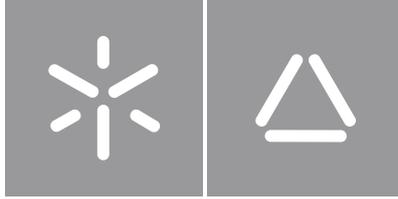




Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Tais Morena Pinheiro de Sousa

**O Sistema de Moda como Instituição
Disciplinadora de Poder**



Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Tais Morena Pinheiro de Sousa

**O Sistema de Moda como Instituição
Disciplinadora de Poder**

Dissertação de Mestrado
Mestrado em Comunicação, Arte e Cultura

Trabalho efetuado sob a orientação do
Professor Doutor Jean-Martin Marie Rabot

DIREITOS DE AUTOR E CONDIÇÕES DE UTILIZAÇÃO DO TRABALHO POR TERCEIROS

Este é um trabalho académico que pode ser utilizado por terceiros desde que respeitadas as regras e boas práticas internacionalmente aceites, no que concerne aos direitos de autor e direitos conexos. Assim, o presente trabalho pode ser utilizado nos termos previstos na licença abaixo indicada.

Caso o utilizador necessite de permissão para poder fazer um uso do trabalho em condições não previstas no licenciamento indicado, deverá contactar o autor, através do RepositóriUM da Universidade do Minho.

Licença concedida aos utilizadores deste trabalho



Atribuição

CC BY

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

AGRADECIMENTOS

Quero primeiramente agradecer àquela que sempre me incentivou aos caminhos dos estudos, minha mãe, Solange Pinheiro, que nunca mediu esforços para contribuir com o meu caminho acadêmico e todos os seus desdobramentos. Agradeço a ela porque sei das incontáveis vezes que abriu mão de algo para benefício próprio mas escolheu me apoiar moral e financeiramente em todos os meus objetivos.

Agradeço a Deus, ao Universo, aos meus Orixás por tudo o que deu de errado para que eu chegasse até aqui, pela força espiritual, pela abertura de caminhos e pelas vibrações em direção ao caminho que trilho hoje.

Agradeço ao meu orientador Jean-Martin Marie Rabot pela orientação impecável, por sempre me incentivar a continuar a pesquisa, pelos tantos elogios à minha escrita em cada e-mail, pela paciência e pelas conversas sempre bem-humoradas sobre política e sobre vida em cada reunião, fosse presencial ou virtual.

Agradeço à Companhia Moderno de Dança que me fez perceber o meu potencial acadêmico e o amor pelas pesquisas, em especial, quero agradecer ao Glaucio Sapucahy, que foi um dos primeiros incentivadores nesta busca pelo mestrado.

Agradeço aos professores que encontrei pela vida e que plantaram a sementinha do amor por lecionar no meu coração e na minha vida.

Agradeço ao meu companheiro, José Manuel Almeida, por me incentivar, me apoiar, me estimular a continuar. Por estar presente em todos os momentos que precisei, pelo cuidado incansável comigo e pela paciência em aceitar a minha ausência vez ou outra. Agradeço ao José por confiar mais em mim do que eu mesma, e nunca me deixar desistir. Agradeço por me fortalecer com o seu amor.

Agradeço aos meus amigos desta jornada, aqueles amigos que o curso me trouxe e por todas as experiências incríveis que vivemos juntos, por cada memória, cada fotografia, cada risada em grupo. Agradeço especialmente ao Luan Santos, por dividir comigo, a casa, as frustrações, a comida, os medos do ter Covid-19, o álcool em gel, a loucura, o isolamento e acima de tudo a cumplicidade, todos deveriam ter um Luan Santos como amigo.

Por fim, agradeço aos amigos e familiares que deixei no meu querido Brasil, que entenderam minha trajetória, me apoiaram desde o início e aceitaram um período ou outro de ausência, uma mensagem respondida com dois dias de atraso e as vezes só acompanharem a minha vida pelas redes sociais.

Meu muito obrigada a todos que me fizeram chegar até aqui e realizar mais um sonho de vida, meu muito obrigado por todas as energias e boas vibrações em minha direção, obrigada por todo o apoio e por todo o amor que atravessaram um oceano até mim.

AXÉ!

DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

Declaro ter atuado com integridade na elaboração do presente trabalho académico e confirmo que não recorri à prática de plágio nem a qualquer forma de utilização indevida ou falsificação de informações ou resultados em nenhuma das etapas conducente à sua elaboração.

Mais declaro que conheço e que respeitei o Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

Universidade do Minho

___/___/___

Tais Morena Pinheiro de Sousa: _____

O Sistema de Moda como uma Instituição Disciplinadora de Poder

Resumo

Em meio a uma realidade cultural massificada as relações não passam de conceitos simbólicos de representação social. O corpo como representação simbólica está em constante atualização, servindo de molde para um estereótipo de indivíduo ideal que tem suas idealizações frequentemente modificadas, além disso, múltiplas.

Neste sistema social onde a transmutação do corpo é cada vez mais efêmera, os sistemas de controle são cada vez mais multiplicados, com suas técnicas disciplinares dispostas de maneira muito mais persuasiva do que opressiva, dando margem para um afrouxamento da rigidez de controle.

Toda e qualquer relação entre sujeitos está compreendida como uma relação de poder. Em qualquer que seja o âmbito social há uma relação de poder existindo e atuando de maneira quase imperceptível.

O vestuário é um sistema de significação e identificação capaz de permitir que o indivíduo permute de identidade e meio social com a facilidade de uma troca de roupa, logo, se é possível transitar entre os meios e ser identificado de formas diferentes, as relações de poder podem também mudar de acordo com a simbologia que o indivíduo carrega em cada grupo social.

Desta maneira, será que seria possível identificar o vestuário como um elemento capaz de propor relações de poder? Nesta pesquisa analisamos as relações existentes entre o sistema de moda e as microfísicas do poder expostas por Michel Foucault.

Palavras-chave: Microfísicas do Poder; Relações de Poder; Sistema de Moda; Vestuário

The Fashion System as a Disciplinary Institution of Power

Abstract

Among of a mass cultural reality the relationships are no more than symbolic concepts of social representation. The body as a symbolic representation is constantly being updated, serving as a form for a stereotype of an ideal person whose idealizations are frequently modified, besides it can be multiple ones.

In this social system where the transmutation of the body is increasingly ephemeral, control systems are more and more multiplied, with their disciplinary techniques organized in a way more persuasive than oppressive, giving opportunity to ease of the rigidity of control.

Any relationship between subjects is understood as a power relationship. In any social sphere, there is a power relationship existing and acting in an almost imperceptible way. The costume is a system of meaning and identification capable of allowing the exchange personal in identity and social environment easily, just with a change of clothes. So, if it is possible to move between different areas and be identified in different ways, the power relationship they can also change according to the means that the person takes in each social group.

Thus, would it be possible to identify the costumes as an element capable of proposing power relationship? In this research we analyze the relationships between the fashion system and the microphysics of power exposed by Michel Foucault.

Key-words: Costume; Fashion System; Microphysics of Power; Power Relationship;

ÍNDICE

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 1 |
| CAPÍTULO 1: AS RELAÇÕES DE PODER..... | 5 |
| 1.1- O Poder..... | 6 |
| 1.2- As Microfísicas do Poder..... | 14 |
| 1.3- A Política..... | 20 |
| 1.4- As Técnicas de Disciplinarização..... | 29 |
| 1.5- O Panóptico..... | 38 |
| CAPÍTULO 2: O SISTEMA DE MODA..... | 45 |
| 2.1- Cultura..... | 45 |
| 2.2- Vestuário..... | 54 |
| 2.3- Sistema de Moda..... | 60 |
| 2.4- O Novo Panóptico..... | 73 |
| CAPÍTULO 3: O SISTEMA DE MODA COMO UMA RELAÇÃO DE PODER..... | 90 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 95 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 103 |

Introdução

Esta pesquisa se encontra como uma pesquisa de cunho acadêmico desenvolvida dentro da Universidade do Minho com o propósito de ser parte importante para a conclusão do curso de Mestrado em Comunicação, Arte e Cultura, orientada pelo Professor Doutor Jean Martin Marie Rabot, com o objetivo de obtenção de título acadêmico de grau de mestre por esta pesquisadora.

A presente dissertação, tem o objetivo de estudar e analisar o sistema de moda e as relações de poder exercidas em uma sociedade. Será possível com esta pesquisa identificar os processos desenvolvidos dentro destes sistemas de maneira a exibir uma comparação entre eles. Usa-se como base nesta pesquisa as teorias de Microfísicas do Poder, estabelecidas por Michel Foucault, juntamente com conceitos que envolvam as noções de cultura, moda e sociedade, descritos por Eagleton, Bourdieu, Lipovetsky, Barthes, Bentham, dentre outros autores das ciências sociais.

Apresento o sistema de moda atuante na contemporaneidade como tendo os seus próprios processos metodológicos, passíveis de serem percebidos nas escalas sociais em formas de relacionar-se e penetrar-se em diversas instâncias. Observa-se que através do consumo a sociedade de moda é capaz de direcionar toda uma rede de sistemas econômicos, possibilitando a criação de lucros através de renda, emprego, criação e renovação de novos objetivos de compra. Além disto, através desta pesquisa será possível perceber a maneira como o sistema de moda penetra na sociedade, influenciando comportamentos, pensamentos, hábitos de consumo, posição ideológica, cultural e política.

Contudo, observa-se que o sistema de moda não atua de maneira isolada em uma sociedade, mas conta com uma rede de outros sistemas presentes nas esferas sociais, como é o caso do sistema comunicacional que viabiliza as discussões sociais em torno da moda através das revistas, jornais, sítios de internet, redes sociais e TV, contribuindo assim para a fabricação ou ajustamento dos indivíduos de acordo com o que é apresentado pelo sistema de moda através dos sistemas comunicacionais.

Tendo isto em consideração, será que podemos compreender o sistema de moda como também uma instância de poder? Será que o sistema de moda poderá ser comparado a instâncias disciplinadoras tais como acredito que este sistema pode ser equiparado também à outras

instâncias como a prisão, o hospital, a escola, a fábrica, a igreja, dentre outros sistemas disciplinadores expostos por Foucault?

Será que podemos compreender a moda como uma organização cultural? Será possível compreender a geração de valores, ritos e simbolismos, existentes na cultura, dentro da sociedade da moda? Como será possível identificar a passagem de tempo dentro do sistema de moda?

Michel Foucault foi um importante teórico para os estudos das ciências humanas, suas bases de pesquisa se direcionavam às sociedades de controle, sociedades disciplinares e relações de poder. É justamente sobre os conceitos explanados por Foucault que iremos debater em todo o primeiro capítulo desta pesquisa. Foucault acreditava que o indivíduo estava sempre sujeito a viver em uma sociedade organizada por grandes meios de confinamento, meios esses que educavam (disciplinavam), regulavam (observavam) e controlavam (oprimiam) os indivíduos. O teórico norteia alguns lugares em que o indivíduo estava confinado, como por exemplo, a família, a escola, a igreja, a fábrica, o hospital, a prisão, e posteriormente, Foucault descobre que há muito mais “mini instituições” capazes de apreender os indivíduos em confinamento e submetê-los a relações de poder.

O teórico entende o poder não como uma substância ou uma qualidade, e sim como uma relação, um movimento de troca, ele entende-o como uma prática social e por isso, construída historicamente. Uma das características do poder para Foucault é que ele é relacional, ou seja, é na relação entre sujeitos que se dá a luta, o embate, o afrontamento, a resistência.

O primeiro capítulo desta pesquisa irá conceituar a partir de historiadores, filósofos e sociólogos questões sobre o poder, a política, as microfísicas do poder, as técnicas de disciplinarização e por fim, apresentaremos o Panóptico.

Dentre os temas apresentados contaremos com conceitos sobre o poder simbólico de Bourdieu e as apresentações do poder conceituados por Niklas Luhmann. Explicaremos o nascimento da política como vertente do poder e a forma como ela atua. Usaremos o clássico *Vigiar e Punir* para contextualizar e analisar as principais técnicas de disciplinarização presentes na sociedade de controle desde a Idade Média até os dias atuais. Apresentaremos também um modelo regulador de comportamento dos indivíduos, criado por Jeremy Bentham, chamado de Panóptico.

O ponto de maior importância deste capítulo, entretanto, será aquele que guiará as pesquisas deste trabalho de acordo com o que Michel Foucault chama de microfísicas do poder, vamos compreender o que são as microfísicas do poder e de que forma elas se exercem na sociedade contemporânea.

Compreendo que no sistema de moda a relação de poder não se apresenta de forma diferente ao que é descrito por Foucault. Observo o quanto sempre foi importante para o indivíduo se encaixar socialmente, entretanto este encaixe requer que o indivíduo se submeta a pequenas regras pré-estabelecidas pelo corpo social ao qual o indivíduo deseja estar inserido. Neste sentido, não somente o comportamento do indivíduo é levado em consideração, como também o vestuário compreendido como “apropriado” para a aceitação do ser no núcleo que deseja estar.

O segundo capítulo desta pesquisa vem apresentar o sistema de moda em um contexto muito mais complexo do que o imaginado, apagando a imagem da moda como um conceito fútil e superficial e integrando o vestuário dentro de um sistema capaz de se desdobrar em diversas áreas sociais gerando a sociedade de consumo e o desenvolvimento da modernidade.

Gilles Lipovetsky explica que a partir dos séculos XV e XVI a preocupação com a aparência deveria ser o fator principal na hora de se vestir pois aparentando estranheza, o homem ou mulher seria alvo de críticas e comentários. O autor fala da adaptação do ser pelo estudo de si mesmo em relação às roupas e do posicionamento do indivíduo em sociedade através do vestuário.

O vestuário pode ser um importante elemento de identificação de personalidade do indivíduo, mas antes disso, ele é uma representação social, distribuída em grupos de representações cada vez mais específicas que, em comum acordo implícito, criam regras de comportamento pelas próprias pessoas que fazem parte daquele grupo, sendo assim disciplinadas, dominadas, manipuladas e repreendidas por elas mesmas no que corresponde à adequação social e suas relações representativas de poder.

Desta maneira, o segundo capítulo desta pesquisa vem apresentar o conceito de cultura expostos por Terry Eagleton, Raymond Williams e Theodor Adorno, e abordar a questão da civilização proposto por Denys Cuche. Apresentaremos a moda enquanto vestuário, sistema hierárquico e fator de diferenciação, para então passarmos ao entendimento do que é o sistema de moda e a sociedade de consumo e para onde este sistema nos leva. Ao final deste capítulo analisaremos então quem são os novos reguladores da sociedade de moda e de que forma podemos percebê-lo dentro do sistema.

No terceiro capítulo analisaremos de forma combinatória as questões do poder com o sistema de moda e tentaremos relacioná-los de forma a interpretar o poder exercido na sociedade contemporânea através do complexo sistema de moda para então chegarmos à conclusão da hipótese que norteia esta pesquisa com a finalidade de verificar se o sistema de moda pode ser entendido como uma microfísica do poder tal como conceitua Foucault.

A metodologia escolhida para a realização desta pesquisa será revisão de literatura que contará com leitura e análise de material bibliográfico acadêmico em pesquisas de autores e referências nas áreas dos estudos das ciências sociais. Tendo em consideração que se trata de um estudo das ciências sociais com o objetivo de analisar, compreender e explicar as relações sociais e suas dinâmicas. O desenvolvimento da pesquisa será também de cunho teórico, para explicar o embasamento de uma nova análise de modo social e suas ações presentes, sendo capaz de auxiliar nos exercícios críticos e reflexivos em torno do tema de estudo proposto.

Esta pesquisa pretende ser de natureza básica, pois tem como objetivo gerar conhecimento novo para o avanço das pesquisas em torno das relações de poder, moda e sociedade, entretanto, também pode-se entender a pesquisa como sendo exploratória já que é buscado um fenômeno estabelecido por Foucault para exemplificar uma nova abordagem fenomenológica. Por se tratar de traçar um panorama de uma determinada realidade e usar como referência parâmetros bem estabelecidos, a pesquisa classifica-se como de diagnóstico por ser capaz de avaliar de forma descritiva a sociedade de moda contemporânea, e de fazer o levantamento de valores, crenças e atitudes encontradas nas relações de poder a fim de avaliar as correlações entre as instituições disciplinadoras e o sistema de moda.

Capítulo 1: As Relações de Poder

Michel Foucault percebeu que na cultura de uma sociedade, seja ela qual fosse, enquanto o sujeito estava submetido a relações de produção e de significação, este estava ao mesmo tempo submetido a relações de poder, relações essas cada vez mais complexas da realidade de cada sujeito.

Entretanto, como não existia ferramentas de estudos sobre as relações de poder, Foucault não considerou justo o estudo através de um modelo institucional já definido, como o Estado. O autor entendeu que era necessário estender as dimensões de uma definição de poder se o objetivo fosse estudar a subjetivação do sujeito. “O Estado não é uma das formas ou um dos lugares – ainda que seja o mais importante – de exercício do poder, mas que, de certo modo, todos os outros tipos de relação de poder a ele se referem” (Foucault, 2009, p. 17).

Nas sociedades contemporâneas, segundo Foucault, ocorreu uma “estatização contínua das relações de poder”, isto é, essas relações foram racionalizadas e centralizadas como ponto de partida para pesquisas sobre como deve-se estudar as relações de poder, como um princípio metodológico. Porém, Foucault deixa sempre claro que: “O poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (Foucault, 1999, p. 89).

Considerando que a humanidade se constitui em sociedades de maior a menor grau de complexidade cultural, Foucault considerou justo que ao iniciar o estudo, fosse verificado o tipo de realidade com a qual lidamos e o que faz parte das experiências desta realidade social.

Foucault acreditava que o indivíduo estava sempre sujeito a viver em uma sociedade organizada por grandes meios de confinamento, meios esses que educavam (disciplinavam), regulavam (observavam) e controlavam (oprimiam) os indivíduos. O teórico norteia alguns lugares em que o indivíduo estava confinado, como por exemplo, a família, a escola, a igreja, a fábrica, o hospital, a prisão, e posteriormente, Foucault descobre que há muito mais “mini instituições” capazes de apreender os indivíduos em confinamento e submetê-los a relações de poder.

Para o teórico, o poder, que se origina dessas micropráticas, está direcionado à rede, malha ou corpo social, é sobre o corpo que toda relação de poder se faz presente, constituindo-o, definindo-o, moldando-o, uma vez que este corpo está mergulhado num campo político passivo de exercer e ser submisso ao poder.

