo desde a alimentação à competência linguístico-cognitiva, não deixando de demarcar os limites topológicos do corpo. Esta perspectiva reforça, no corpo, as dimensões visual e táctil que têm na pele o seu ponto respectivo de ancoragem. Por isso, o corpo-enquanto-pele é por excelência superfície de contacto, abertura ao mundo e ao(s) outro(s), lugar de comunicação e partilha: partilha do sentido enquanto partilha do sensível. Quer dizer que o sentir compromete os corpos, na medida em que os implica. O sentido é por vezes sentido por contágio, ou o que emerge “corpo a corpo”, como afirma ainda Landowski. Por isso ele conclui que “O estatuto semiótico do

corpo não é o de uma substância de expressão disponível para ser articulada com vista a traduzir conteúdos que lhe são exteriores.” (2001: 285) mas “uma forma indefinidamente em construção, cujo sentido e valor não podem ser apreendidos senão relacional e dinamicamente” (*ibid, ibidem*). O sentido é o vivido, em acto. A experiência é aistésica, entre os participantes.

Na verdade, o conceito de eu-pele, desenvolvido numa sustentação psicanalítica e convocado a reposicionar a identidade, recobre um lugar físico que serve ao mesmo tempo de ancoragem à fabricação de uma imagem de si, do princípio mesmo da representação de si, de que a imagem é fundadora. E é justamente sobre este lugar de confluência que é possível inscrever marcas, marcar o corpo, tornando-o um corpo cultua/rali/zado.

É ainda desmontando toda a tradição que remete a pele para o estatuto de couraça, desempenhando uma função de protecção, que argumenta François Dagognet, quando considera que a herança do corpo é a herança do “fantasma da interioridade (orgânica ou mesmo ontológica), como se todo o ser se dissimulasse /.../ por detrás de uma armadura, quando o que acontece é que ele vive na sua vibrante periferia (simultaneamente sólida e vulnerável, ou ainda, frágil e resistente)”, (Dagognet, 1993: 90). Não sendo propriamente uma película, a pele permite olhar o corpo como um todo, como uma forma material que possui, como todas as formas, o seu verso e reverso, a que o corpo-pele alude: “não há montanha sem vale, nem verso sem reverso! Não há vísceras sem a respectiva epiderme!” (*ibid*: 13). Não se afirma aqui qualquer pensamento da aparência, a pele não é a aparência de uma qualquer essência velada, a pele é, por excelência, a zona de interface do corpo. Ao entender-se como interface, ela participa de um estatuto de reversibilidade que não possuía até então. Para além disso, e reinvestindo de importância o topos de interface que se joga na pele, enquanto eu para o outro, há ainda que referir que este estatuto identitário que a pele ganha nestas concepções, descentra a questão da velha dicotomia interior/ exterior que o mesmo é dizer: alma/corpo, assente na funcionalidade dos órgãos e na virtualidade do sentido, para adoptar uma visão do corpo como um todo, de que a pele é a verdadeira “potência que assegura a nossa identidade e a sua defesa” (Dagognet). Na verdade, o pensamento moderno transforma-se com as próprias descobertas tecnológicas e, podemos dizer (como um excuro a esta nossa questão da pele) que: não só a fotografia veio instituir a visibilidade dessa imagem de si, a partir de aí exteriorizada para o próprio, mas a descoberta do Raio X veio trazer, do interior, uma imagem escatológica e, já não idealizada, das vísceras (Ewing, 2006), mostrando, qual Vanitas, que o interior do corpo não é a sua essência espiritual mas é antes composto de órgãos. E, portanto, que a pele ganha uma função semiótica importantíssima que é a de captar o mundo, o Outro, e ser por eles, também, captada. Jogos de representação, jogos de sensação, o habitáculo do vivo no seu agir exterior.