Na primeira fase desta pesquisa vamos compreender o que é o poder, onde ele atua e as formas como ele se exerce dentro do sistema social.

1.1- O Poder

Não é uma tarefa fácil conceituar o que é o poder. Mesmo diante de tantos estudos e pesquisas relacionadas ao tema, encontrar um conceito que seja satisfatório sobre o significado do poder, tanto de maneira teórica, como empírica, requer uma avaliação minuciosa sobre diferentes pontos de vista, e ainda assim, não encontraremos um conceito fechado e cem por cento verídico sobre o assunto. Por este motivo, buscamos as teorias e pontos de vista de diferentes autores para explicar sobre o que é o poder.

Niklas Luhmann usa o fato de necessitar existir uma sociedade como uma pré-condição para a possibilidade de precisar existir também o poder. Seria uma teoria do poder por meio de uma teoria da sociedade. “Este é o enfoque indireto que tomaremos no que se segue. Examinaremos um sistema de referência macrossociológico particular, especificamente o do sistema social completo e perguntaremos, principalmente, sobre as funções da formação do poder nesse nível” (Luhmann, 1995, p. 5).

Para explicar a complexidade do poder em uma rede social, Luhmann se utiliza da interdependência de três conceitos diferentes de teorias sociais:

Principalmente neste tipo de análise no nível societal, podemos ir mais além da mera designação do poder como de uma expressão, ou como uma variável dependente do fato social que é a sociedade e usar o fato de que a teoria social recente trabalha com três tipos de conceitos diferentes, mas compatíveis: 1) uma teoria da formação de sistemas e da diferenciação de sistemas; 2) uma teoria da evolução; e 3) uma teoria, tentativa até agora, dos meios de comunicação simbolicamente generalizados. Os objetos destas teorias devem ser vistos como interdependentes no nível societal da formação de sistemas, no sentido de que a evolução social conduz a sistemas sociais maiores, mais complexos e mais fortemente diferenciados. (Luhmann, 1995, p. 5)

Luhmann atribui ao poder um valor semelhante ao dos meios de comunicação e para comparar um ao outro o autor se apoia nos conceitos de Parsons para uma teoria dos meios de comunicação.

O autor explica que a teoria societal seria por um lado uma teoria de diferenciação social em níveis e em subsistemas funcionais, e por outro lado, uma teoria de evolução social e cultural que leva à uma crescente diferenciação.

A intenção de formular uma teoria geral da comunicação simbolicamente generalizada e de uni-la com o conceito de diferenciação social tanto como com as declarações sobre os mecanismos e fases da evolução sociocultural, está dirigido a preencher o vazio. (...) Procederemos do suposto básico de que os sistemas sociais sempre se formam através da comunicação, quer dizer, sempre supõem que processos de múltipla seleção se determinam uns aos outros por meio da antecipação ou da reação. (Luhmann, 1995, p. 9)

Luhmann esclarece que os sistemas sociais surgem primeiramente pela necessidade de seleções acordadas e que estas necessidades são experimentadas a princípio, nos sistemas sociais, porém, as condições que fazem possível esta correlação são o resultado e a troca com a evolução, “do mesmo modo em que a evolução articula a dimensão temporal e a diferenciação articula a dimensão social do sistema societal” (Luhmann, 1995, p. 9).

Ainda sobre o poder como um meio de comunicação, o sociólogo faz uma relação muito clara sobre os dois sistemas, observando que: “a comunicação somente se realiza se se entende a seletividade de uma mensagem, quer dizer, se está em posição de fazer uso dela ao selecionar os próprios estados do sistema” (Luhmann, 1995, p. 9). Entretanto, isto implicaria em um imprevisto em ambos os lados, e deste modo, também a possibilidade de rejeitar as seleções que oferecem a transmissão comunicativa, logo, esta situação se configuraria em um conflito, algo que é inerente às relações de poder. Discutiremos sobre esta questão mais adiante.

É importante esclarecer que quando Luhmann faz referência aos meios de comunicação, ele deseja ressaltar tal sistema como um mecanismo “adicional ao da linguagem”, algo que contém além de linguagem escrita e falada, também códigos e símbolos generalizados que guiam a transmissão de seleções, quer dizer que os meios de comunicação tem uma função de incentivo e aceitação social por meio da motivação da seletividade. “Este conceito contém um número de suposições e implicações que também se aplicam à teoria do poder e que a levam a uma direção particular” (Luhmann, 1995, p. 12).

Luhmann diz que:

O problema inicial em todos os meios de comunicação simbolicamente generalizados é o mesmo; também se aplica ao poder. Em cada caso, a comunicação influente se refere à um companheiro que vai ser dirigido para fazer suas seleções. De acordo com isso, a transferência de seleções significa precisamente a reprodução das seleções em condições simplificadas abstraídas dos contextos iniciais. Precisamente em vista desta simplificação e abstração se torna necessário que os símbolos realoquem o começo concreto, o link inicial de cada corrente de seleção. Para este propósito os meios de comunicação desenvolvem códigos simbolicamente generalizados para a orientação compartilhada. (Luhmann, 1995, p.13)

Desta maneira:

Cada fase subsequente do processo mesmo continua sendo seleção. Consequentemente, os meios de comunicação combinam a orientação comum com a não identidade das seleções. Somente baixo esta condição básica é que também o poder funciona como um meio de comunicação, ordena as situações sociais com uma seletividade dupla. (Luhmann, 1995, p.13)

O sociólogo aponta que a função dos meios de comunicação é transmitir o mínimo de complexidade, sendo assim, no caso do poder, o principal ponto de interesse é na seletividade da transmissão, e não nos resultados das realizações exercidas. “É mais típico e satisfatório considerar ao poder, do mesmo modo como a qualquer outro meio de comunicação, como algo que limita a gama de seleções do outro” (Luhmann, 1995, p. 17). Ainda sobre esse aspecto, Luhmann ressalta que: “A função do poder consiste na regulação da contingência” (Luhmann, 1995, p. 18). Desta forma, Luhmann nos permite interpretar que um dos principais interesses do poder é o controle do outro, não somente no que diz respeito às suas ações, mas também nas suas não ações, além disso, para que se tenha o menor número de disparidades interpretativas, é também função do poder manter o menor número de imprevistos e eventualidades relacionadas às reações sociais.

Sobre os aspectos que caracterizam o poder, Luhmann aponta o fato de o poder fazer sua transmissão sendo capaz de influenciar a seleção das ações ou omissões diante de outras possibilidades, em outras palavras, o poder consegue manipular as ações dos indivíduos nele imersos. O sociólogo aponta outra característica do poder ao citar as coerções, defendendo que:

O poder deve diferenciar-se da coerção para fazer algo concreto. (...) em casos extremos, a coerção; esta recorre ao uso da violência física, e deste modo, à substituição da ação própria pela ação de outros que um não pode conseguir. (Luhmann, 1995, p.14)

Luhmann defende que o uso da coerção somente é exercido onde não há o poder, e que além disso, a coerção também se centralizaria onde os sistemas são mais simples.

O uso da coerção somente pode centralizar-se nos sistemas muito simples. Os sistemas mais complexos somente podem centralizar decisões (ou inclusive, decisões com o objetivo de decidir premissas para tomar decisões sobre o uso da força). Isto significa que devem desenvolver poder para fazer possível a coerção. (Luhmann, 1995, p. 14)

Sob outro ponto de vista, Michel Foucault entende o poder não como uma substância ou uma qualidade, e sim como uma relação, um movimento de troca, ele entende-o como uma prática social e por isso, construída historicamente.

Uma das características do poder para Foucault é que ele é relacional, ou seja, é na relação entre sujeitos que se dá a luta, o embate, o confronto, a resistência. Desta maneira, o sociólogo explica como se exerce o poder, apontando que este somente pode ser exercido através das relações entre sujeitos, entretanto, ele aponta que existe duas maneiras de exercer o poder: o poder exercido sobre as coisas, este tipo que estaria mais ligado a aptidões ou capacidades de modificar, utilizar, consumir e destruir as coisas, estando estas ligadas ou não a dispositivos instrumentais ou mediatizados; e o poder exercido sobre o outro, este sim, é o objeto de suas pesquisas no que se entende às relações entre sujeitos.

Se falamos do poder das leis, das instituições ou das ideologias, se falamos das estruturas ou dos mecanismos de poder, é apenas na medida em que supomos que ‘alguns’ exercem um poder sobre os outros. O termo ‘poder’ designa relações entre ‘parceiros’ (entendendo-se por isto não um sistema de jogo, mas apenas – e permanecendo, por enquanto, na maior generalidade – um conjunto de ações que se induzem e se respondem umas às outras). (Foucault, 2009, p. 11)

Essas relações de poder entre sujeitos são definidas por Foucault como “modos de ação”, não atuam direta ou imediatamente sobre os outros, mas sobre suas ações. Para Foucault, as relações de poder se constituem como um conjunto de ações que tem por objeto outras ações possíveis,

operam sobre um campo de possibilidades: induzem, separam, facilitam, dificultam, estendem, limitam, impedem. “O poder encontra o nível dos indivíduos, atinge seus corpos, vem se inserir em seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida cotidiana” (Foucault, 2014, p.215).

Foucault explica que o poder, por ser uma relação, não pode ser um bem a ser possuído ou um elemento alienável, mas algo que se exerce ou pratica-se, algo que inclui a todos e que não é possível escapar dele, de uma forma ou de outra, todos estão inseridos no poder ou no sistema deste. “O poder funciona e se exerce em rede” (Foucault, 2014, p. 284), por isso o poder não opera em um único lugar, mas em lugares múltiplos, e acontece de forma tão sutil que por vezes não é possível perceber. Para Foucault:

Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação, nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. (Foucault, 2014, p. 284)

Sobre as relações de poder, Foucault deixa bem claro que o poder não é da ordem do consentimento, muito menos pode ser entendido como a manifestação de um consenso, o exercício do poder é um modo de ação de uns sobre outros, o poder só existe em ato, por isso mesmo o poder não age diretamente e imediatamente sobre o indivíduo, e sim sobre as suas ações.

Deste modo, o poder age sobre sujeitos ativos e para isso é necessário também que estes sujeitos sejam livres, ou seja, que seja possível abrir todo um campo de respostas, reações, efeitos e invenções.

Segundo Foucault, nas relações de poder não há um confronto entre poder e liberdade, porque a liberdade aparecerá sempre como condição de existência do poder. “O poder só se exerce sobre ‘sujeitos livres’, enquanto ‘livres’ – entendendo-se por isto sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer” (Foucault, 2009, p. 14).

O filósofo explica que as relações de poder não são um exercício que se enraíza no conjunto da malha social, e que o poder não é algo fechado, um fato, um dado institucional, ou uma estrutura que se mantém por anos da mesma maneira, ele se elabora, se transforma, se organiza e

definem-se formas diferentes de poder, Foucault aponta que: “poderíamos dizer que as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado” (Foucault, 2009, p. 17).

Ao contrário de Luhmann, Foucault não compara o poder com os meios de comunicação, ele distingue as relações de poder das relações de comunicação:

É necessário distinguir as relações de poder das relações de comunicação. (...) Sem dúvida, comunicar é sempre uma certa forma de agir sobre o outro ou os outros. Porém, a produção e circulação de elementos significantes podem perfeitamente ter por objetivos ou por consequências efeitos de poder, que não são simplesmente um aspecto destas. Passando ou não por sistemas de comunicação, as relações de poder têm sua especificidade. (...) As relações de comunicação implicam atividades finalizadas e induzem efeitos de poder pelo fato de modificarem o campo de informação dos parceiros. (Foucault, 2009, p. 11)

Foucault considera o poder como o ato de governar a conduta dos outros e prever suas possibilidades de ação, logo seria necessário ter em consideração que isto levaria a relações de forças, contra-ataques, conflitos e resistência, e que por consequência acarretaria estratégias de disciplinarização e controle do corpo social.

Mas como compreender e assim combater um poder que nem sempre se faz explícito? Apesar de Foucault considerar que o poder está por toda a malha social e atuando em diferentes micro práticas, o autor também afirma que o exercício do poder pode acontecer de forma tão sutil que muitas vezes não é possível perceber a sua ação. A este poder sutil, que atua de maneira quase invisível, Bourdieu atribui o conceito de “poder simbólico”.

Bourdieu nos explica que em outros tempos não se queria reconhecer o poder como algo atuante em todas as partes, era necessário saber descobrir onde estava o poder, onde ele se deixa ver menos e onde ele é mais ignorado para então compreender a sutileza da sua atuação. Bourdieu aponta que: “O poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (Bourdieu, 2011, p.4).

Para melhor entendimento sobre o poder simbólico, Bourdieu nos coloca as questões sobre sistemas simbólicos e esclarece esses sistemas sob dois aspectos: os sistemas simbólicos como estruturas estruturantes; e os sistemas simbólicos como estruturas estruturadas. Vamos então à explanação sobre estes conceitos.

Segundo Bourdieu, o mito, a língua, a arte, a religião, a ciência, são universos simbólicos, quer dizer, são formas simbólicas relativas a um grupo particular e socialmente determinada que tem o objetivo de dar sentido ao mundo através das concordâncias das subjetividades estruturantes, quer dizer, o senso ou consenso. Estes sistemas simbólicos são o que Bourdieu chama de estruturas estruturantes. A partir das formas simbólicas pode-se fazer uma análise estrutural como instrumento metodológico, que permite compreender a lógica específica de cada uma das formas simbólicas. A análise estrutural consiste em isolar a estrutura imanente, ou seja, própria de cada forma simbólica, para compreender cada produção simbólica. A este tipo de análise Bourdieu chamou de estruturas estruturadas. “Os sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados” (Bourdieu, 2011, p.6).

Para Bourdieu, o poder simbólico seria então o poder da construção da realidade que visa reconhecer o sentido imediato do mundo, neste caso, do mundo social. Bourdieu compara o poder simbólico ao conformismo lógico de Durkheim, que seria o consenso entre uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, tornando possível a concordância entre as inteligências através de vários fatores atuantes em conjunto e que tornam a explicação de conceitos plausíveis.

Os símbolos são os instrumentos por excelência da integração social: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração lógica é a condição da integração moral. (Bourdieu, 2011, p.6)

Segundo Bourdieu, entretanto, os sistemas simbólicos se apresentam como funções políticas, especialmente quando as produções simbólicas são desenvolvidas como instrumentos de dominação. O autor nos explica que as classes dominantes criam produções simbólicas baseadas em seus próprios interesses e as apresentam como interesses universais, deste modo: “a cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante” (Bourdieu, 2011, p. 7).

Por outro lado, neste sistema, as classes dominadas se apresentam contra o movimento de mobilização da cultura dominante como algo universal e criam outras produções simbólicas culturais baseadas na não aceitação da cultura dominante, desta maneira desenvolvendo uma divisão, sendo assim uma subcultura. “A cultura que une (intermediário de comunicação) é

também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação a cultura dominante” (Bourdieu, 2011, p. 7).

Em concordância com Luhmann, Bourdieu também compara as relações de poder com as relações de comunicação, apontando que:

As relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou pelas instituições) envolvidos nessas relações e que, como o dom ou o *potlatch*, podem permitir acumular poder simbólico. (Bourdieu, 2011, p. 7)

Bourdieu justifica a função política dos sistemas simbólicos enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação sendo eles também instrumentos de imposição e legitimação da dominação de uma classe sobre a outra e contribuindo para a domesticação dos dominados, “o campo de produção simbólica é um microcosmos da luta simbólica entre as classes” (Bourdieu, 2011, p. 8). Mais uma vez se mostra presente que nas relações de poder os confrontos, lutas e conflitos estão inseridos como algo próprio dessas relações.

As classes dominantes, entretanto, devem suas estruturas e efeitos às condições sociais da sua produção e da sua circulação, visto que: “os sistemas simbólicos distinguem-se fundamentalmente conforme sejam produzidos e, ao mesmo tempo, apropriados pelo conjunto do grupo ou, pelo contrário, produzidos por um corpo de especialistas” (Bourdieu, 2011, p. 9).

Desta maneira, Bourdieu nos leva à reflexão de que sendo produzido por grupos de interesse e dentre eles, especialistas, as produções obedecem uma lógica específica do campo de produção que permite validar e fortalecer seus sistemas simbólicos como estruturas estruturadas consolidadas dentro das relações de poder, e tornando cada vez mais difícil a redução ou divisão dos produtos ideológicos.

O poder simbólico para Bourdieu seria então o poder de constituir o dado pela enunciação, seria uma forma de fazer ver e acreditar em um mundo que foi pensado ideologicamente para que se fosse estabelecida uma ordem atuante de pensar e viver conforme foi produzido e apresentado por classes que visavam somente os seus próprios interesses, classes essas dominantes com forte poder de legitimação sobre suas visões de mundo. O resultado desse poder por enunciado seria equivalente ao poder obtido pela força física ou econômica, entretanto, este tipo de poder

somente é exercido se é reconhecido e ao mesmo tempo ignorado como um tipo de poder explícito em lei.

O poder simbólico, poder subordinado, é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder: só se pode passar para além da alternativa dos modelos energéticos que descrevem as relações sociais como relações de força e dos modelos cibernéticos que fazem delas relações de comunicação na condição de se descreverem as leis de transformação que regem a transmutação das diferentes espécies de capital em capital simbólico e, em especial, o trabalho de dissimulação e de transfiguração que garante uma verdadeira transubstanciação das relações de força fazendo ignorar-reconhecer a violência que elas encerram objetivamente e transformando-as assim em poder simbólico, capaz de produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia. (Bourdieu, 2011, p. 11 e 12)

1.2 - Microfísicas do Poder

Sabemos que os poderes não estão localizados especificamente em nenhum ponto concreto da estrutura social, e sim que ele se exerce como uma rede de dispositivos ou mecanismos que faz dele onipresente, ou seja, que nada ou ninguém escapa dele. Sendo assim, o poder não é algo material ou tátil, capaz de passar de um indivíduo a outro, o poder antes é uma prática, uma ação, ele simplesmente acontece sem que possamos nos dar conta. Mas de quê maneira o poder se exerce?

Segundo Michel Foucault o poder se exerce nas relações entre sujeitos e tem como objeto o corpo. O corpo é a realidade concreta dos indivíduos e é justamente nele que o poder é capaz de se materializar.

Foucault aponta que o controle sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Sendo no biológico, no somático, no corporal que a sociedade capitalista investiu antes de tudo. Foucault enxerga o corpo como uma realidade bio-política e a medicina como uma estratégia bio-política desta realidade.

Foucault explica que o poder usa o corpo do indivíduo para se inserir nele e atuar nos seus gestos, atitudes, seus discursos, aprendizagens e sua vida cotidiana, ou seja, no controle detalhado e minucioso do corpo. O objetivo do poder em se focar no adestramento do corpo é

torná-lo força útil de trabalho quando manipulado pelo sistema político de dominação, característico do poder disciplinar.

O corpo se tornou aquilo que está em jogo numa luta entre os filhos e os pais, entre a criança e as instâncias de controle. A revolta do corpo sexual é o contra-efeito desta ofensiva. Como é que o poder responde? Através de uma exploração econômica (e talvez ideológica) da erotização, desde os produtos para bronzear até os filmes pornográficos... Como resposta à revolta do corpo, encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle-repressão, mas de controle-estimulação: “Fique nu... mas seja magro, bonito, bronzeado!” A cada movimento de um dos dois adversários corresponde o movimento do outro. (Foucault, 2014^a, p. 236)

O autor também observa que:

O poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade. E é esse aspecto que explica o fato de que ele tem como alvo o corpo humano, não para supliciá-lo, mutilá-lo, mas para aprimorá-lo, adestrá-lo. (...) Objetivo ao mesmo tempo econômico e político: aumento do efeito de seu trabalho, isto é, tornar os homens força de trabalho dando-lhes uma utilidade econômica máxima; diminuição de sua capacidade de revolta, de resistência, de luta, de insurreição contra as ordens do poder, neutralização dos efeitos de contrapoder, isto é, tornar os homens dóceis politicamente. (Foucault, 2014a, p. 20)

O investimento do poder no corpo faz com que se produza conhecimento e a partir disso, um esquadramento de especialidades produzidas para o cuidado do corpo. Foucault aponta que o que faz com que o poder se mantenha e seja aceito é que ele não atua somente como uma força opressiva, punitiva, que apenas diz não; de fato, o poder também produz coisas, induz ao prazer, forma saber e produz discurso. “Tudo isso significa que o poder, para exercer-se nesses mecanismos sutis é obrigado a formar, organizar e pôr em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber que não são construções ideológicas.” (Foucault, 2014a, p.289)

Foucault explica que o poder é produtor de individualidade, isso significa que o indivíduo é considerado neste sistema uma produção do poder e do saber, sendo assim, não há relação de poder sem constituição de um campo de saber e a recíproca também é verdadeira, pois todo saber constitui novas relações de poder. Para Foucault:

O adestramento do corpo, o aprendizado do gosto, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça pela primeira vez na história esta figura singular, individualizada – o homem – como produção do poder. Mas também e ao mesmo tempo como objeto do saber. Das técnicas disciplinares, que são técnicas de individualização, nasce um tipo específico de saber: as ciências do homem. (Foucault, 2014a, p. 26)

O sociólogo também aponta que “não é certamente todo poder que individualiza, mas um tipo específico que, seguindo uma denominação que aparece frequentemente em médicos, psiquiatras, militares, políticos etc.” (Foucault, 2014a, p. 25)

Neste sistema de produção do saber aplicado sobre o corpo é que se faz necessário estabelecer o esquadramento de estudos e aplicações de áreas distintas atuantes sobre o corpo de forma isolada, entretanto as áreas são interrelacionadas, e contam com a atuação em conjunto sobre o mesmo objeto, que é o corpo.

A partir desta divisão de atividades desenvolvidas isoladamente é que Michel Foucault passa a pesquisar a atuação do poder em diversas áreas do saber, como a prisão e o estudo do cárcere em *Vigiar e Punir*, o doente em *O Nascimento da Clínica*, os prazeres em *História da Sexualidade*; dentre outros estudos onde foi possível comprovar a atuação do poder em diversos âmbitos do saber na sociedade. Foucault aponta que “o esquadramento disciplinar faz nascer uma multiplicidade ordenada no seio da qual o indivíduo emerge como alvo de poder.” (Foucault, 2014a, p. 25)

Vamos ressaltar que cada área do saber apresenta o seu próprio dispositivo político, suas próprias técnicas disciplinares, suas próprias estruturas econômicas e formas de atuação. Como Foucault aponta:

O que fez a genealogia foi considerar o saber – compreendido como materialidade, prática, acontecimento – peça de um dispositivo político que, como tal, se articula com a estrutura econômica. Ou mais especificamente, a questão foi a de como se formaram domínios de saber a partir de práticas políticas disciplinares. (Foucault, 2014a, p. 27)

Na Antiguidade havia dois tipos de poder, o poder do rei e o poder da Igreja, estes eram considerados instituições reguladoras, que atuavam nas tomadas de decisões sobre os

indivíduos. Com o passar do tempo estas instituições reguladoras foram aumentando e sendo adaptadas conforme aconteciam as transformações sociais. Desta forma, não somente o Estado e a Igreja eram responsáveis pela regulação da sociedade, como também outras instituições como a família, a escola, a fábrica, o quartel, também passaram a assumir o papel de observar, adestrar e regular o comportamento dos indivíduos. Foucault explica que:

E isto implica que o poder do tipo pastoral, que durante séculos foi associado a uma instituição religiosa definida, ampliou-se subitamente por todo o corpo social; encontrou apoio numa multiplicidade de instituições. E invés de um poder pastoral e de um poder político, mais ou menos ligados um ao outro, mais ou menos rivais, havia uma “tática” individualizante que caracterizava uma série de poderes: da família, da medicina, da psiquiatria; da educação e dos empregadores. (Foucault, 2009, p. 9)

O que Foucault buscou em seus estudos foi provar que o poder não é centralizado e unilateral, tendo somente um ponto de partida, que seria o Estado. O que ele propõe é a existência própria de poderes de formas variadas e específicas em diversos níveis da estrutura social.

Partindo deste princípio é que Foucault passa a considerar a atuação do poder não somente nas instituições sociais como a família, a Igreja, a escola, a fábrica e o quartel, mas também em instituições controladoras que atuam com saberes específicos sobre o corpo do indivíduo, é o caso do hospício, do hospital, da prisão, dentre tantas outras instituições atuantes na modernidade.

Entretanto, Foucault afirma que para justificar a atuação destas instituições é necessário criar o indivíduo apropriado para ela, por isso os poderes destas instituições são individualizantes. O que Foucault quer dizer é que é a própria medicina que cria o doente, é a própria prisão que cria o delinquente, é a própria psiquiatria que cria o louco, e assim cada instituição cria seu próprio indivíduo.

É o hospício que produz o louco como doente mental, personagem individualizado a partir da instauração de relações disciplinares de poder. E antes mesmo da constituição das ciências do homem, no século XIX, a organização das paróquias, a institucionalização do exame de consciência e da direção espiritual e a reorganização do sacramento da confissão, desde o século XVI, aparecem como importantes dispositivos de individualização. (Foucault, 2014a, p.25)

Mas de que maneira estas instituições criam seus indivíduos? As instituições tratam de traçar o perfil ideal do indivíduo que corresponda com o tratamento adequado proposto pela instituição. O perfil traçado é criado pela instituição da mesma maneira em que o tratamento também é criado por ela. Desta forma, a própria instituição de poder fabrica o indivíduo que vai ser submetido à ação do poder também proposto pela instituição.

A este esquadramento de saberes específicos que formula seus próprios métodos de regularização, disciplinarização e adestramento é que Foucault chamou de microfísica do poder.

A microfísica do poder para Foucault é todo o conjunto de estratégias, manobras, táticas, técnicas e funcionamentos criadas dentro de cada instituição com o efeito de dominação do indivíduo. Estas estratégias de funcionamento do poder não atuam pura e simplesmente como uma obrigação, ou uma proibição, elas investem no indivíduo, passa por eles e por meio deles, apoiam-se neles e formam saber, entretanto, estas estratégias nada tem a ver com o exercício do poder pelo Estado. Elas não se localizam nas relações do Estado, em suas leis e regras, mas atuam como uma continuidade da atuação do Estado, se articulam bem, de acordo com uma série de complexas engrenagens.

Trata-se de alguma maneira de uma microfísica do poder posta em jogo pelos aparelhos e instituições, mas cujo campo de validade se coloca de algum modo entre esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com sua materialidade e suas forças. (Foucault, 2014b, p. 30)

O sociólogo explica também que os poderes se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social, nesse complexo os micropoderes existem integrados ou não ao Estado.

Foucault aponta que as microfísicas do poder são técnicas sempre minuciosas, muitas vezes íntimas, mas que têm a sua importância “porque definem um certo investimento político e detalhado do corpo, uma nova ‘microfísica do poder’” (Foucault, 2014b, p. 136), e que não param de ganhar espaços cada vez mais vastos com o objetivo de cobrir todo o corpo social.

Pequenas astúcias dotadas de um grande poder de difusão, arranjos sutis, de aparência inocente, mas profundamente suspeitos, dispositivos que obedecem a economias inconfessáveis, ou que procuram coerções sem grandeza, são eles entretanto, que levaram à mutação do regime punitivo, no limiar da época contemporânea. (Foucault, 2014b, p. 136)

Tática, ordenamento espacial dos homens, sistema de categorização, espaço disciplinar, quadro econômico, movimento regulamentado, tudo isto são características de ação que classificam as microfísicas do poder dentro de uma instituição.

Para deixar clara esta questão, vamos exemplificar os níveis de atuação do poder. Existe o macro-poder, aquele exercido pelo Estado, atua sobre o corpo social, sobre a massa, cria leis e regras a serem cumpridas sobre o princípio da penalização, caso estas sejam desconsideradas. E existe o micro poder, aquele exercido por instituições disciplinadoras, como por exemplo o hospital, atua sobre o corpo do indivíduo isoladamente através dos saberes específicos, cria o perfil daquele cuja a ação será exercida (o doente), age sobre a forma de criação de métodos e estratégias que guiam o comportamento dos indivíduos a respeito do corpo (tratamento, medicamento, terapia, alimentação, prática de atividade física), desta maneira cria um investimento no corpo para o aprimoramento do mesmo de forma a gerar rendimento, lucro e economia para o Estado (macro).

A atuação do poder de forma macro e micro acontece de forma simultânea e independente, porém, de maneira articulada e contínua.

A articulação atual entre família, medicina, psiquiatria, psicanálise, escola e justiça, a respeito das crianças, não homogeneiza essas instâncias diferentes, mas estabelece entre elas conexões, repercussões, complementaridades, delimitações, que supõem que cada uma mantenha, até certo ponto, suas modalidades próprias. (Foucault, 2014a, p. 336)

Para Foucault, o poder seria uma síntese ou até mesmo um desdobramento das redes de relações em que se cruzam os micropoderes.

Nas sociedades contemporâneas, ocorreu o que Foucault chama de “estatização contínua das relações de poder”, o que significa que essas relações foram racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado. Tal poder, que se origina dessas micropráticas, incide em um determinado ponto da rede social, sendo mais específico ainda, é sobre o corpo que toda relação de poder se faz presente, constituindo-o, definindo-o, moldando-o, uma vez que também ele, o corpo, está mergulhado num campo político.

O domínio e a consciência do próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isso conduz ao desejo do próprio corpo por meio de

um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio. (Foucault, 2014a, p. 235)

Na análise das relações de poder, Foucault estabelece que apesar da legitimidade em buscar entendê-las, no âmbito das instituições “é necessário, antes, analisar instituições a partir das relações de poder, e não o inverso” (Foucault, 2009, p. 290 e 291). Nas diferentes sociedades analisadas por Michel Foucault (de soberania, disciplinar, de controle), o poder ou os poderes não são postos em prática de forma idêntica, por isso veremos nesta pesquisa a possibilidade de encontrar dentro do sistema de moda uma relação de poder com suas micropáticas atuantes no corpo social.

1.3 – A Política

O investimento do poder sobre o corpo faz com que seja necessária a atuação de uma ordem simbólica que cuide da administração deste corpo e das suas relações em rede, logo se faz presente a ideia de uma política, ou melhor, de uma governamentalidade. Foucault aponta o início da governamentalidade a partir do século XVI e sendo visto sob vários aspectos: o governo de si, o governo das almas e das condutas, o governo das crianças, e por fim, o governo dos Estados. Em governo do Estado devemos entender, segundo Foucault, como o governo em sua forma política.

Primeiramente vamos entender o conceito de Estado, já que segundo Carl Schmitt em *O Conceito do Político*, “o conceito de Estado pressupõe o conceito do político” (Schmitt, 2008, p. 19). O autor explica que o Estado pode ser entendido como uma máquina, um organismo, uma pessoa, uma instituição, uma sociedade, uma comunidade, uma empresa, uma colmeia ou até uma série fundamental de processos, entretanto, “Estado é uma condição de características especiais de um povo, mais precisamente a condição competente, dado o caso decisivo e, por isso, perante os muitos status individuais e coletivos imagináveis, pura e simplesmente o status” (Schmitt, 2008, p. 19).

Carl Schmitt aponta que raramente se encontrará uma definição clara de político, entretanto, o político sempre estará associado ao estatal e torna-se um círculo vicioso o fato de o Estado sempre aparecer como algo político, e o político aparecer como algo estatal.

Segundo Schmitt, o conceito do político tem suas próprias categorias e isto faz com que seja possível identificar a veracidade do conceito. O moral, o estético e o econômico são categorias ativas perante os domínios autônomos do pensamento e da ação humana, porém um dos fatores que identifica o político é a existência do antagonismo, algo que esteja na diferenciação extrema ao político, aquilo que é justamente o contrário do político. Schmitt explica que:

Suponhamos que no âmbito do moral as extremas diferenciações sejam bom e mau; no estético, belo e feio; no econômico, útil e prejudicial ou, por exemplo, rentável e não rentável. A questão é, então, se também existe – e em que consiste -, uma diferenciação especial como critério simples de político, a qual, embora não idêntica e análoga às outras diferenciações, seja independente destas, autônoma e, como tal, explícita sem mais dificuldades. (Schmitt, 2008, p. 27)

A diferença especificamente política para Schmitt é a diferenciação entre amigo e inimigo.

A diferenciação entre amigo e inimigo tem o propósito de caracterizar o extremo grau de intensidade de uma união ou separação, de uma associação ou desassociação, podendo existir na teoria e na prática, sem que simultaneamente, tenham que ser empregadas todas aquelas diferenciações morais, estéticas, econômicas ou outras. (...) Ele é precisamente o outro, o desconhecido, e para sua essência, basta que ele seja, em um sentido especialmente intenso, existencialmente algo diferente e desconhecido, de modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele. (Schmitt, 2008, p.28)

Schmitt explica que quando uma instituição tem o poder de influenciar sobre um determinado processo decisivo, quando ela está em condições de evitar guerras através de uma proibição endereçada aos seus membros, esta já é considerada uma inimiga política. Sendo assim; “toda contraposição religiosa, moral, econômica, étnica ou de outra categoria transforma-se em uma contraposição política quando é forte o suficiente para agrupar os seres humanos efetivamente em amigos e inimigos” (Schmitt, 2008, p. 39).

Schmitt aponta que o político pode extrair sua força dos mais diversos âmbitos da vida humana, o que importa é o grau de intensidade de uma associação ou dissociação de pessoas capaz de provocar diversas ligações e separações por motivos de índole religiosa, nacional, econômica, cultural, moral e outros tipos.

O conceito de político apontado por Schmitt é sempre o agrupamento humano normativo, portanto, a unidade política sempre existe em absoluto como sendo a unidade normativa e soberana. Se as forças contrárias à política forem tão fortes a ponto de definirem por si mesmas as decisões sobre casos críticos, então elas terão se tornado na nova substância da unidade política. Compreende-se assim o tamanho da importância política que é atribuído às associações econômicas dentro de um Estado, acompanhado dessa forma do crescimento dos sindicatos como capazes de modificar regras e leis do Estado pelo poder neles investido.

Schmitt nos leva a refletir sobre o pluralismo político no Estado, não mais exercendo o poder soberano sobre o homem, mas disposto de forma interdisciplinar em diversas áreas da vida do homem e suas relações sociais diversas.

Cada ser humano vive em meio a um grande número de uniões e relações sociais diversas: é membro de uma comunidade religiosa, de uma nação, de um sindicato, de uma família, de um clube desportivo e de muitas outras ‘associações’, que, de caso a caso, o determinam com diferente intensidade o comprometem a uma ‘pluralidade de compromissos de fidelidade e lealdade’, sem que se possa dizer de uma dessas associações que seja absolutamente normativa e soberana. (Schmitt, 2008, p. 43)

Para Carl Schmitt, a união política é simplesmente a unidade normativa e quando se identifica sua existência percebe-se que constitui a unidade suprema, tendo poder de tomada de decisão. Por conta disso, o autor aponta que “o Estado é uma unidade, mais precisamente: a unidade normativa, isso se baseia em seu caráter político” (Schmitt, 2008, p. 46).

Uma teoria pluralista descrita por Schmitt, coloca associações políticas na qualidade essencialmente igual à política do Estado. É como se o Estado se transformasse em uma associação que concorre com outras associações, “torna-se uma sociedade junto com – e entre - algumas outras sociedades existentes dentro e fora do Estado” (Schmitt, 2008, p. 47).

Segundo Schmitt, essa teoria pluralista do Estado é sobretudo pluralista em si mesma, não possuindo nenhum centro uniforme, extrai seus temas intelectuais de círculos ideológicos bem diversos como religião, cultura, economia, além disso, ignora a possibilidade de uma unidade política federativamente estruturada, tendo a união das associações. Diante disto, Schmitt defende que não há sociedade ou associação política, e sim uma comunidade política que está o tempo inteiro concorrendo com associações religiosa, cultural, econômica e de outras espécies.

Schmitt aponta que: “enquanto houver Estado, sempre existirão no mundo vários Estados, não sendo possível haver um ‘Estado’ mundial que abranja toda a terra e toda a humanidade. O mundo político é um pluriverso e não um universo” (Schmitt, 2008, p. 57 e 58).

Carl Schmitt faz referência ao Direito no âmbito político explicando que:

É natural para um político que o ‘domínio’ ou soberania dessa espécie de Direito configure o domínio e a soberania dos homens que podem apelar para o Direito superior e decidir sobre seu conteúdo e como e por quem deve ser usado. (Schmitt, 2008, p. 72)

Sendo assim, as consequências do pensamento político em relação ao Direito, segundo Schmitt, dizem respeito à soberania daqueles que estabelecem e manuseiam as normas jurídicas de forma a ter o domínio de uma “ordem superior” em que os homens desta ordem pretendem reinar sobre os homens de uma “ordem inferior”.