Deixem-me ainda convocar Jacques Fontanille (2001), um outro semiólogo da Escola de Paris, que se serve dessa forma que é o moi-peau para encetar toda uma tipologização das relações do ego com o mundo. Por um lado a ideia de eu-pele permite pensar a reversibilidade do corpo: a forma do corpo enquanto pele estabelece ao mesmo tempo uma pregnância do corpo no mundo, como matéria formada, protuberância mas, por outro, permite pensar o negativo do corpo que a ergonomia hoje desenvolve. O par funcional vestígio/forma leva-nos a um tratamento específico das formas dos objectos-extensão, objectos que, acoplados ao corpo, lhe aumentam a performance, de modo a ver neles essa marca moldada do corpo ausen-te-presente. A ergo-

nomia tem como sustentáculo a ideia de corpo como interface, estabelecendo na proliferação de objectos-extensão fabricados, aquilo a que Fontanille chama “um mundo povoado de corpos, de simulacros e de projecções do corpo sensível” (2001).

Como mudar de corpo

A questão que se coloca actualmente ao corpo parece ser, no entanto, de uma outra ordem. Não se trata já de descrever, de aceitar, de interpretar os limites do corpo, ou sequer de falar do corpo como matéria imutável na sua forma mas, antes, como refere Bernard Andrieu (1993), de se perguntar “como mudar de corpo?”. A manipulação genética, a mutação de género, a mutação plástica, todas as variantes possíveis do fenómeno de transfiguração do corpo provocam uma verdadeira ruptura no corpo dito natural que deixa de ser assumido como destino. O sujeito deixa de ter de se sujeitar ao seu corpo, podendo, pela primeira vez, modificar-lhe quer a imagem quer a natureza biológica e até mesmo, ou por isso mesmo, a identidade. O corpo como lugar do sujeito passa a ser um corpo fabricado, senão moldado, não somente pelo vivido como pelas intervenções de vária ordem que nele se podem operar. A noção de destino aplicada ao corpo é assim substituída pela de devir (carne-subjectivada).

Efectivamente, inaugurou-se uma nova era do humano (com o controle da natalidade), em que o indivíduo pode modificar o seu corpo, deixando de o assumir como irredutível e irremediável. A genética e as neurociências mas também o desenvolvimento incomensurável da farmacologia vêm permitir, ainda, a modificação dos estados mentais e afectivos, por via das compensações que as substâncias injectadas operam no sistema orgânico global. O humano torna-se vulnerável à medicina, às técnicas de transformação plástica, de implante, ou de transplante, aos fármacos, etc. (1993: 49). A ideia de corpo, a sua representação, passa a ser moldável segundo os parâmetros em moda: corpo anorético, andrógeno, etc., etc. o corpo é metamorfoseado de modo a responder a um qualquer paradigma.

Ainda de referir dois modelos de corpo pós-humano que se desenham no quadro científico-imaginário da actualidade. Um, o corpo desmaterializado, virtualizado, que se transpõe para o ciberespaço, o cyborg, e outro, o corpo modificado, através de micro-dispositivos informáticos ou bioinformáticos que o transformam num corpo tecnológico-zado, manipulado.

O vestuário - uma segunda pele?

“Le tailleur:

/.../

C'est l'homme social qui sort de chez lui,

l'homme vêtu de sa fonction.

Mon corps se sent étrangement nu dans ce costume neuf.”

– Journal d'un corps, D. Pennac, Gallimard, 2012/14, (p. 153)

A questão do vestuário como segunda pele diz portanto respeito ao corpo, à sua imagem e apropriação. É que o corpo incorpora. O corpo faz corpo com. E o vestuário é a pele do corpo; a pele da pele. Na verdade, a nossa perspectiva de análise entende o vestuário (e a moda) como “modo de ser” (O. Burgelin), um modo de estar, uma prática significativa aliada ao dispositivo técnico, e ao dispositivo social.

Entender o vestuário na sua concepção comum de: protecção – couraça, defesa – ou de *parure*, - ornamento,