É desta maneira que percebemos a questão do poder e principalmente da ação do político sobre o corpo, objetivando o controle do comportamento do indivíduo. David Le Breton em *A Sociologia do Corpo* aponta que: “Toda a ordem política vai de encontro à ordem corporal” (Le Breton, 2007, p. 79).

Le Breton associa esta análise à uma crítica do sistema político identificado com o capitalismo na imposição da dominação moral e material sobre os usos sociais do corpo, favorecendo a alienação. Le Breton explica que:

O investimento político do corpo depende mais da forma de organização difusa que impõe sua marca sem que necessariamente seja elaborada e objeto de discurso. Ela constrói um dispositivo frequentemente artesanal, mas que orienta as formas físicas requisitadas, favorece o controle do espaço e do tempo, produz no ator as marcas da obrigação de fidelidade que demonstram sua boa vontade. (Le Breton, 2007, p. 80)

Le Breton fala do controle político do corpo em concordância com os pensamentos de Foucault no que se refere à uma tecnologia meticulosa do corpo através de uma política do detalhe, sendo administrados e manipulados de acordo com os processos de disciplinamento no qual o corpo está submetido.

Le Breton aponta que: “A disciplina, estendendo difusamente sua atuação através do campo social, vem se substituir à noção de um controle social que se apoia unicamente nos aparelhos repressivos” (Le Breton, 2007, p.80).

Em relação às manipulações exercidas dentro do campo político, Pierre Bourdieu aborda a representação política como sendo algo manipulável pelos agentes politicamente ativos em relação aos agentes politicamente passivos, determinando assim o que o autor chama de “divisão do trabalho político”, algo importante para as análises de lutas políticas.

O campo político, para Bourdieu, é o lugar em que se geram produtos políticos, problemas, programas, análises, comentários, conceitos e acontecimentos, entretanto, o foco dado a estes temas é limitado de duas maneiras: a primeira em relação ao discurso que será escolhido para abordar os temas; a segunda em relação ao acesso que os diferentes grupos sociais têm ao tema.

Quer isto dizer que o campo político exerce fato um efeito de censura ao limitar o universo do discurso político e, por este modo, o universo daquilo que é pensável politicamente, ao espaço finito dos discursos suscetíveis de serem produzidos ou reproduzidos nos limites da problemática política como espaço das tomadas de posição efetivamente realizadas no campo, quer dizer, sociologicamente possíveis dadas as leis que regem a entrada no campo. (Bourdieu, 2011, p. 165)

Bourdieu também explica que:

A fronteira entre o que é politicamente dizível ou indizível, pensável ou impensável para uma classe de profanos determina-se na relação entre os interesses que exprimem esta classe e a capacidade de expressão desses interesses que a sua posição nas relações de produção cultural e, por este modo, política, lhe assegura. (Bourdieu, 2011, p. 165)

Pierre Bourdieu assume que os agentes políticos oferecem uma percepção do mundo social não somente através da representação que eles têm do mundo social, mas também da contribuição que eles mesmos dão para a construção da visão desse mundo por meio das representações. Os objetos simbólicos, entretanto, segundo Bourdieu, por assumirem uma parte de indeterminação e de vago, podem ser percebidos e enunciados de maneiras diferentes. Bourdieu mostra que:

O conhecimento do mundo social e, mais precisamente, as categorias que o tornam possível, são o que está, por excelência, em jogo na luta política, luta ao mesmo tempo teórica e prática

pelo poder de conservar ou de transformar o mundo social conservando ou transformando as categorias de percepção desse mundo. (Bourdieu, 2011, p. 142)

Bourdieu aponta a importância de um corpo de profissionais dentro do jogo político que assegurem o monopólio da disposição e enquadramento dos temas selecionados de forma a garantir a “fidelidade indiscutida às marcas conhecidas e à delegação incondicional nos seus representantes” (Bourdieu, 2011, p. 166).

Isto faz com que, mais do que os membros das classes dominantes, os quais se podem contentar com associações, grupos de pressão ou partidos-associações, tenham necessidade de partidos entendidos como organizações permanentes orientadas para a conquista do poder e que propõem aos seus militantes e aos seus eleitores não só uma doutrina mas também um programa de pensamento e de ação, exigindo por isso uma adesão global e antecipada. (Bourdieu, 2011, p. 166 e 167)

Segundo Bourdieu, os grupos dominantes têm a possibilidade de imporem os seus interesses políticos como sendo os interesses dos dominados, pois os primeiros têm o monopólio dos instrumentos de produção dos interesses políticos, ou melhor dizendo, eles têm os instrumentos de produção politicamente expressos e reconhecidos dos segundos.

O autor aponta que o campo político, no seu conjunto, define-se como um sistema de desvios de diferentes níveis em que só apresenta sentido por meio do jogo das oposições e das distinções. Sobre a importância do saber em torno dos profissionais políticos, Pierre Bourdieu afirma que:

O capital político é uma forma de capital simbólico, crédito firmado na crença e no reconhecimento ou, mais precisamente, nas inúmeras operações de crédito pelas quais os agentes conferem a uma pessoa – ou a um objeto – os próprios poderes que eles o reconhecem. (Bourdieu, 2011, p. 187 e 188)

Por conta disto é que Bourdieu explica que o homem político retira sua força política da confiança que um grupo coloca nele de representá-lo e das suas relações com outros grupos, entretanto, isto faz com que o homem político esteja constantemente vulnerável às suspeitas, calúnias, escândalos, ou qualquer coisa que ponha em cheque à crença que se deposita nele.

Desta maneira, segundo Bourdieu, o homem político atua com o seu poder de influência, a sua força de mobilização, algo que ele detém seja por se considerar mobilizador, seja por ter sido delegado deste papel através de um capital político acumulado pelas suas lutas passadas, experiências na área, possuir qualificações específicas e conservação de boa reputação. Para Bourdieu, o capital pessoal de notoriedade e de popularidade firmado no fato de ser conhecido e reconhecido, faz com que o homem político seja frequentemente produto de reconversão de um capital de notoriedade acumulado à um capital cultural atribuído de autoridade política, sendo assim, não importa quem ele é e sim o que ou quem ele representa.

Bourdieu ainda aponta que: “A delegação do capital político pressupõe a objetivação desta espécie de capital em instituições permanentes, a sua materialização em ‘máquinas’ políticas em postos e instrumentos de mobilização e a sua reprodução contínua por mecanismos e estratégias” (Bourdieu, 2011, p. 194).

O autor explica que: “Quanto mais o capital político se institucionaliza em forma de postos a tomar, maiores são as vantagens em entrar no aparelho” (Bourdieu, 2011, p. 195).

O mundo social, em Bourdieu, tem acesso ao “estatuto de sistema simbólico” através das distribuições das suas propriedades que se organiza segundo a lógica da diferença constituído assim em “distinção significativa”. “O espaço social e as diferenças que nele se desenham ‘espontaneamente’ tendem a funcionar simbolicamente como espaço dos estilos de vida ou como conjunto de *Stände*, isto é, de grupos caracterizados por estilos de vida diferentes” (Bourdieu, 2011, p.144).

Michel Foucault aponta que o papel central do poder seria manter relações de produção a fim de ter o controle de dominação pela apropriação das forças produtivas, atuaria nos corpos para uma melhor produtividade econômica, por isso, a atuação do poder está relacionado com a subjetividade, entretanto, de maneira nenhuma, a gerência desses corpos teria como finalidade a força do poder, e sim a economia, esta sim ocupa a posição prioritária para justificar o papel do poder.

As relações de poder específicas e materializadas pelas redes de micropoderes locais dificilmente seriam localizadas como únicas atuantes no corpo social, por isso não se pode dizer que existe um poder global e unitário partindo do Estado ou da lei, o que existe, segundo Foucault, são práticas sociais difusas que partem das infinitas relações entre micropoderes na medida em que estas relações são capilares e infinitesimais.

Tendo em vista o Estado como atuante moderno detentor de um poder político focado nos indivíduos, Foucault usa o termo governança para se referir à essa relação política, apontando os primeiros passos desta ação identificado na forma do poder pastoril de governança na antiguidade.

Foucault explica que esta forma de governança estava ligada ao cristianismo em uma relação entre o pastor e seu rebanho, e tinha como objetivo guiar e salvar as almas, neste caso, a sua principal preocupação não era o disciplinamento do corpo, mas a influência sobre as atitudes para a direção do espírito.

Logo em seguida, notou-se a necessidade de uma governança aplicada a vários campos da vida do homem, passou-se então a regulamentar, direcionar e governar em áreas como a família e as crianças, as fábricas, as escolas, o exército e a economia, tendo o Estado como regulamentador de técnicas de disciplinamento autoaplicáveis visando tanto os interesses da coletividade, como de cada indivíduo. Foucault aponta que: “Governar, nesse sentido, é estruturar o campo de ação eventual dos outros” (Foucault, 2001, p. 1056).

Quando o Estado é bem-governado, os pais de família sabem como governar suas famílias, seus bens, seu patrimônio e por sua vez os indivíduos se comportam como devem. (...) Governar um Estado significará, portanto, estabelecer a economia do nível geral do Estado, isto é, ter em relação aos habitantes, às riquezas, aos comportamentos individuais e coletivos, uma forma de vigilância, de controle tão atenta quanto a do pai de família. (Foucault, 2014a, p. 413)

Para Foucault, governo pode ser entendido:

Não no sentido estreito e atual de instância suprema das decisões executivas e administrativas nos sistemas estatais, mas no sentido largo, e aliás antigo, de mecanismos e procedimentos destinados a conduzir os homens, a dirigir a conduta dos homens, a conduzir a conduta dos homens. (Foucault, 2012, p. 13 e 14)

O poder político em Foucault é uma ação imposta por um ator a um outro ator, significa dizer que governo é a maneira de dirigir a conduta de indivíduos ou de grupos especialmente através da disciplina, um dispositivo que comanda a conduta dos indivíduos pela obediência, entretanto,

é um dispositivo que está localizado no Estado por ações do governo e da política para orientar ou conduzir a coletividade, a unidade política ou a si próprio e aos outros.

O conceito de governo para Michel Foucault é mais operatório que o conceito de poder, trata-se da dinâmica da constituição da verdade e da disposição social e política dos indivíduos. A construção da verdade é a construção do mito, da imagem, da representação, capaz de orientar as ações dos indivíduos efetivamente na esfera pública da coletividade definindo os seus propósitos.

A população aparece, portanto, mais como fim e instrumento do governo que como força do soberano; a população aparece como sujeito de necessidades, de aspirações, mas também como objeto nas mãos do governo; como consciente, ante o governo, daquilo que ela quer e inconsciente em relação àquilo que se quer que ela faça. (Foucault, 2014a, p. 425 e 126)

Desta maneira, Foucault aponta o governo como sendo o modo concreto de uma governamentalidade específica, ou seja, algumas formas de governo de si e dos outros se estabelecem de maneira a fazer sentido nas relações estabelecendo significações e distinções, desenvolvendo uma racionalidade específica. Foucault diz que:

Quanto ao estudo da “governamentalidade”, ele respondia a um duplo objetivo: fazer a crítica necessária das concepções correntes de “poder” (mais ou menos confusamente pensado como um sistema unitário, organizado em torno de um centro que é dele ao mesmo tempo a fonte, e que é levado por sua dinâmica interna a se expandir sempre); analisá-la, ao contrário, como um domínio de relações estratégicas entre indivíduos ou grupos – relações que têm por questão a conduta do outro ou dos outros, e que têm recurso, segundo o caso, segundo os quadros institucionais em que elas se desenrolam, segundo os grupos sociais, segundo as épocas, a procedimentos e técnicas diversas. (Foucault, 2014c, p. 300)

A governamentalidade em Foucault é o domínio das relações estratégicas, enquanto que o governo é o modo concreto dessas estratégias nas relações de poder, onde a unidade de poder se dissolve em diversas formas de relação. É importante deixar claro que governamentalidade foi um termo cunhado por Michel Foucault dedicado às subjetividades distintas através de técnicas e modos de regulação e conduta em sentido amplo pelas principais áreas do Estado.

Podemos entender que governamentalidade são as estratégias de governo através do uso do poder que tornam possível o domínio e direcionamento das condutas do homem. Apesar de governamentalidade não ter relação com o Estado, ele também pode ser exercido por ele.

A governamentalidade estabelece a constituição do sujeito para a formação do Estado através de uma visão do poder com tecnologias de dominação e do governo de si de maneira que os próprios indivíduos possam se conduzir.

1.4- As Técnicas de Disciplinarização

O processo de subjetivação do sujeito através das relações de poder nos faz refletir sobre como podem ser produzidos efeitos de poder sobre a massa social, ou então, sobre como esses exercícios de poder podem ser aceites e submetidos à obediência das regras e leis pré-estabelecidas. Michel Foucault nos explica essa relação de submissão através do processo de disciplinarização do sujeito que é efetuada a partir de técnicas e tecnologias específicas de controle.

De modo geral, a disciplina tem como objetivo principal gerir a vida dos homens e controlá-los em suas ações para que seja possível utilizá-los ao máximo, aproveitando suas potencialidades. Em outras palavras, as técnicas e tecnologias para a obediência fazem parte do disciplinamento e governo do corpo.

Em *Vigiar e Punir* (2014, primeira edição, 1975), Foucault passa pela história do suplício na Idade Média, apontando as técnicas utilizadas para disciplinarização do sujeito através do exemplo do desobediente punido. O ser criminoso era levado à praça pública para cumprir a sua punição pelo crime, entretanto essa punição sempre era levada à morte como feito final. Fazia-se o criminoso suplicar em frente a todos, o que para ele significava a esperança de ter sua pena relevada, para os detentores do poder significava a confissão do crime pelo sentenciado, enquanto para o público, que assistia ao espetáculo da punição, o suplício significava o arrependimento da alma para Deus.

O suplício se inseriu tão fortemente na prática judicial, porque é revelador da verdade e agente do poder. Ele promove a articulação do escrito com o oral, do secreto com o público, do processo de inquérito com a operação de confissão; permite que o crime seja reproduzido e voltado contra o corpo visível do criminoso. (Foucault, 2014b, p. 56)

O criminoso, que tinha seu corpo violentado por diversas atrocidades antes de ser morto, deveria enfrentar a humilhação e o sofrimento em público, para que servisse de exemplo a todos aqueles que pensassem em atentar contra o rei ou causassem desordem social. Entretanto, a punição também atestava o poder de um soberano sobre todos os outros indivíduos. Foucault explica que: “o suplício judiciário deve ser compreendido também como um ritual político. Faz parte, mesmo num modo menor, das cerimônias pelas quais se manifesta o poder” (Foucault, 2014b, p. 49), apesar disso, Foucault ressalta que o suplício não restabelecia a justiça, ele apenas reativava o poder.

Com o passar do tempo, a população, público do espetáculo do suplício, começou a perceber que o carrasco, aquele que cumpria o ritual da punição, era tão criminoso ou mais que aquele que estava sendo punido. “O executor não é simplesmente aquele que aplica a lei, mas o que exhibe a força; é o agente de uma violência aplicada à violência do crime, para dominá-la” (Foucault, 2014b, p. 53). A partir deste momento, o suplício passou a ser interpretado pela população não como o arrependimento da alma, o atestado de culpa ou o poder do soberano, mas passou-se a ouvir o suplício como conhecimento e exposição da verdade do condenado sobre os soberanos:

Se a multidão se comprime em torno do cadafalso (...) é também para ouvir aquele que não tem mais nada a perder maldizer os juízes, as leis, o poder, a religião. O suplício permite ao condenado essas saturnais de um instante, em que nada mais é proibido nem punível. Ao abrigo da morte que vai chegar, o criminoso pode dizer tudo, e os assistentes aclamá-lo. (Foucault, 2014b, p. 61)

E é aí que esses inconvenientes se tornavam um perigo político, porque a população passou a ficar ao lado dos criminosos e se identificar muito mais com eles, em relação a pequenos crimes, protegendo e apoiando os criminosos ao mesmo tempo que se mostravam contra os poderosos e carrascos, e conseqüentemente desobedientes das leis em muitos dos casos. Se a população acreditava que a punição era sem fundamento, ou que os condenados eram na verdade inocentes, esses se tornavam verdadeiros heróis ou até mesmo santos, tendo suas memórias veneradas e seus túmulos respeitados.

Há nessas execuções, que só deveriam mostrar o poder aterrorizante do príncipe, todo um aspecto de carnaval em que papeis são invertidos, os poderes ridicularizados e os criminosos transformados em heróis. A infâmia se transforma no contrário; a coragem deles, seus gritos e lamentos só podem preocupar a lei. (Foucault, 2014b, p. 61)

Em decorrência dessa subversão de valores e papéis sociais, viu-se a necessidade de que alguém pudesse interceder pelo sentenciado, buscando compreender a natureza dos julgamentos e questionando provas infundadas, como cita Foucault:

No século XVIII se recordavam os grandes casos judiciais em que a opinião das pessoas esclarecidas intervém junto com a dos filósofos e certos magistrados. (...) Tiveram, entretanto, real importância. Porque esses movimentos, partindo de baixo, se propagaram, chamaram a atenção de gente mais bem-colocada, que ao chamar a atenção para eles, lhe deram uma nova dimensão. (Foucault, 2014b, p. 63)

Os criminosos no século XVIII eram punidos com tortura, exposição e humilhação. A tortura judiciária funcionava de acordo com uma economia que tornava o ritual ao mesmo tempo produtor da verdade e sujeito à punição. Foucault esclarece que o corpo interrogado no suplício constitui o ponto de aplicação do castigo e o lugar de extorsão da verdade. É possível refletir que esta é então a primeira coisa que se deve atentar ao estudar as técnicas e tecnologias de controle pela disciplina: a atuação do poder se exerce em relação ao corpo do indivíduo. A disciplina expõe as regras que o corpo deve cumprir, desta forma, os procedimentos técnicos do poder sobre o corpo são o controle detalhado e minucioso de gestos, atitudes, comportamentos, hábitos e discursos.

A descoberta do corpo como objeto e alvo de poder deixou sinais de rigidez e constante atuação sobre o corpo, mas também de manipulação e aperfeiçoamento do indivíduo com o objetivo de gerar uma economia na gestão do tempo, do espaço e dos movimentos. É chamado de “corpo dócil” todo aquele que pode ser utilizado, transformado e aperfeiçoado, logo, “o corpo que se manipula, modela-se, treina-se, que obedece, responde, torna-se hábil ou cujas forças se multiplicam” (Foucault, 2014b, p. 134). Foucault afirma que: “em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações” (Foucault, 2014b, p. 134).

Descobriu-se então que as técnicas mais eficazes de controle do corpo não eram as punições dele através de tortura pública, como forma de exemplificação, e sim a atuação paciente e controlada de exercícios repetitivos diários que levavam ao condicionamento do corpo sobre os atos que deveriam ser cumpridos.

O objeto, em seguida, do controle: não, ou não mais, os elementos significativos do comportamento ou a linguagem do corpo, mas a economia, a eficácia dos movimentos, sua organização interna; a coação se faz mais sobre as forças que sobre os sinais; a única cerimônia que realmente importa é a do exercício. (Foucault, 2014b, p. 135)

Foucault aponta que a técnica de controle como forma de exercício implica uma coerção constante que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado, entretanto, “esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as ‘disciplinas’” (Foucault, 2014b, p. 135).

As disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação, e eram aplicadas especialmente em lugares como nos conventos, nos exércitos e nas oficinas. É preciso esclarecer entretanto, que as disciplinas não eram aplicadas sobre todo o corpo social de forma unitária e generalizada, como é possível pensar, ao contrário deste pensamento, a disciplina era uma técnica de detalhamento de atuação sobre os indivíduos em suas várias fases da vida e em todo o conjunto de atividades do ser de forma individual.

Uma observação minuciosa do detalhe, e ao mesmo tempo um enfoque político dessas pequenas coisas, para controle e utilização dos homens, sobem através da Era Clássica, levando consigo todo um conjunto de técnicas, todo um corpo de processos e de saber, de descrições, de receitas e dados. E desses esmiuçamentos, sem dúvida, nasce o homem do humanismo moderno. (Foucault, 2014b, p. 138)

A disciplina era descrita por Foucault como “uma anatomia política do detalhe” (Foucault, 2014b, p. 137) que atuava sobre os pequenos corpos, os pequenos movimentos e as pequenas ações, atravessando a pedagogia, a medicina, a tática militar e a economia. O filósofo ressalta que:

A minúcia dos regulamentos, o olhar esmiuçante das inspeções, o controle das mínimas parcelas da vida e do corpo darão em breve, no quadro da escola, do quartel, do hospital ou da oficina, um conteúdo laicizado, uma racionalidade econômica ou técnica a esse cálculo místico do ínfimo e do infinito. (Foucault, 2014b, p. 138)

Portanto, esta atuação do poder foi fundamental para que se obtivesse um apaziguamento dos problemas sociais ao mesmo tempo que funcionava de forma quase que imperceptível à atuação do poder sobre os indivíduos. Foucault ainda classifica a disciplina como uma “mecânica do poder”:

Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter o domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. (Foucault, 2014a, p. 135)

Vamos a partir de agora esclarecer quatro das principais técnicas disciplinares descritas por Foucault;

A disciplina procede primeiramente à distribuição apropriada dos indivíduos no espaço, compreendendo quatro métodos específicos:

- 1- A especificação de um local fechado que sirva exclusivamente para a utilização de uma determinada atividade. Como exemplos podemos citar os colégios, conventos, quartéis, oficinas, indústrias, manufaturas e fábricas.
- 2- O quadriculamento de cada espaço para cada indivíduo. Diz respeito às divisões do espaço em parcelas de forma que cada indivíduo ocupe um lugar. Este método tem por objetivo isolar o indivíduo para que cumpra com maior eficácia sua função, evitar as distribuições por grupos que poderia acarretar implantações coletivas, e facilitar uma inspeção detalhada sobre os exercícios individuais.
- 3- As localizações funcionais visavam um funcionamento útil do espaço para que atividades especificadas previamente fossem cumpridas naquele local.
- 4- As posições nas filas eram um método de classificações ordenadas pelas localizações, e essas ordenações eram intercambiáveis, de maneira que o primeiro lugar poderia vir a ser o terceiro e vice e versa. Esta classificação gerava um aprimoramento ativo da utilidade do corpo, já que se tratava de um método de exaltação-humilhação ou de integração-exclusão. A técnica de classificação marca uma “hierarquia do saber ou das capacidades” (Foucault, 2014a, p. 144) ao mesmo tempo que levavam ao “movimento perpétuo onde os indivíduos substituem uns aos outros” (Foucault, 2014a, p. 144).

A segunda técnica disciplinar diz respeito ao controle da atividade pelo tempo:

- 1- O horário. Procura-se medir a qualidade do tempo empregado. Trata-se de constituir um tempo integralmente útil, sem desperdícios. Há o controle ininterrupto pelos fiscais, a anulação de tudo o que possa distrair, a regulamentação dos ciclos de repetição, o corpo deve ficar inteiramente aplicado a seu exercício. Este tipo de controle foi muito cedo aplicado nos colégios, nas oficinas e nos hospitais. “A extensão progressiva dos assalariados acarreta por seu lado um quadriculamento cerrado do tempo” (Foucault, 2014a, p. 147).
- 2- A elaboração temporal do ato. Significa a precisão na decomposição dos gestos e dos movimentos, como um ritmo minuciosamente calculado para a execução de um movimento em tempo uniforme, coletivo e obrigatório. É o que Foucault chama de um “esquema anátomo-cronológico do comportamento”. Como exemplo pode-se observar a marcha de uma tropa, em que todos os integrantes executam ao mesmo tempo o passo determinado, controlando, além dos pés, exatamente todas as outras partes do corpo da mesma maneira. “O tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder” (Foucault, 2014a, p. 149).
- 3- Onde o corpo e o gesto são postos em correlação. O controle disciplinar impõe a melhor relação entre um gesto e a atitude global do corpo, que é sua condição de eficácia e rapidez. “No bom emprego do corpo, que permite um bom emprego do tempo, nada deve ficar ocioso ou inútil: tudo deve ser chamado a formar o suporte do ato requerido. Um corpo bem-disciplinado, forma o contexto de realização do mínimo gesto” (Foucault, 2014a, p. 149).
- 4- A articulação corpo-objeto. A disciplina define cada uma das relações que o corpo deve manter com o objeto que manipula. A decomposição do gesto se dá em duas séries: 1) a dos elementos do corpo que serão postos em jogo; 2) a dos elementos do objeto manipulado. À correlação dos gestos do corpo com o objeto manipulado em um certo número de gestos simples, dá-se o nome de “manobra”. Fixa-se então a ordem canônica em que cada uma dessas correlações ocupa um lugar determinado. Apontar uma arma para um tiro, exige uma correlação de gestos exercidos pelo corpo em referência à manipulação do objeto (a arma) de maneira sequencial e eficaz, por exemplo. Foucault fala que: “Sobre toda a superfície de contato entre o corpo e o objeto que o manipula, o poder vem se introduzir, amarra-os um ao outro. Constitui um complexo corpo-arma, corpo-instrumento, corpo-máquina” (Foucault, 2014a, p. 151).
- 5- Utilização exaustiva. Princípio da não ociosidade. É proibido desperdiçar tempo, isso seria uma desonestidade econômica. Parte-se do princípio de que o fracionamento do

tempo ajuda a intensificar e a multiplicar a realização de tarefas de maneira cada vez mais eficaz e mais rápida. “Já a disciplina organiza uma economia positiva; coloca o princípio de uma utilização teoricamente sempre crescente do tempo: mais exaustão que emprego; importa extrair do tempo sempre mais instantes disponíveis e de cada instante sempre mais forças úteis” (Foucault, 2014a, p. 151).

A terceira técnica diz respeito à organização das gêneses. Esta é uma técnica para apropriação do tempo das existências singulares de forma útil, para reger as relações do tempo, dos corpos e das forças de maneira a transformar em lucro ou em utilidade do tempo que passa. Seria a capitalização do tempo, e acontece passando por quatro processos:

- 1- Dividir a duração em segmentos, sucessivos ou paralelos, dos quais cada um deve chegar a um final específico. Seria decompor o tempo em sequências, separadas ou ajustadas. Exemplo: Isolar o tempo de formação e o período de prática.
- 2- Organizar essas sequências segundo um esquema analítico. Sucessão de elementos tão simples quanto possível, combinando-se segundo uma complexidade crescente. Exemplo: O manual de instruções, que segue o princípio do “elementar” e não do “exemplar”.
- 3- Finalizar esses segmentos temporais. Exemplo: Como um teste ou uma prova, que tem a tripla função de verificar se o indivíduo seguiu uma linha sucessiva de segmentos específicos, garantir que o aprendizado esteja em conformidade com o de outros indivíduos, e diferenciar as capacidades de cada indivíduo.
- 4- Estabelecer séries de séries. Seriam as ramificações com exercícios específicos ocupados e produzidos pelos indivíduos de acordo com o seu nível, sua antiguidade, seu posto, sua capacidade. Ao término de cada série, outras começam.

Percebemos com estas técnicas disciplinares que o tempo se coloca aos poucos nas práticas pedagógicas, não somente nas divisões especializadas, graduais e hierárquicas de aprendizado, mas também de maneira à distinguir a passagem do tempo pela etapa da vida do indivíduo; tempo de aprendizado e tempo de prática, tempo de jovem e tempo de adulto, tempo de aprender e tempo de ensinar, e desta maneira, Foucault ressalta que: “O tempo ‘iniciativo’ da formação tradicional foi substituído pelo tempo disciplinar com suas séries múltiplas e progressivas” (Foucault, 2014a, p. 156).

Podemos compreender como o poder se articula diretamente sobre o tempo, realizando o controle dele e garantindo a sua utilização, além disso, convertendo em lucro. Desta maneira, podemos dizer que o esmiuçamento do tempo subdividido é um fator essencial para o controle

dos indivíduos, pois assim, se torna mais fácil o exercício de fiscalização, correção e aperfeiçoamento do indivíduo em todos os momentos de sua vida. Foucault afirma que:

A colocação em “série” das atividades sucessivas permite todo um investimento da duração pelo poder: possibilidade de um controle detalhado e de uma intervenção pontual a cada momento do tempo; possibilidade de caracterizar, portanto de utilizar os indivíduos de acordo com o nível que têm nas séries que percorrem. (Foucault, 2014a, p. 157)

Entretanto, não podemos esquecer que estes procedimentos disciplinares são de cunho evolutivo, e se enquadram de maneiras diferentes de acordo com o momento que o indivíduo está vivendo, sendo assim, ainda que as técnicas e os objetivos sejam os mesmos, os procedimentos aplicados nos conventos são diferentes dos aplicados nas escolas ou nos exércitos, que por sua vez, são diferentes dos aplicados nas fábricas. Por serem de cunho evolutivo é que essas técnicas são chamadas de organização das gêneses, porque atuam no princípio de cada fase nivelar e permanecem se desenvolvendo durante todo o processo, até que se finde um e comece outro.

Foucault aponta que:

O ponto em apreço é o “exercício”, a técnica pela qual se impõe aos corpos tarefas ao mesmo tempo repetitivas e diferentes, mas sempre graduadas. Dirigindo o comportamento para um estado terminal, o exercício permite uma perpétua caracterização do indivíduo seja em relação a esse termo, seja em relação a um tipo de percurso. Assim, realiza, na forma da continuidade e da coerção, um crescimento, uma observação, uma qualificação. (Foucault, 2014a, p. 158)

Sendo assim, Foucault conclui o pensamento afirmando que “o exercício, transformado em elemento de uma tecnologia política do corpo e da duração, não culmina num mundo além; mas tende para uma sujeição que nunca terminou de se completar” (Foucault, 2014a p. 159).

A quarta técnica disciplinar seria a composição das forças, que surge com a necessidade de obter o controle das massas, e não somente do indivíduo singular, de forma a criar um aparelho disciplinar mais exigente, e que use a combinação de forças das peças elementares que compõem a máquina como efeito elevado de poder. Há três procedimentos principais, são eles:

- 1- O corpo singular se torna um elemento que se pode articular com outros corpos singulares. O lugar que este corpo ocupa, o intervalo que ele cobre é a variável mais

importante no contexto “máquina”, pois funciona como uma engrenagem que se articula com todo o conjunto da máquina.

- 2- As várias séries cronológicas de todos os indivíduos que compõem esta “máquina”, devem ser combinadas de maneira que se possa extrair a máxima quantidade de forças de cada um e combiná-las em um resultado ótimo. Ninguém deve ficar ocioso.
- 3- A combinação das forças exige um preciso sistema de comando. Entretanto, a ordem não precisa ser explicada, muito menos formulada, e sim, clara e breve para que seja compreendida ao ponto de provocar o comportamento desejado. Os corpos são colocados em uma técnica do treinamento aos quais aprendem uma resposta obrigatória a cada um dos sinais dados.

A composição das forças para um efeito elevado de eficácia de controle pelo poder é chamada de tática, e segundo Foucault a tática é considerada “a forma mais elevada da prática disciplinar” (Foucault, 2014a, p. 165).

Para finalizar a questão da disciplina que atua sobre os corpos, Foucault nos resume apontando quatro tipos de individualidades que a disciplina produz, ou mesmo uma individualidade composta por quatro características fundamentais, são elas:

É celular (pelo jogo da repartição espacial), é orgânica (pela codificação das atividades), é genética (pela acumulação do tempo), é combinatória (pela composição das forças). E para tanto, utiliza quatro grandes técnicas: constrói quadros; prescreve manobras; impõe exercícios; enfim, para realizar a combinação das forças, organiza “táticas”. (Foucault, 2014a, p. 164 e 165)

Após a clarificação e análise destas técnicas disciplinares, pudemos perceber a maneira sutil e constante que o poder atua sobre os indivíduos. O exercício do poder atua de forma preliminar à consciência de que se esteja submetido ao controle, é sequencial na maneira como obedece uma escala nivelar de atuação sobre os corpos, é ininterrupta porque atua em diversas fases da vida, e é infinita a partir do momento em que aceitamos inconscientemente que precisamos destas disciplinas para viver em sociedade como um processo natural do indivíduo. A “mecânica do poder” está em fazer funcionar todos os corpos em níveis diferentes de subjeção de maneira a atuar de forma una para o funcionamento do controle do poder no contexto social macrofísico.

Esta “anatomia política” esclarecida a partir deste tópico servirá como base, posteriormente nesta pesquisa, para uma adaptação das técnicas nas sociedades atuais.

1.5- O Panóptico

Em 1787 um filósofo e jurista inglês chamado Jeremy Bentham enviou cartas à um amigo, propondo o que seria um dos maiores exemplos de construção carcerária, na qual o bom comportamento dos indivíduos lá instalados se daria pelo fato de saberem estar em frequente observação. Este sistema disciplinar foi chamado de O Panóptico.

Também conhecido como “A Casa de Inspeção ou Laboratório”, o Panóptico não foi criado unicamente para servir como um cárcere de delinquentes, mas podendo ser utilizado para disciplinar qualquer pessoa que necessitasse de correção pelo hábito, pelo exercício, sendo instrumento de colaboração para escolas, indústrias, hospitais e hospícios, como explica no livro “O Panóptico” (2008):

A ideia de um novo princípio de construção aplicável a qualquer sorte de estabelecimento, no qual pessoas de qualquer tipo necessitem ser mantidas sob inspeção; em particular às casas penitenciárias, prisões, casa de indústria, casas de trabalho, casas para pobres, manufaturas, hospícios, lazaretos, hospitais e escolas: com um plano de administração adaptado ao princípio. (Bentham, Miller, Perrot & Werren, 2008, p. 15)

Sendo utilizado como modelo arquitetural de vigilância, o panóptico tem a pretensão de servir como solução para todas as instituições, tendo em vista o seu principal caráter observador. O aparelho demonstra de forma clara, como o princípio da inspeção central pode servir para a correção de uma coletividade.

O panóptico seria uma construção circular dividida em apartamentos, onde os prisioneiros ficariam alojados, Bentham orienta a chamar estes apartamentos de celas. As celas são separadas entre si de forma a impedir a comunicação entre os prisioneiros. Ao centro do espaço circular se localiza uma torre, esta é a torre de vigilância, onde o inspetor é alojado. Da torre é possível ver cada uma das celas e seus respectivos prisioneiros, a visão contrária, entretanto, é impossível. Os prisioneiros não conseguem ver nem perceber o inspetor dentro do seu

apartamento na torre. O espaço vazio em toda volta entre o centro e a circunferência da construção de celas pode ser chamado de “área intermediária” ou “anular”.

Foucault aponta o conceito do panóptico como sendo de forma visível e inverificável, “visível: sem cessar o detento terá diante dos olhos a alta silhueta da torre central de onde é espionado. Inverificável: o detento nunca deve saber se está sendo observado, mas deve ter certeza de que sempre pode sê-lo” (Foucault, 2014b, p.195). Vamos então ao funcionamento do dispositivo.

É importante ressaltar que Bentham detalha minuciosamente todos os sistemas consideráveis para a aplicação apropriada do panóptico, revelando alturas, comprimentos, espessuras, material utilizado para a construção, assim como sistemas de ventilação, aquecimento, iluminação, comunicação, oração, dentre todas as necessidades pretendidas na construção.

Todos os mínimos detalhes contam a favor do pleno funcionamento do panóptico. As celas, por exemplo, seriam ajustadas de acordo com sua utilidade. “Quanto às celas, elas serão, naturalmente, mais espaçosas ou menos espaçosas, de acordo com o uso que se planeja fazer delas” (Bentham et al., 2008, p. 24).

Quanto ao método de inspeção, ele se aplicaria de forma que as pessoas nas celas pensassem estar constantemente em observação pelos inspetores. Como não seria possível identificar, por parte dos prisioneiros, a presença de um sujeito na torre que estaria vigiando-os, a sensação de controle já seria o suficiente para que os prisioneiros cumprissem suas tarefas da maneira esperada, sendo assim, a correção do sujeito se daria pelo processo de disciplinarização através do exercício do que se espera ser o aceitável para cada ocasião.

Michel Foucault observa a relação de poder existente no dispositivo de maneira não violenta, porém extremamente eficaz no cumprimento das atividades esperadas, “uma sujeição real nasce mecanicamente de uma relação fictícia. De modo que não é necessário recorrer à força para obrigar o condenado ao bom comportamento, o louco à calma, o operário ao trabalho, o escolar à aplicação, o doente à observância das receitas” (Foucault, 2014b, p.196).