decoreção, aparência – já foi, como sabemos, desmontado quer pela antropologia quer pela própria semiologia (Barthes veio ultrapassar a velha perspectiva do costume ou traje justificado como protecção, *parure* ou pudor, que se inscrevem numa psicologia do vestir, para propor uma análise estrutural da prática vestimentar (2001: 32)). Não negamos que estas propriedades estejam respectivamente na origem e no efeito da própria existência do vestuário. A primeira – protecção – explicando-lhe a causa, a segunda – *parure* – explicando os efeitos estéticos, entre outros (quanto à terceira deixaremos para mais adiante). Mas não chega reenviar o vestuário para a função equivalente que a pele, o pêlo ou a couraça exercem no animal, naturalizando essas funções de protecção, ou de *parure*. De facto, o que acontece no humano é que “o vestuário, como refere Barthes, tornou-se costume /.../. É a apropriação de uma forma ou de um uso pela sociedade através das regras de fabricação, que funda o costume /.../” (2001: 33). E Barthes exemplifica: se uma flor adorna uma cabeça feminina é um facto de *parure*, mas se for a coroa da noiva passa a ser um facto de costume. Quer isto dizer que o costume passou a uma dimensão sistemática e social. Deixa de ser um acto de vestuário para passar a ser um uso (Barthes, 2001: 34-37).

Pois o que acontece é que há algo de simbólico no vestuário, aqui no sentido de convencional, de produção social; como aponta O. Burgelin, referindo-se à distinção do vestuário feminino/masculino: “o dimorfismo do vestuário não tem uma função prática manifesta” (1995) e, diríamos, também não tem uma explicação puramente anatómica ou biológica, portanto ele veio assinalar a diferença sexual por uma simbolização convencional integrando, a partir daí, uma ideologia da diferença sexual a que Bourdieu chamou “violência simbólica”. Numa perspectiva marcadamente semiótica, diríamos, o sociólogo explica que esta dominação simbólica, que esta marca simbólica, que se incorpora e se torna integrante da natureza biológica do corpo, é muito ambígua dado o seu estatuto semiótico híbrido, a saber: o de ser ao mesmo tempo um símbolo motivado, percebido como a própria natureza sexual do indivíduo – frágil a mulher, forte o homem – e convencional (imposta de fora, socialmente). O habitus como interiorização da lei simbólica (Bourdieu: 1999), intervém na definição do estatuto semiótico do vestuário nas nossas sociedades, conferindo-lhe uma dimensão configurativa, isto é, ele torna-se uma figuração de uma certa organização social e, a partir daí, funciona como determinante do próprio social (como vimos em Pennac com seu fato de alfaiate). Assinalemos que o vestuário, entendido nessa dimensão de segunda pele, é investido de uma outra dimensão, social, que acumula com a primeira. Convoquemos o conceito empregue por Bourdieu (1999: 55) e que P. Fabbri transpõe para a semiótica: a *hexis*, “quer dizer, um estilo semiótico, uma maneira de se comportar que é uma disposição ao mesmo tempo física, passional e cognitiva.” Daí a sua ambivalência. Tratar-se-ia então de ver no costume /traje, ao mesmo tempo um dispositivo tecnológico e um procedimento organizador do social que produz as suas práticas e que se articula necessariamente com outros procedimentos sociais similares ou não (por exemplo os procedimentos da sociedade disciplinar que analisa Foucault) e onde se vem disseminar um jogo de ideologias: a juventude como classe (dominante), a divisão sexual, a questão do género, a estratificação social, etc., etc. U. Eco (1982) chamou-lhe um código fraco, quer dizer, que muda rapidamente e onde a sua significação é flutuante; o vestuário serve para identificar opções ideológicas. Eu diria que, mais do que identificá-las, o vestuário passa a veiculá-las: jogos identitários e diferenciais que se afirmam