Em todos esses casos, quanto mais constantemente as pessoas a serem inspecionadas estiverem sob a vista das pessoas que devem inspecioná-las, mais perfeitamente o propósito do estabelecimento terá sido alcançado. A perfeição ideal, se esse fosse o objetivo, exigiria que cada pessoa estivesse realmente nessa condição, durante cada momento do tempo. Sendo impossível, a próxima coisa a ser desejada é que, em todo momento, ao ver razão para acreditar nisso e ao não ver a possibilidade contrária, ele deveria pensar que está nessa condição. (Bentham et al., 2008, p. 20)

A essência do panóptico consiste na centralidade da presença do inspetor combinada com os dispositivos arquiteturais eficazes para ver sem ser visto. Bentham argumenta sobre isso indicando que a eficiência da perfeição da observação no panóptico implicaria em um menor número de problemas causados durante o seu exercício, apontando que a persuasão será mais forte quanto mais intenso for o sentimento de estar sendo inspecionado. A isto se apontaria o sistema do panóptico como um sistema de inspeção rigorosa, tal como Foucault reflete em *Vigiar e Punir* (2014b), apontando que o efeito mais importante do Panóptico é o de induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder. Sobre isso Bentham diz que:

Você ficara satisfeito em observar que, embora o ponto mais importante seja, talvez, o de que as pessoas a serem inspecionadas devam sempre sentir-se como se estivessem sob inspeção ou, pelo menos, como tendo uma grande possibilidade de estarem sob inspeção, essa não é, de forma alguma, a única possibilidade. (Bentham et al., 2008, p. 29)

Observando a não possibilidade de os prisioneiros notarem a presença dos inspetores, estes poderiam ser substituídos a qualquer tempo, e até mesmo estarem ausentes de seus postos sem que houvesse interrupção disciplinar dos prisioneiros.

Por este aspecto Bentham aponta o panóptico como um sistema econômico que acarretaria em dois principais pontos de vista: o primeiro seria o de não necessitar sempre de guardas e inspetores dentro da torre para comprovar a validação do sistema; o segundo seria o da economia do patrão quando seu trabalhador saísse do sistema, devido ao fato de o empregado apresentar mais disciplinamento no exercício da função, gerando mais lucro enquanto que o patrão, por sua vez, economizaria pagando menos para ter o trabalhador em liberdade do que tê-lo em cárcere, como cita Bentham: “ele ficará, portanto, provavelmente mais barato para seu antigo patrão do que qualquer outro homem; ao mesmo tempo que ele obterá mais dele em seu estado livre do que o que ele costumava obter quando confinado” (Bentham et al., 2008, p. 56).

O fator econômico é um dos benefícios mais levados em consideração quando se fala do Elaboração, é sem dúvida uma das vantagens apontadas por pesquisadores que estudam este modelo de inspeção. Foucault é um dos que observa que “o esquema panóptico é um intensificador para qualquer aparelho de poder: assegura sua economia (em material, em pessoal, em tempo); assegura sua eficácia por seu caráter preventivo, seu funcionamento

contínuo e seus mecanismos automáticos. É uma maneira de obter poder” (Foucault, 2014b, p. 199 e 200).

As relações de poder presentes no sistema Panóptico podem ser observadas de forma explícita, e embora não aja com violência é persuasiva ao ponto de se garantir o poder da mente sobre a mente. Ou como diz Foucault: “dá ao espírito poder sobre o espírito” (Foucault, 2014b, p. 199).

O Panóptico então não é uma prisão, e sim um princípio de construção capaz de corrigir os indivíduos através do olhar, “o dispositivo polivalente da vigilância, a máquina óptica universal das concentrações humanas” (Bentham et al., 2008, p. 89), é o que Jacques Miller chama de “a casa dos habitantes involuntários, reticentes ou constrangidos” (Bentham et al., 2008, p. 90).

Se pararmos para analisar o método de vigilância estabelecido pelo panóptico podemos perceber a semelhança comparativa dos efeitos da vigilância com o olho de Deus. Uma vigilância ativa 24h por dia só poderia ser para os vigiados, onipresente e onisciente, enquanto dispositivo auxiliar do poder, seria também onipotente. Lembremos então que na época em que o panóptico foi idealizado, as igrejas eram a instância disciplinadora que obtinha alto nível de obediência com a justificativa de ser detentora do poder divino, poder de Deus na terra.

Miller aborda este assunto no livro O Panóptico apontando que:

Mas seus poderes vão até criar uma instância onividente, onipresente, onisciente, fechando os reclusos numa dependência de que não se aproxima nenhuma prisão ordinária, uma instância em que é mesmo preciso reconhecer um Deus artificial. O Panóptico é uma máquina de produzir uma imitação de Deus. (Bentham et al., 2008, p. 91)

Entretanto, ao observar os detalhes pensados por Bentham a respeito da eficácia dos efeitos pretendidos envolvendo desde materiais estruturais da construção até os efeitos psicológicos causados na mente do indivíduo, percebemos que o panóptico, “será o espaço do controle totalitário” (Bentham et al., 2008, p. 92), Miller aponta que no panóptico tudo é pensado de maneira a ser útil, “sobre o homem, toda circunstância age. Nada é, sobre ele, sem efeito. Tudo então é causa” (Bentham et al., 2008, p. 92).

Desta maneira percebemos então que “a casa de inspeção” obedece à concepção do utilitarismo, o que quer dizer que tudo tem um efeito e cada elemento nela serve para uma coisa específica. Jacques Miller diz que: “Toda matéria, como vemos, é matéria sobre a qual raciocinar” (Bentham et al., 2008, p. 92).

O que dá fundamento à concepção utilitarista do mundo, poderíamos dizer que é esta convicção simples: de que tudo tem efeito. Quer dizer: que toda coisa serve (ou merece) a uma outra. O que é o mesmo que sustentar que toda coisa só existe relativamente a outra. (...) Todo efeito é hierarquizável em relação a um resultado. A esse respeito, o Panóptico é o modelo do mundo utilitarista. (...) O Panóptico é então uma vasta máquina da qual cada elemento é por sua vez máquina, objeto de um cálculo. (Bentham et al., 2008, p. 93)

Bentham não somente usou o princípio utilitarista de que tudo deve servir para um determinado fim, mas junto a isso usou o princípio da utilização múltipla, de que tudo deve servir várias vezes. “Cada elemento reúne utilidades numerosas. Cada dispositivo é multiplicador. Bentham, sempre, procura um máximo”. (Bentham et al., 2008, p. 95). Com o princípio da superutilização, Bentham usa o termo “poliaresto”, utilizado por Bacon, para apontar o panóptico como “um instrumento de múltiplos usos” (Bentham et al., 2008, p. 95).

A certeza da utilização e reutilização de todos os componentes do panóptico faz com que pensemos ser óbvio o funcionamento eficaz do dispositivo em todas as suas instâncias disciplinadoras. Penso que se o panóptico é objeto de um cálculo, se tudo nele é calculável a ponto de se chegar a um resultado exato em que poderia ser feito e refeito várias vezes, então o seu resultado é completamente previsível, e os riscos de dar errado seriam impossíveis, fazendo com que as relações de poder estabelecidas dentro do panóptico fossem fixas e imutáveis estabelecendo “uma proporção direta entre o ‘mais-poder’ e a ‘mais-produção’” (Foucault, 2014b, p. 200).

O Panóptico deve ser compreendido como um modelo generalizável de funcionamento; uma maneira de definir as relações do poder com a vida cotidiana dos homens. Bentham sem dúvida o apresenta como uma instituição particular, bem-fechada em si mesma. Muitas vezes se fez dele uma utopia do encarceramento perfeito. (Foucault, 2014b, p. 198 e 199)

Em certo momento, Bentham explica nas cartas que o lugar do inspetor poderia ser ocupado eventualmente por visitantes, sendo ele integrante da família de um dos vigiados, ou simplesmente um curioso qualquer, e em alguns períodos, a torre de controle estaria aberta ao público para a observação dos detentos.

Para os que estavam nas celas, não fazia diferença quem estava observando-os, já que eles não poderiam vê-los a partir de seus apartamentos. Por outro lado, os visitantes que estivessem na

torre de controle poderiam não somente aprender com a observação sobre questões sociais relacionadas à virtude, moralidade e comportamento, questões econômicas e de racionalidade, como também seriam acrescentados de obtenção de poder a partir da função que adquirem em controlar a vigilância múltipla.

Em *Vigiar e Punir*, Michel Foucault aponta o panóptico como um local privilegiado para tornar possível a experiência com homens sendo uma “máquina de fazer experiências, modificar o comportamento, treinar ou retreinar os indivíduos” (Foucault, 2014b, p. 197), desta maneira o panóptico se constituiria em um “aparelho de controle sobre seus próprios mecanismos” (Foucault, 2014b, p. 198).

O Panóptico funciona como uma espécie de laboratório de poder. Graças a seus mecanismos de observação, ganha em eficácia e em capacidade de penetração no comportamento dos homens: um aumento de saber vem se implantar em todas as frentes do poder, descobrindo objetos que devem ser conhecidos em todas as superfícies onde este se exerça. (Foucault, 2014b, p. 198)

A respeito disso, Miller aponta que: “O Panóptico não seria outra coisa, nessas condições, senão o espetáculo do inspetor. (...) A casa dos cálculos, a grande máquina eficaz tem vocação para ser a escola da humanidade. Para o espetáculo o público é convocado” (Bentham et al., 2008, p. 96). O autor explica da seguinte maneira:

A abertura da construção ao público já acumula então uma dupla utilidade: de uma parte, se dissuadem os visitantes e moraliza-se a população; de outra parte ensinam-se as virtudes, a economia, a racionalidade. Assim, o processo de moralização, agindo diretamente sobre os prisioneiros, age indiretamente sobre os visitantes. (...) A resposta é aqui completamente achada: o olho público vigiará o olho interior. Enquanto se instrui com o espetáculo, o visitante controla a organização. É então que o espaço benthamiano se torna perfeitamente panóptico: a vigilância invisível, por sua vez, reintegra a visibilidade, o vigilante cai sob a vigilância. (Bentham et al., 2008, p. 96)

A este respeito Foucault pontua que:

A antiguidade foi uma civilização do espetáculo. (...) A esse problema respondia a arquitetura dos templos, dos teatros e dos circos. Com o espetáculo predominava a vida pública, a intensidade das festas, a proximidade sensual. (...) Numa sociedade em que os elementos

principais não são mais a comunidade e a vida pública, mas os indivíduos privados por um lado, e o Estado por outro, as relações só podem ser reguladas numa forma exatamente inversa ao espetáculo. (Foucault, 2014b, p. 209)

Está claro nesta análise sobre o Panóptico, que este é um sistema perfeitamente coerente com as relações de poder, onde a dualidade da relação se apresenta de maneira hierárquica, conjunta, dentro de um espaço determinado, em formato disciplinar de adestramento pelo exercício, controle e punição, ainda que de maneira não violenta, cumprindo uma função normalizadora que leva à um resultado de aproveitamento tático a longo prazo pela vigilância contínua e invisível, porém múltipla, que supostamente tornaria o homem perfeito por uma ação de poder simbólico na construção da realidade do mundo social.

Com a análise do Panóptico percebemos que retornamos ao método de aprendizado através da observação da vergonha e humilhação do outro, voltamos ao “verdadeiro teatro do castigo” (Bentham et al., 2008, p. 97), onde segundo Miller: “o olhar público só pode acrescentar a vergonha dos prisioneiros, acelerando assim sua moralização” (Bentham et al., 2008, p. 97).

Sobre isso, Foucault resume a sociedade de vigilância tendo como princípio a máquina panóptica da seguinte maneira:

Nossa sociedade não é de espetáculos, mas de vigilância: sob a superfície das imagens, investem-se os corpos em profundidade. (...) Mas o indivíduo é cuidadosamente fabricado, segundo uma tática das forças e dos corpos. Somos bem menos gregos que pensamos. Não estamos nem nas arquibancadas nem no palco, mas na máquina panóptica, investidos por seus efeitos de poder que nós mesmo renovamos, pois somos suas engrenagens. (Foucault, 2014b, p. 209 e 210)

Após a análise de todos esses processos de disciplinarização apontados em diferentes técnicas, manobras, e táticas, ao observar como o poder age e se relaciona, será que temos nessas observações a maneira como nasce a sociedade do espetáculo? Será que as microfísicas podem ser interpretadas como constituição política dentro desta nova sociedade? Que instituições podemos encontrar nelas? Já existe um modelo de panóptico para esta sociedade?

Capítulo 2: O Sistema de Moda

O sistema de moda pode ser entendido como um instrumento simbólico de significações e de movimentação de significados através do vestuário. O processo de transferência acontece através de rituais culturalmente constituídos, mas também pela ação de agentes de transferências e por meios de comunicação.

A sociedade da moda é uma sociedade caracterizada principalmente por ser uma sociedade de consumo, onde o ritmo desenfreado de produção em massa e as atualizações constantes dos bens de consumo fazem com que o mercado esteja constantemente em ebulição.

A aparência e a busca pela individualidade no sistema de moda propõem debates sociais capazes de orientar de maneira persuasiva os comportamentos dos indivíduos neste tipo de sociedade, e os fazem investir no que a socióloga Michèle Pagès-Delon chama de capital-aparência corporal.

A ambiguidade mais perceptível no sistema de moda está na busca constante do indivíduo em se diferenciar dos outros através da vestimenta, ao mesmo tempo em que este tenta se encaixar em círculos sociais com características semelhantes às suas, de maneira a se identificar e se sentir parte de um grupo social.

Vamos perceber neste capítulo como o sistema de moda está presente em sistemas sociais muito além do vestuário e como ele é capaz de influenciar toda uma sociedade em diversos ambientes e ocasiões.

2.1- Cultura

Muitos são os conceitos da palavra Cultura e seus variados significados até chegarmos ao que se entende hoje como o conceito mais adequado da palavra para a contemporaneidade. Etimologicamente, cultura é um conceito derivado da natureza, “um de seus significados originais é ‘lavoura’ ou ‘cultivo agrícola’, o cultivo do que cresce naturalmente” (Eagleton, 2011, p. 9).

Terry Eagleton explica que a raiz latina da palavra “cultura” é derivada de “colere” e que esta palavra pode significar desde cultivar e habitar até adorar e proteger. Segundo Eagleton, “colere” também faz referência à palavra “cultus” do termo religioso culto, termo este ligado à divindade e transcendência. Eagleton explica que “Verdades culturais – trata-se da arte elevada ou das tradições de um povo – são algumas vezes verdades sagradas, a serem protegidas e reverenciadas” (Eagleton, 2011, p. 10).

Ainda sobre a palavra cultura ter ligações com a questão da religiosidade, Theodor Adorno faz a relação das histórias mitológicas com o comportamento esperado pelos indivíduos.

A cultura deixa-se idolatrar apenas quando está neutralizada e reificada. O fetichismo passa a gravitar na órbita da mitologia. Os críticos da cultura se embriagam, na maioria das vezes, com ídolos provenientes da Antiguidade e até do duvidoso e já evaporado calor da era liberal, que exortava sua origem no momento em que sucumbia. (Adorno, 2002, p. 50)

O desenvolvimento do conceito de cultura acompanha o desenvolvimento da humanidade de tal maneira que o conceito está diretamente relacionado às grandes mudanças históricas e à capacidade de se adaptar aos novos sistemas sociais. Raymond Williams aponta em seu livro “*Cultura y Sociedad*” que

O desenvolvimento da palavra cultura é o registro de uma série de importantes reações permanentes a essas mudanças em nossa vida social, econômica, política e pode se ver em si mesmo, como um tipo especial de mapa por cujo intermédio é possível explorar a natureza de tais mudanças. (Williams, 2001, p. 15 e 16)

Dentre os conceitos atribuídos à cultura, Williams cita alguns de forma cronológica:

Antes havia significado, primordialmente, “o cuidado do crescimento natural”, e logo, por analogia, um processo de formação humana. Mas este último uso, que havia sido habitualmente uma cultura de algo, se modificou no século XIX para falar da cultura como tal, uma coisa em si. Em um primeiro momento chegou a significar “um estado geral ou hábito da mente”, com estreitas relações com a ideia de perfeição humana. Em segundo lugar, significava “o estado do desenvolvimento intelectual, no conjunto de uma sociedade”. Em terceiro lugar aludia ao “corpo geral das artes”. Em quarto lugar, já mais avançado o século, chegou a significar “todo um modo de vida material, intelectual e espiritual”. Como sabemos

também chegou a ser uma palavra que frequentemente despertava hostilidade ou constrangimento. (Williams, 2001, p. 15)

Williams atribui ao conceito atual de cultura e sua série de modificações um apanhado de palavras que ele acredita estarem diretamente ligadas ao significado de tudo que representa cultura, algumas delas são: ideologia, intelectual, burocracia, capitalismo, comercialismo, comunismo, liberalismo, massas, operário, proletariado, negócio, comum, educação, feito à mão, progresso, salário, ciência, greve, dentre muitas outras palavras. O autor aponta que:

O campo cercado por essas mudanças é, uma vez mais, o da mudança geral, que introduz muitos elementos que hoje apontamos como distintamente modernos em situação e sentimento (...) A palavra que engloba estas relações mais que nenhuma outra é cultura, com toda sua complexidade de ideia e referência. (Williams, 2001, p. 16)

Terry Eagleton aponta a evolução do conceito de cultura passando de um processo material a questões de espírito, quer dizer, do significado do termo passar de algo ligado ao esforço físico ao intelectual, esforço da mente, algo que sugere o seguimento de regras:

Mas cultura também é uma questão de seguir regras, e isso também envolve uma interação entre o regulado e o não regulado (...) O seguimento de regras não é uma questão nem de anarquia nem de autocracia. Regras, como culturas, não são nem puramente aleatórias nem rigidamente determinadas - o que quer dizer que ambas envolvem a ideia de liberdade. (Eagleton, 2011, p. 13)

A partir desta ideia de regulação do homem, surge então uma preocupação com conceitos antagônicos como certo e errado, bom e ruim, positivo e negativo, conceitos esses que a partir de então irão servir de embasamento para a formação do que se entende como adequado ao convívio social. Eagleton entra então em um campo que já vimos no capítulo anterior, a questão da disciplinarização. “A cultura, assim é uma questão de auto superação tanto quanto de auto realização. Se ela celebra o eu, ao mesmo tempo também o disciplina, estética e asceticamente” (Eagleton, 2011, p. 15).

Denys Cuche explica que esta nova versão da cultura vem fornecer de forma mais satisfatória respostas à questão da diferença entre os povos através da adaptação cultural regulada e controlada pelo próprio homem.

Ao longo desta evolução, que resulta no *Homo sapiens sapiens*, o primeiro homem, houve uma formidável regressão dos instintos, “substituídos” progressivamente pela cultura, isto é, por esta adaptação imaginada e controlada pelo homem que se revela muito mais funcional que a adaptação genética por ser muito mais flexível, mais fácil e rapidamente transmissível (...) A cultura permite ao homem não somente adaptar-se a seu meio, mas também adaptar este meio ao próprio homem, a suas necessidades e seus projetos. Em suma, a cultura torna possível a transformação da natureza (...) A noção de cultura se revela então o instrumento adequado para acabar com as explicações naturalizantes dos comportamentos humanos. (Cuche, 1999, p. 10)

Isto explica, por exemplo, por que há diferenças de papéis de acordo com o gênero em algumas culturas, e em outras, estas diferenças são inexistentes. “A divisão sexual dos papéis das tarefas nas sociedades resulta fundamentalmente da cultura e por isso varia de uma sociedade para outra” (Cuche, 1999, p. 11). Cuche ainda esclarece que “Nada é puramente natural no homem”, apontando que mesmo as necessidades fisiológicas são informadas pela cultura. O autor explica que mesmo o ordenamento “seja natural”, na realidade significa agir de acordo com o modelo do natural que lhe foi transmitido culturalmente.

Para Denys Cuche, a noção de cultura remete para os modos de vida e de pensamento que atualmente já são bastante aceites como variação de diferentes sociedades. Esta ideia de cultura como um modo de vida é a mesma apontada por Raymond Williams que acredita ser uma mudança significativa no conceito de cultura.

Enquanto que antigamente *cultura* significava um estado ou hábito da mente, ou a massa de atividades intelectuais e morais, agora também significa todo um modo de vida. Esta transformação, como cada um dos significados originais e as relações entre eles, não é acidental senão geral e profundamente significativa. (Williams, 2001, p. 17)

Partindo desta perspectiva de cultura como modo de vida, podemos nos perguntar: Como uma cultura é formada? De que maneira estes modos de vida são atribuídos como apropriados para cada cultura?

Terry Eagleton fala no livro “A Ideia de Cultura”, que da mesma maneira que existe uma teologia por trás do conceito de cultura, há também uma história e uma política ocultas na origem da palavra. Eagleton afirma que: “cultivo, entretanto, pode não ser apenas algo que fazemos a nós mesmos. Também pode ser algo feito a nós, em especial pelo Estado. Para que o Estado floresça, precisa inculcar em seus cidadãos os tipos adequados de disposição espiritual” (Eagleton, 2011, p. 16).

Segundo o autor, em uma sociedade os indivíduos estão sempre em situações de antagonismos devido aos vários interesses e ordem de prioridades estabelecidos por eles mesmos, em que muitas vezes esses interesses e valores são opostos, mas é função do Estado fazer com que essas divisões sejam reconciliadas de forma harmônica. Entretanto, segundo Eagleton, “para que isso aconteça, contudo, o Estado já tem que ter estado em atividade na sociedade civil, aplacando seus rancores e refinando suas sensibilidades, e esse processo é o que reconhecemos como cultura” (Eagleton, 2011, p. 16).

Isto quer dizer então que é através do Estado que os primeiros passos enquanto desenvolvimento da cultura é encarnado para que se tome forma uma humanidade comum. Compreendo com isto que a formação inicial da cultura se desenvolva como um disciplinamento semelhante ao método de ensino escolar, em que o aprendizado hierarquizado e em nivelamentos torne o indivíduo apto para a convivência em sociedade. Terry Eagleton exemplifica esta reflexão da seguinte maneira:

A cultura é uma espécie de pedagogia ética que nos torna aptos para a cidadania política ao liberar o eu ideal ou coletivo escondido dentro de cada um de nós, um eu que encontra sua representação suprema no âmbito universal do Estado. (Eagleton, 2011, p. 17)

A isto, o autor acrescenta que “são os interesses políticos que, geralmente, governam os culturais, e ao fazer isso definem uma versão particular de humanidade” (Eagleton, 2011, p. 18), isto explica então o motivo de haver diversas culturas e o que faz com que suas variações possam ser tão diferentes umas das outras. “A cultura é uma forma de sujeito universal agindo dentro de cada um de nós, exatamente como o Estado é a presença do universal dentro do âmbito particularista da sociedade civil” (Eagleton, 2011, p. 18).

Podemos perceber que a cultura colocada como um contexto político se dá no âmbito relacional, ou seja, é na relação entre indivíduos, é na troca de valores e desenvolvimento intelectual que acontece a ação cultural. Isto quer dizer então, que a cultura só pode existir em um contexto

civilizatório. Naquela clássica questão “quem nasceu primeiro, o ovo ou a galinha?” Proponho então mais uma pergunta: quem nasceu primeiro, a cultura ou a sociedade? Tentaremos responder esta pergunta até o final deste capítulo.

Raymond Williams no livro “*Cultura y Sociedad*”, cita logo no prólogo a possível relação entre cultura e sociedade inseridas no mesmo contexto:

Neste livro procurei esclarecer a tradição, mas pode ser possível avançar desde aqui até uma plena formulação dos princípios, que tome a teoria da cultura como uma teoria de relações entre os elementos pertencentes a todo um modo de vida. (Williams, 2001, p. 8)

Talvez por isso não seja atoa que Williams começa seus escritos por esclarecer que a política é uma atividade que funciona nas relações práticas e não nas teorias e que por isso ela deve fornecer aos indivíduos ensinamentos que permitam que eles tomem suas decisões e se auto governem, chamando isto de democracia. Para esclarecer esta questão Williams admite que:

O governo é uma invenção da sabedoria humana para velar pelas necessidades humanas. [...] Entre essas necessidades deve se contar, na sociedade civil, a de uma restrição suficiente das paixões. A sociedade exige não somente que se somem as paixões dos indivíduos, mas ainda que também na massa e o corpo, assim como neles, se afoguem as inclinações dos homens, se controle sua vontade e se subjugam suas paixões. Isto somente pode ser obra de um poder saído de si mesmo; e não submetido, no exercício de sua função, a essa vontade e suas paixões que é sua tarefa conter e dominar. Neste sentido, as restrições aplicadas aos homens, assim como suas liberdades, devem se incluir entre seus direitos. (Williams, 2001, p. 23)

Raymond Williams enfatiza o fato de que na origem da cultura a primeira função seria a de guiar os tipos de pensamentos e sentimentos na vida do homem, a que se deu o nome de “moral”. A partir deste pensamento sobre cultura Williams reconhece uma das características da cultura, o capitalismo.

Se considerarmos com sobriedade este sentimento, é provável que o reconheçamos como uma das fontes perenes da política. A descrição da humanidade existente como “humanidade capitalista” é uma estratégia tão plausível, ao que devem seguir a adesão a um sistema e a profecia de um novo tipo de homem, que a atitude que em seus termos diretos não poderia se confessar com facilidade se racionaliza logo como uma preocupação humanitária. (Williams, 2001, p. 157)

Williams, quando investigou sobre a história da palavra cultura, encontrou três sentidos modernos que diziam respeito ao seu significado: trabalho, civilidade e civilização; sendo civilização o equivalente a costumes, moral, conduta e comportamento.

Denys Cuche, entretanto, cita Tylor para se referir aos embates conceituais da dupla, cultura versus civilização:

Para Tylor, a hesitação entre "cultura" e "civilização" é característica do contexto da época. Se ele privilegia finalmente "cultura", é por compreender que "civilização", mesmo se tomada em um sentido puramente descritivo, perde seu caráter de conceito operatório desde o momento em que é aplicado às sociedades "primitivas". A etimologia da palavra civilização remete à constituição das cidades e o sentido que a palavra tomou nas ciências históricas designa principalmente as realizações materiais, pouco desenvolvidas nessas sociedades. "Cultura", para Tylor, na nova definição dada, tem a vantagem de ser uma palavra neutra que permite pensar toda a humanidade e romper com uma certa abordagem dos "primitivos" que os transformava em seres à parte. (Cuche, 1999, p. 36)

Por outro lado, Terry Eagleton vê a cultura como elemento unificador de comportamento da sociedade através dos que ele chama de "agentes dóceis, moderados, de elevados princípios, pacíficos, conciliadores e desinteressados dessa ordem política" (Eagleton, 2011, p. 19).

Sobre a dualidade do sentido de cultura, Eagleton afirma então que "a cultura não está nem dissociada da sociedade nem completamente de acordo com ela. Se em um nível constitui-se uma crítica da vida social, é cúmplice dela em um outro" (Eagleton, 2011, p. 18 e 19).

Compreendo que a construção e o progresso da cultura dependem da construção e do progresso da sociedade, se uma está sempre acompanhada da outra, as suas evoluções não podem se dar de forma diferenciada. Sobre isto, Williams considera justo pensar nos dois conceitos de forma equivalente um ao outro até certo ponto:

O progresso da cultura depende do progresso de suas condições materiais: e em particular, a organização social de qualquer período da história limita as possibilidades culturais desse período. Entretanto ao longo de toda a história há uma interação constante entre a cultura e a organização social. A cultura, é certo, não pode ir mais além do possível, mas a organização social pode ir atrás, e faz, do que desde o ponto de vista cultural é tanto possível como desejável. Há uma continuidade entre diferentes formas de organização social e diferentes

formas de cultura, mas a continuidade cultural é mais pronunciada porque, por um lado é mais fácil imaginar possibilidades que levarão à prática, e além disso porque a mudança e o progresso da sociedade sempre foram resistidos o maior tempo possível pelas pessoas interessadas. (Williams, 2001, p. 225 e 226)

Williams ainda acrescenta que:

Comprovamos que, nos períodos da história em que é necessária uma mudança de organização social, a cultura entra em conflito com as veneráveis normas da sociedade, normas que, de passagem, foram exaltadas e devidamente honradas pela cultura do passado, mas que demonstram ser inadequadas e nada estimulantes para um maior avanço no futuro. (Williams, 2001, p. 225 e 226)

Se considerarmos cultura e sociedade como formas evolutivas equivalentes entendemos que uma não existe sem a outra e que o progresso de uma obrigatoriamente levará ao progresso da outra, sendo assim, como poderíamos distinguir qual delas veio primeiro se não podemos dissociar suas existências? Eu não saberia dizer se quem nasceu primeiro foi o ovo ou a galinha, mas no que tange à resposta se a cultura veio antes da sociedade ou vice-versa, eu diria que os dois conceitos nasceram no mesmo contexto civilizatório, tendo os mesmos padrões no que corresponde ao disciplinamento de maneira hierarquizada, exercem funções destinadas ao mesmo público alvo, o homem, e são igualmente complementares, o que os tornam codependentes e indissociáveis. Desta maneira, cultura e sociedade foram gerados no mesmo embrião do homem e dele nasceram com o mesmo propósito, tornar a homogeneização possível dentro de padrões pré-estabelecidos.

Terry Eagleton afirma que já que a cultura anda de mãos dadas com o intercuro social, isto faz com que os indivíduos estejam inseridos em relacionamentos complexos. O autor passa então a analisar as diversidades de formas de vida específicas dentro de um contexto cultural macro, cada uma com as suas leis evolutivas próprias e peculiares. Eagleton explica que neste contexto “todas as culturas estão desenvolvidas umas com as outras; nenhuma é isolada, pura, todas são híbridas, heterogêneas, extraordinariamente diferenciadas e não monolíticas” (Eagleton, 2011, p. 28 e 29).

Denys Cuche cita o conceito de “área cultural”, em que observa-se uma grande convergência de traços semelhantes em um dado espaço levando em consideração os menores componentes

de uma cultura, entretanto este tipo de análise se revela bastante difícil e ilusório, já que devido à complexidade de uma cultura em todos os seus elementos culturais, se torna difícil de isolar e analisar um único elemento do conjunto cultural, especialmente no domínio simbólico. Esta forma de análise estuda então o micro para se compreender o todo, Cuche exemplifica da seguinte maneira:

A idéia é de estudar a repartição espacial de um ou de vários traços culturais nas culturas próximas e analisar o processo de sua difusão. No caso em que aparece uma grande convergência de traços semelhantes em um dado espaço, fala-se então de "área cultural". No centro da área cultural se encontram as características fundamentais de uma cultura; na sua periferia, estas características se entrecruzam com os traços provenientes das áreas vizinhas. (Cuche, 1999, p. 68)

Para o autor, a difusão da cultura deslocada de um lugar a outro seria o resultado dos contatos entre as diferentes culturas e da circulação dos traços culturais. Sendo assim, Cuche acredita que a mudança cultural vem essencialmente do exterior através do contato cultural. Sendo assim, o sociólogo supõe que cada cultura determina um certo estilo de comportamento que seria comum ao conjunto dos indivíduos que dela participam.

A partir do momento em que se admite variações culturais como sendo heterogêneas e se entende as necessidades particulares de cada área cultural, é preciso admitir também a formação das instituições, que segundo Cuche “designa as soluções coletivas (organizadas) às necessidades individuais” (Cuche, 1999, p. 72). O autor ainda explica que:

As instituições são os elementos concretos da cultura, as unidades básicas de qualquer estudo antropológico, e não os "traços" culturais: nenhum traço tem significação se não estiver relacionado com a instituição à qual ele pertence. O objeto da antropologia é o estudo das instituições (econômicas, políticas, jurídicas, educativas...) e das relações entre elas, ligadas ao sistema cultural no qual estão integradas se não o estudo de fatos culturais arbitrariamente isolados. (Cuche, 1999, p. 73)

Podemos começar a refletir se a moda enquanto vestuário poderia estar inserida como uma instituição. Instituição esta que poderia prezar pelas necessidades dos indivíduos de forma micro ou macrosociológica. Podemos pensar se a moda pode ser considerada um elemento cultural fruto das variações organizacionais de cada área cultural e integrante de traços culturais

que se desenvolvem dentro de um contexto social. Ou se é ela mesma considerada cultura em sua forma mais ampla do conceito tendo poder para direcionar hábitos e comportamentos sociais. Podemos também analisar se a moda apresenta desdobramentos econômicos, políticos, educacionais, religiosos, de forma a interferir na cadeia produtiva do sistema social.

Acredito que para direcionar estas reflexões e se obter uma análise mais aprofundada diante da complexidade do tema proposto, devemos pesquisar um pouco sobre a moda no seu contexto originário, buscando entender o conceito de moda não enquanto tendência imediata e passageira, e sim no seu contexto de vestuário, proteção e encobrimento do corpo.

2.2- Vestuário

Comumente moda é um assunto associado à futilidade, banalidade, insignificância e vaidade. Passamos despercebido, entretanto, no quanto estamos conectados às nossas roupas e os seus significados em contexto macro de relação social. Se levarmos em consideração o simples fato de que na sociedade há regras e leis que proíbem a inutilização de roupas em áreas de convívio público, e que esta regra nos limita e nos molda para um contexto apropriado de aparência em público, então neste simples exemplo já não mais é possível considerar a moda como algo banal.

Refletir a moda em contexto atual significa inserir a importância do vestuário na vida social do homem, é fundamental para compreender as relações sociais discutidas sobre um ponto de vista diferente, pouco explorado e nada convencional, se afastando completamente do estereótipo de fútil e insignificante.

A roupa, antes de ser moda, é vestuário, sendo assim, tem o papel de cobrir e proteger o corpo, além de aquecer, fornece conforto e esconde falhas e inseguranças do indivíduo. A vestimenta, antes de tudo, cumpre o papel de pudor, proteção e adorno.

A partir desta ideia primordial de vestuário é que podemos dar prosseguimento ao processo do vestir. Carl Köhler em “História do Vestuário”, aponta que: “para a humanidade, o vestir-se é pleno de um profundo significado, pois o espírito humano não apenas constrói seu próprio corpo como também cria as roupas que o vestem” (Köhler, 2001, p. 56 e 57).

A prática do vestir está registrada no imaginário como ato integrante e fundamental dos seres humanos, entretanto não de maneira homogênea e igual em todas as sociedades, e sim acompanhando as formas de vida, características e culturas de cada sociedade em diferentes

épocas. Os costumes e valores são fundamentais para a construção identitária através das roupas.

Neste contexto, roupa também significa cultura, já que cada estrutura social desenvolveu suas vestimentas de acordo com as necessidades demandadas em cada cultura, estilo de vida e identidade da comunidade. Grant McCracken aponta o vestuário como uma instância da cultura material, no sentido de que o estudo deste é usado para “examinar categorias, princípios e processos culturais, bem como a distância social e mudanças sociais” (McCracken, 2003, p. 83).

McCracken revela que:

Em suma, os estudos anteriores acerca do vestuário revelam o quanto da cultura pode ser examinado a partir da cultura material das roupas. Processos, princípios e categorias culturais, distância social, comunicação cotidiana e história; tudo isto é acessível ao estudante da cultura material através da análise do vestuário (...) O vestuário faz a cultura material de modos diversos e esclarecedores. (McCracken, 2003, p. 88).

O autor sinaliza também que “o vestuário funciona como um mecanismo comunicativo através do qual a mudança social é contemplada, proposta, iniciada, reforçada e negada” (McCracken, 2003, p. 88), além de “algumas vezes é um meio de constituir a natureza e os termos de um conflito político; outras, um meio de criar consenso. Algumas vezes é instrumento de uma tentativa de dominação; outras, o arsenal da resistência e do protesto” (McCracken, 2003, p. 88).

Não devemos, entretanto, confundir moda e vestuário, Mara Rúbia Sant’Anna, autora do livro “Teoria da Moda”, esclarece que:

Um primeiro ponto a considerar é exatamente não confundir os elementos com o contexto no qual atuam. A moda e o vestuário, mesmo intrinsecamente ligados, não podem ser confundidos. O vestuário proporciona o exercício da moda, e esta atua no campo do imaginário, dos significantes; é parte integrante da cultura. (Sant’Anna, 2009, p. 75)

Isto significa que as roupas, enquanto vestuário, compõem um conjunto de vestimentas que tem a finalidade de cobrir o corpo com o papel de proteção, entretanto, quando nas roupas são adicionados elementos identitários que podem ou não proteger o corpo e tem o papel de

embelezá-lo, ornamentá-lo, adorná-lo ou atribuir-lhe determinadas características de livre escolha e passíveis de mutação, então neste caso, as roupas seriam identificadas além de vestuário como também sendo moda.

Segundo Sant’Anna, apesar de vestuário e moda terem origem no mesmo radical no latim “cada um está associado à ação diária de recompor um corpo físico em um corpo enfeitado, pudico e socializado, tornando-o sempre um recomeçado, ressignificado” (Sant’Anna, 2009, p. 76).