por imitação ou repetição; tabus, traços identificadores da feminilidade e da masculinidade; enfim, o vestuário impõe representações de ordem fortemente ideológica mas que perdem o seu carácter marcadamente significativo para se banalizarem, aderirem a um real do corpo, à sua natureza. Poderíamos aqui, só para exemplificar, citar uma outra película ténue ainda mais aderente à pele do que o vestuário e que é a marcação do corpo. Da maquilhagem à tatuagem, dois regimes de signos operam o que H. P. Jeudy (1998: 63) definiu como sendo a “sociabilização da pele”. A maquilhagem, por exemplo, é uma marcação da pele que acentua no corpo, de acordo com a estética do *trompe l'oeil*, os padrões de beleza atribuídos pelo social à mulher. Torna-se, por esse motivo, um procedimento identitário de género ao qual se associam hoje outros tantos procedimentos como o da modelação dos corpos nos mais variados perfis identitários, impondo silhuetas, como formas fixas de esteticização do corpo. A maquilhagem e seus derivados diferem estruturalmente da tatuagem, uma outra marcação da pele, dado que funcionam no sentido do reforço da dimensão naturalista do corpo. A maquilhagem está, pois, nos antípodas da tatuagem. A tatuagem, nesta perspectiva, surge antes como rasura do corpo, desnaturalizando-o, tal como acontece na prática tribal de marcação corpórea como rito de passagem e inserção em determinado grupo ou comunidade. Interessante é, neste contexto, verificar que esse regime convencional a que a tatuagem está sujeita, como inscrição da ordem, rito de sociabilização, foi considerado, no pensamento ocidental, como prática selvagem e, portanto, não simbólica. O Cristianismo, por exemplo, vem recusar a estigmatização do corpo e interiorizá-la, transferindo a marca para a ordem da linguagem, pelo baptismo. O que vemos nos neotribalistas é a marcação como forma de integração numa identidade comunitária, como forma de pertença ao grupo. Mas, retomemos a noção de costume como estabilização ou sociabilização das práticas, imbuídas das ideologias que por elas perpassam e apliquemos à moda: M. de Certeau (1980) distingue entre o habitus como adquirido, estabilizado e o *kairos*, a ocasião, como ponto de ruptura. Eu diria então que o vestuário se determina pelo habitus, enquanto a moda é o seu ponto de ruptura (que instala um novo habitus).

Olhar a moda numa perspectiva abrangente é contextualizá-la no social, no *modus de vida*, no hábito, nos costumes, para fazer ressaltar o seu lado efémero, temporal, passageiro. As Vanitas [Hans Baldung: The Ages and Death, 1541 - 1544, Museu do Prado].

A moda como operador semiótico

Gostaria, para concluir, de tomar um exemplo muito polémico, que nos ocupou neste verão: o uso do burkini, para vos propor um eixo de leitura. Para tal citaria J. Lozano, quando diz, a propósito da moda: “é a moda que produz uma determinada sociedade” e não o inverso. Poderemos, então, a partir daqui, pensar os efeitos no social do lançamento desta moda, do burkini como moda, para a mulher islâmica, no ocidente. (Se poderíamos até concluir que a moda deste maillot de banho tão similar ao dos surfistas, veio permitir à mulher muçulmana disfrutar de um prazer que lhe estava até agora negado – banhar-se no espaço público que é a praia – os efeitos que esta moda provocou na opinião pública laica extravasaram, dir-se-ia, as expectativas.) Gostaria de analisar a implantação desta moda tão polémica com recurso aos regimes de pudor. Mais uma vez, Jorge Lozano nos esclarece: “Si nació como consecuencia del pudor hoy es ella [a moda] quien establece ‘regimes de pudor’ y ‘regimes de visibilidad’” (2015:

12). Veremos, neste caso, como funcionam ambos os regimes, de pudor e de visibilidade.

Se já nos referimos atrás as duas outras componentes do vestuário que tradicionalmente estariam na base da sua explicação – a protecção e a *parure* – falta analisar esta terceira, a do pudor.

Assim pois, poderemos inferir que o pudor não é causa explicativa do costume/traje mas antes um seu efeito. De que natureza é este efeito? Quais os regimes em que se desdobra? Poderíamos remetê-lo para a ordem da afecção – no sentido espinosista – daquilo que me afecta. O que afecta o corpo, como o raio de luz afecta a película na fotografia analógica. O pudor, entendido aqui unicamente como pudor corporal, é resultado de uma singularização, incide sobre o corpo próprio. Ao cobrir-se, fruto das determinações exteriores, o corpo assume e revela ao mesmo tempo esse encobrimento, o corpo torna-se sujeito do pudor, sujeito ao pudor. Neste sentido, ele poderia aproximar-se do rubor como afecção perante o outro, para o outro, mas corporizada; incorporada. Podemos diferenciá-lo, então, de um outro regime, o da decência. Seguindo a definição de J.-C. Bologne, poder-se-á distinguir entre o pudor “por respeito consigo próprio ou para com os outros (decência)” (1990: 15) A decência aparece como um regime transversal ou social, assumido face aos outros e pelos outros, enquanto o pudor é assumido individualmente. Se é verdade que o pudor é um sentimento individual, da ordem do ethos, aqui tomado na acepção de carácter, então diríamos que a decência é da ordem do habitus. E, visto por este prisma, não estará na origem da moda a adoptar mas será antes o reflexo ou a projecção no corpo das convenções que regem determinado vestuário formando um corpo subjectivado. Diríamos então que o puritanismo, por exemplo, no que concerne a moda vestir, instaurou determinado regime de pudor e, concomitantemente, de decência de que a época vitoriana é a expressão, e que se manifestou numa ocultação do corpo mas realçando-lhe, curiosamente, as formas.

Estabelecemos, para efeitos de análise, uma relação de contrariedade entre a regra de conduta social VS a regra de conduta de vida individual. A moda puritana actuou no foro social tornando-se um habitus; como ethos projecta-se no foro individual, exacerbando pudor. Ela não proíbe práticas mas acrescenta um traço de sentido normativo. É, assim, um operador que actua simultaneamente sobre um e outro termo da oposição.

Propomos aqui uma hipótese de quadrado semiótico em que o eixo dos contrários opõe a Decência ao Pudor segundo a distinção levada a cabo por Bologne (1999: 13) entre as regras de conduta social – o habitus – e as regras de conduta individual – o ethos – e o eixo dos subcontrários nega cada um dos termos da oposição. A Indecência nega o habitus enquanto o Despudor nega a vergonha do corpo próprio. Veremos como o burkini é, ao mesmo tempo, efeito de moda e dos costumes:

DECÊNCIA
(Habitus)

PUDOR
(Ethos)

DESPUDOR
(Neg. Ethos)

INDECÊNCIA
(Neg. Socius)

Aplicamos agora o quadrado semiótico a costumes paradigmáticos da cultura contemporânea:

Vestuário conformista

Decência

Pudor

Nudismo naturista

Burkini

Impudor

Indecência

Strip-tease

O vestuário conformista concilia a Decência com o Pudor, enquanto o Strip-tease quebra os limites de ambas as categorias. Tal como a abjecção, o acto de vestir e de despir está no limite, no entre-dois. O Strip-tease tem um estatuto diferente do Nudismo naturista, já que este é aceite pelo habitus assumindo o corpo na sua plena dimensão de natureza. Daí que possamos dizer que o Nudismo alia a Decência à ausência ou negação do Pudor, ocupando a Deixis Positiva do quadrado.

A polémica em torno do burkini gerou-se na Europa quando as suas utilizadoras foram impedidas de o usar nas praias do sul da França pela polícia.

Teremos então, e por último, na Deixis Negativa, o Burkini que, sendo assumido como um acto de Pudor por parte daquelas que o usam (e mesmo como imposição das regras socio-religiosas do islamismo), é rejeitado pelo habitus ocidental como negação da Decência, e recebido como exibicionismo ou provocação.

Tomemos então o regime de visibilidade onde os termos anteriores se vêm projectar:

O vestuário como segunda pele constitui um corpo que se dá a ver, que se oferece ao olhar do outro.

Basta passar em revista esta polémica nas redes sociais para encontrar afirmações esclarecedoras:

Frédéric Bisson [philosophe, membre du comité de la revue «Multitudes»], afirma: “As mulheres que o trazem [ao burkini] são as mais visíveis, são hiper-visíveis na própria invisibilidade que este vestuário é suposto garantir”. Encontramos, logo, um paradoxo entre a invisibilidade do corpo e a sua exibição nesta segunda pele. Há comentários que exprimem incómodo pelo que atribuem o qualificativo “exibicionista” e defendem que: “Se alguém está tão incomodado com/pelo seu corpo e é assaltado pelo pudor, pode, pura e simplesmente, evitar banhar-se em público”. Criticando o pudor, este comentário censura o corpo público como corpo visível, defendendo a sua retirada do espaço público. O desaparecimento destas mulheres assim vestidas seria, segundo uma certa opinião pública disseminada, a resolução simples para uma patologia do pudor. Quer dizer que estes corpos, mesmo invisíveis, não deveriam ser exibidos. É que, segundo outros, se trata de “um pudor ostensivo” que “se mostra ao esconder-se”. Paroxismo da oposição entre invisibilidade e exibição, remetendo para um habitus instaurado em que os corpos, visíveis aos outros, pertencem contudo ao modo da ocultação.

Este lado exibicionista do pudor que o burkini manifestaria é lido por Elisabeth Badinter, como “provocação repugnante”.

Já, Marie-Anne Paveau sublinha, face à extrema visibilidade

desta peça de vestuário, o absoluto silêncio das suas portadoras. O impacto que o burkini provoca no social mede-se, não pelas declarações das suas usuárias, que guardam silêncio, mas pela extensão das interpretações que desencadeia. Mais uma vez a estratégia do Ver se confronta com a estratégia da Exibição, nos dois esquemas contrários do quadrado.

Isto é, de como o Ver se estabelece por contraponto ao Mostrar.

Ver VS Mostrar

Visibilidade

Exibição

Ocultação

Invisibilidade

Referências bibliográficas

ANDRIEU, B., 1993, **Le corps dispersé – Une histoire du corps au XXe siècle**, Paris, L'Harmattan.

ANZIEU, D., 1985, **Le Moi-Peau**, Paris, Dunod.

BARTHES, R., 2001, **Le bleu est à la mode cette année**, Paris, Editions de l'Institut Français de la Mode.

BOLOGNE, J.-C., 1986, **História do Pudor**, Lisboa, Teorema.

BOURDIEU, P., 1999, **A Dominação Masculina**, Lisboa, Celta.

BURGELIN, O., 1995, "Vestuário", in: **Enciclopédia Einaudi – 32: Soma/ Psique – Corpo**, Lisboa, INCM.

CERTEAU, M. de, 1980, **L'Invention du Quotidien – 1 Atr de faire**, Paris, 10/18.

DAGOGNET, F., 1993: **La peau découverte**; Paris, Les Empêcheurs De Penser En Rond.

DAGOGNET, F., 2002, **Faces, surfaces, interfaces**, Paris, Vrin.

DOUGLAS, M., 1991, **Pureza e Perigo**, Lisboa, Edições 70, Perspectivas do Homem.

ECO, U., 1982, "O Hábito fala pelo Monge", in: **Psicologia do Vestir**, AAVV, Lisboa, Assírio E Alvim.

EWING, W., Herschdorfer, N., 2006, **Face: The New Photographic Portrait**, Londres, Thames & Hudson.

FABBRI, P., 2013, "Semiótica e camuflagem", in: **As interações sensíveis – Ensaios de sociosemiótica a partir da obra de Eric Landowski**, São Paulo, Estação das Letras e Cores.

FABBRI, P., «*Simulacres en sémiotique*», **Actes Sémiotiques** [En ligne]. 2009, n° 112. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/2889>> (consulté le 12/10/2016).

FONTANILLE, J., 2001, "Máquinas, próteses e impressões: o corpo pós-moderno (a propósito de Marcel Duchamp)", in: **Revista de Comunicação e Linguagens, n° 29 - O campo da Semiótica**, Lisboa, CECL/Relógio d'Água.

HEIDEGGER, M., 2001, **Seminários de Zollikon**, São Paulo, EDUC; Petrópolis, Vozes.

Jeudy, H.-P., 1998, **Le corps comme objet d'art**, Paris, Armand Colin.

KRISTEVA, J., 1980, **Pouvoirs de l'horreur**, Paris, Seuil.

LANDOWSKI, E., 2001, "Fronteiras do corpo: fazer signo, fazer sentido", in: **Revista de Comunicação e Linguagens, n° 29 - O campo da Semiótica**, Lisboa, CECL/Relógio d'Água.

LOZANO, J., (comp.) 2015, **Moda - el poder de las apariencias**, Madrid, Casimiro.

SCHAEFFER, J.-M., 2007, **La fin de l'exception humaine**, Paris, NRF essais/Gallimard.

SIMMEL, G., 2014, **Filosofia de la moda**, Madrid, Casimiro.