Portanto, a poiesis proporcionada pela escolha diária do que se vai vestir é inerente às relações do corpo natural com seu duplo – a roupa e os acessórios combinados, mas se processa também no olhar do outro sobre o corpo travestido. (Sant’Anna, 2009, p. 77)

Sant’Anna ainda aponta que o vestuário atua no exercício da moda através do campo do imaginário e dos significados, portanto, é parte integrante da cultura.

O discurso constituído pelo vestuário e seus acessórios passam pelo corpo. Cada vestuário agregado a ele indexa, aponta, dirige o olhar e constrói uma visualidade específica ao corpo vestido ou desnudo. Cada peça de roupa tem uma limitação natural vinculada à anatomia humana; para servir ao seu intento – vestir - ela precisa ser um duplo do corpo que, porém, é mais independente e pode propor novas configurações plásticas, pela utilização de linhas de construção diferenciadas oferecendo outras formas ao movimento natural. (Sant’Anna, 2009, p. 75 e 76)

É fato que tal como a cultura, a roupa acompanha a história da civilização humana, ou seja, acompanha os homens em seu processo civilizatório, onde muitas vezes podemos buscar relembrar de uma determinada época através da cultura dos trajes daquele período, afinal de contas, a vestimenta é um dos atos de cultura. Cobrir os corpos, vestir-se, ou até mesmo não usar nada, faz parte da cultura estabelecida por uma sociedade. Mara Rúbia Sant’Anna justifica esta ideia apontando os aspectos significantes das roupas como algo que representa, significa, se impõe, se posiciona:

Dessa forma, as roupas, por serem signos que carregam em si uma série de significados atrelados à beleza, à juventude, à feminilidade ou masculinidade, à riqueza e distinção social ou à marginalidade, à alegria ou tristeza etc., imprimem ao seu portador uma escolha diária de posicionamento no conjunto maior das teias de significados compostos como cultura. (Sant’Anna, 2009, p. 76)

É necessário compreender a moda como um campo de relações entre indivíduos, onde as estruturas sociais determinam o que vestir. Em “Filosofia da Moda”, de Georg Simmel, esta relação é explicada da seguinte maneira:

Constituía antes um emaranhado de múltiplas e díspares relações entre indivíduos, numa incessante interação de uns com outros, inseridos, por seu turno, em estruturas superindividuais mais amplas – o Estado, o clã, a cidade, a família ou o sindicato – que, afinal, não passam de cristalizações dessa interação, embora possam obter uma real autonomia e contrapor-se ao indivíduo como poderes estranhos e externos, simultaneamente tutelares e opressores. (Simmel, 2008, p. 11).

A moda, assim como as relações de poder, acontece dentro de um sistema opressor caracterizado pela imposição de comportamentos. Na moda, em específico, o dualismo fica por conta “de oposições entre particular e universal, igualdade e diferenciação, imitação e distinção, sujeição e autoafirmação, coesão e separação” (Simmel, 2008, p. 12).

Ainda sobre este aspecto:

Ela é imitação de um modelo dado e satisfaz assim a necessidade de apoio social, conduz o indivíduo ao trilho que todos percorrem, fornece um universal, que faz do comportamento de cada indivíduo um simples exemplo. E satisfaz igualmente a necessidade de distinção, a tendência para a diferenciação, para mudar e se separar (...) as modas são sempre modas de classe, porque as modas da classe superior se distinguem das da inferior e são abandonadas no instante em que esta última delas se começa a apropriar. Por isso, a moda nada mais é do que uma forma particular entre muitas formas de vida, graças à qual a tendência para a igualização social se une à tendência para a diferença e a diversidade individuais num agir unitário. (Simmel, 2008, p. 13)

Precisamos voltar um pouco na história da sociedade para explicar um contexto importante sobre a história da moda, a hierarquização.

No final da Idade Média e início do Renascimento havia um confronto velado entre a burguesia e a aristocracia que colocava a existência da moda como algo atuante na sociedade. O embate se dava no campo das aparências das hierarquias mais altas ou poderosas sobre as mais baixas e massificadas. Os aristocratas usavam peças de roupas confeccionadas especialmente para eles,

com trajes diferenciados em cores, texturas, tecidos, modelos. A hierarquização já era perceptível a partir dos trajes utilizados até mesmo entre os membros da aristocracia. A burguesia, entretanto, movidos pelo desejo de se vestirem como os aristocratas, copiavam os modelos dos trajes dos nobres em uma tentativa de se parecerem com eles. Ao perceberem esta similaridade nas vestimentas, os nobres logo passavam a deixar os antigos trajes de lado e investiam em novos modelos com formas, texturas, cores e tecidos diferentes das vestimentas antigas, justamente com o propósito contrário ao dos burgueses, buscando a diferenciação estética da burguesia ao mesmo tempo em que reforçavam suas posições hierárquicas, o que por sua vez, era novamente copiado pelos burgueses, fazendo com que esta relação se confrontasse de forma cíclica.

Por este fator histórico é que pesquisadores da moda apontam a imitação e a distinção como fatores que guiam e justificam a moda.

Portanto, com diferentes pressupostos, os autores circulavam sobre a ideia de imitação e distinção como elementos explicativos para a existência da moda na sociedade. Permanecendo no conceito de moda como o sistema regular de mudança dos gostos, comprometiam-se a analisar como ela era um mecanismo de reforço da hierarquia social. (Sant'Anna, 2009, p. 84).

Georg Simmel, atribui a moda como algo das classes superiores, em um contexto onde estas classes são as responsáveis por manter o jogo cíclico da repetição de aparências em que as classes inferiores lutam pela “homogeneidade da co-pertença” tentando se igualar às classes superiores da maneira mais fácil que podem conseguir, através da aparência. Simmel explica que: “naturalmente, as classes inferiores olham para cima e procuram subir e conseguem isto sobretudo nas áreas que estão sujeitas à moda, porque estas são, de longe, as mais acessíveis à imitação externa” (Simmel, 2008, p. 27), e ainda completa, “pode observar-se de muitas formas que quanto mais se aproximam os círculos tanto mais desatinada é a caça da imitação pelos de baixo e a fuga para a novidade pelos de cima” (Simmel, 2008, p. 27).

É fato que a dinâmica social produzida pela moda é algo que se vê presente nas relações sociais, além das vestimentas, a hierarquização, o jogo de poder, a influência, estão presentes nas dinâmicas da vida em sociedade e especialmente em campos de relações de poder e até mesmo nas esferas mais micro da sociedade, a moda vêm reforçar o fator hierárquico através da distinção dos vestuários.

Sant'Anna afirma que a moda, mais do que caracterizar gostos individuais e tentativa de aceitação e distinção de grupos sociais, “é um sistema, que constitui a própria sociedade em que funciona. Como sistema, sua conceituação não pode ser elaborada tomando uma de suas principais características, o aproveitamento de sua dinâmica em favor das distinções sociais” (Sant'Anna, 2009, p. 86).

Segundo Sant'Anna, o sistema de moda seria a própria dinâmica que produziu a modernidade. Simmel, entretanto, ressalta o significado da moda:

Como forma de vida, como marca das distinções de classe, como jogo da incessante imitação de uma classe por outra, como meio da inserção dos indivíduos num grupo ou numa corrente, traduz justamente essa efervescência sem rumo, porque é indiferente aos conteúdos, inclusive da beleza ou do conveniente; é simples variação, mero arreio, desprovida de motivação, entregue apenas à vertigem do movimento e do momento, da novidade injustificada, porque vive do capricho e da extravagância. (Simmel, 2008, p. 16)

Desta maneira, Simmel defende que a moda é a arena para indivíduos que não são autônomos e precisam de apoio, de um guia, o que acaba por possibilitar uma obediência social por parte daqueles que são os guias, definindo assim a relação entre indivíduos e grupos. Ao analisar esta relação percebemos que se parece muito com as relações de poder estudadas no início desta pesquisa. Simmel aponta que a moda:

Proporciona-lhes uma combinação de relações com coisas e com pessoas que, de outro modo, costumam emergir de modo isolado. Exerce aqui efeito não só a mescla de distinção individual e igualdade social, mas também, de forma por assim dizer mais prática, a mistura do sentimento de dominação e de sujeição ou, por outras palavras, de um princípio masculino e outro feminino; e porque isto ocorre apenas na órbita da moda como num meio idealmente diluído. (...) A vida de acordo com a moda é, sob um aspecto objectivo, uma amálgama de destruição e de construção. (Simmel, 2008, p. 35 e 36)

Sant'Anna faz então uma analogia da sociedade moderna atual com a sociedade de moda.

Portanto, foi na historicidade da Europa Ocidental do final da Idade Média que, com as transformações vividas na sociedade medieval, foi ativado um processo de individualização marcado pelo prazer e gozo da vida presente, o qual é extremamente atrelado ao surgimento do sistema de moda. Essa contextualização histórica do seu surgimento implica diretamente

sua conceituação, e se tais mudanças configuram a sociedade moderna, essa não é outra senão a sociedade de moda. (Sant'Anna, 2009, p.88).

2.3- Sistema de Moda

A preocupação inicial da moda em imitação e diferenciação está na verdade camuflando a verdadeira preocupação dos indivíduos da moda que é a aparência no olhar do outro sobre o corpo travestido. Sant'Anna explica que “a sociedade contemporânea é também uma sociedade da moda, ou da aparência, em que imagens são consumidas quase sem resistência” (Sant'Anna, 2009, p. 14).

Desta maneira, fica então mais fácil compreender o corpo de cada sujeito como espaço de teatralização, como algo a ser exposto. Sant'Anna aponta que nesta “exposição-enunciação”, o sujeito não apenas diz como deseja ser visto, mas também tem a liberdade de construir em si uma autoimagem que o significa.

Sant'Anna esclarece que:

Na proposição de uma série de estudos de autores e teorias que, mesmo sem dedicar-se ao estudo da moda, acabaram por fazer compreender que se vive numa sociedade de moda, na qual o mito, que rege seu sistema de valores e proposições de vida, centra-se sobre as imagens que circulam, que são consumidas e consomem os sujeitos sociais, agenciando-os também para se tornarem sujeitos-moda. (Sant'Anna, 2009, p. 21)

De fato, o ato de se vestir no contexto da moda, está associado à preocupação em se investir de tudo que ajudará o indivíduo a se firmar como ele mesmo no mundo, algo como um fator identitário carregado de significações.

A partir deste pensamento, compreendemos o fator identitário como variante cultural, já que para se compreender as relações significantes é necessário antes, de uma uniformidade de informação que foi previamente ensinada a pensar de determinada maneira, levando à uma linha de raciocínio lógico para a decodificação dos elementos representativos que vestem o indivíduo e o identificam.

Não apenas as roupas e acessórios são objetos capazes de formar a identidade, atualmente outros artifícios estéticos e comportamentais ajudam a criar e identificar símbolos significantes como exemplifica Sant'Anna:

Não apenas a roupa e os acessórios do trajar trabalham na transmutação de um corpo biológico num corpo social. Os hábitos de higiene, alimentação, cosmética, perfumaria, depilação, penteado e todos os artifícios: apliques, próteses etc., como também os exercícios físicos, a cirurgia estética e ainda as pedagogias gestuais e normas de decência constituem instrumentos culturalmente elaborados para o trabalho de transmutação corporal. A performance constituída no corpo insere o sujeito no contexto e o faz também signo, na apreensão alheia tanto no outro a ser copiado quanto na negação de um corpo que não deseja ser mais o mesmo. Nessa busca da perfeita poética da aparência, práticas de beleza e inúmeros consumos são fruídos constantemente por todos os sujeitos modernos. (Sant'Anna, 2009, p. 77)

Segundo a autora, o sistema de moda está atrelado às transformações vividas na sociedade medieval marcado pelo prazer e gozo da vida presente. Para Sant'Anna, “essa contextualização histórica do seu surgimento implica diretamente sua conceituação, e se tais mudanças configuram a sociedade moderna, essa não é outra senão a sociedade de moda” (Sant'Anna, 2009, p. 88).

Sant'Anna afirma ainda que “a moda é entendida como a própria dinâmica de construção da sociabilidade moderna, e como tal, a aparência pode ser entendida como a própria essência desse universo” (Sant'Anna, 2009, p. 89). A moda seria assim, compreendida como fator cultural nas dinâmicas das sociedades modernas, algo que possibilita as relações entre sujeitos, identificação, hierarquização e modos de comportamentos sociais. Sant'Anna conceitua moda como “ethos das sociedades modernas e individualistas, que, constituído em significante, articula as relações entre os sujeitos sociais a partir da aparência e instaura o novo como categoria de hierarquização dos significados” (Sant'Anna, 2009, p. 89).

Portanto, a sociedade moderna faz com que o trajar seja entendido como sistema de significação de um caráter simbólico onde o indivíduo ao se inserir em um grupo social significa que ele domine minimamente os códigos ali constituídos, “é dominar a possibilidade de compor uma mensagem digerível aos outros que compartilham dela” (Sant'Anna, 2009, p. 77).

Neste sentido, a autora afirma que o sistema de moda seria a própria dinâmica que produziu a modernidade. Isto quer dizer que quando apontamos, no subcapítulo sobre a cultura, a relação

entre cultura e civilização percebemos também que esta mesma civilização age com habilidade na criação de uma vertente cultural identificada pelo vestuário, e que conforme este vestuário evolui para um ritmo progressivo de aceleração na produção das vestimentas com variedades de elementos distintivos, temos aí a criação de um sistema, caracterizado pelo ritmo de produção cada vez mais acelerado e multiplicando as opções de diferenciação e de auto-identidades, isto faz com que nasça a modernidade, sendo resultado de todo esse sistema, ao qual chamamos sistema de moda.

Segundo George Simmel, a moda apresenta a possibilidade de uma dinâmica social que reflete a realidade das relações sociais no que diz respeito às interconexões, conflitos, diferentes e múltiplas formas sociais, formas de opressões e atuações de poder.

Constituía antes um emaranhado de múltiplas e díspares relações entre indivíduos, numa incessante interação de uns com outros, inseridos, por seu turno, em estruturas superindividuais mais amplas – o Estado, o clã, a cidade, a família ou o sindicato – que, afinal, não passam de cristalizações dessa interação, embora possam obter uma real autonomia e contrapor-se ao indivíduo como poderes estranhos e externos, simultaneamente tutelares e opressores. (Simmel, 2008, p. 11)

Simmel aponta que a moda reflete o dualismo da vida sempre de forma coexistente “entre particular e universal, igualdade e diferenciação, imitação e distinção, sujeição e autoafirmação, coesão e separação” (Simmel, 2008, p. 12). Sendo assim, para Simmel, a moda é imitação de um modelo dado que conduz o indivíduo ao caminho que todos percorrem, “fornece um universal, que faz do comportamento de cada indivíduo um simples exemplo” (Simmel, 2008, p. 13), levando assim a um agir unitário, guiados por um modelo pré-definido e replicado.

No mundo moderno, as pessoas não mais têm apenas duas ou três peças de roupa que poderiam ajudar na identificação social e hierárquica de suas posições na sociedade, atualmente o guarda-roupa de cada pessoa é um ambiente variado de oferta de signos do mundo moderno, onde a seleção e composição das peças convergem para infinitas possibilidades de discursos capazes de apontar não somente a posição social da pessoa como também suas ideias, crenças, gostos e atitudes. Simmel aponta que:

O indivíduo vê-se confrontado com uma multiplicidade de objetos culturais, desde a religião à moralidade, dos costumes à ciência, da arte aos sistemas económicos, e no seio de um mundo

cada vez mais marcado pelo pluralismo, pela diferença, pelo contraste entre estilos de vida. (Simmel, 2008, p. 15)

Sant'Anna por sua vez acredita que a aceitabilidade social desfrutada corresponde ao grau de investimento realizado sobre a aparência, o que a autora, baseada no conceito da socióloga Michèle Pagès-Delon, chama de “capital-aparência corporal”.

O capital-aparência corporal, segundo Mara Rúbia Sant'Anna, é a combinação de elementos do vestuário e acessórios de cada indivíduo que comunicam a sua forma de estar no mundo, seria “a combinação concreta de lógicas estruturais (imposição do controle das aparências, dos códigos, das tendências de moda, do econômico) e das lógicas dos atores socialmente posicionados (estratégias, escolhas)” (Sant'Anna, 2009, p. 78 e 79), o que seria capaz de produzir o processo de socialização por meio da aparência corporal. Segundo Pagès-Delon o conceito de capital-aparência corporal é:

Entendida como o corpo e os objetos portados por ele, o corpo, sua apresentação, sua representação, isto é, o conjunto das características físicas constantes ou lentamente variáveis (peso, altura, traços faciais), das atitudes corporais (posturas, expressões, mímicas) e dos atributos (roupas, penteados, maquiagens e acessórios). (Pagès-Delon, 1989, p. 9 e 10)

O capital-aparência corporal se constitui de diversos investimentos diários no corpo que passam por práticas cotidianas de saúde, beleza e consumo, entretanto, as escolhas não são dadas de maneira aleatória, e sim, de forma sistêmica, já que tem o objetivo de demonstrar identidade, sexualidade, faixa etária, grupo social, e possibilita muito além disso, uma estratégia global de socialização através da roupa.

A partir da aparência, o sujeito participa das diversas modalidades da ordem social, compartilhando significantes, e elabora uma estratégia particular, que se adapta aos desejos de maior ou menor interesse aos elementos que se aproximam da excelência corporal consagrada, ao seu grupo social. As dimensões que o sujeito privilegia o levam a elaborar estratégias específicas e mesmo táticas que favorecem a perpetuação ou superação do nível de excelência corporal atingido. (Sant'Anna, 2009, p. 79)

Peter Stallybrass no livro: *O Casaco de Marx* exemplifica esta questão do investimento do corpo através da aparência, quando discursa no sobre as inúmeras idas de Karl Marx à loja de penhores para buscar seu casaco de inverno, pois sem ele Marx não poderia frequentar a sala de leitura do Museu Britânico e assim dar continuidade às pesquisas que o levariam a escrita do livro *O Capital*.

Os fatores sociais ideológicos eram, provavelmente, tão importantes quanto o frio. O salão de leitura não aceitava simplesmente qualquer um que chegasse a partir das ruas: e um homem sem um casaco, mesmo que tivesse um passe de entrada, era simplesmente qualquer um. Sem seu casaco, Marx não estava, em uma expressão cuja força é difícil de reproduzir, “vestido em condições em que pudesse ser visto”. (Stallybrass, 2008, p. 48)

Podemos perceber que o investimento no capital-aparência corporal vai muito além do que somente se vestir conforme os seus gostos pessoais. O capital-aparência corporal nos faz refletir sobre um sistema de moda muito maior do que somente roupas, está ligado à socialização, a relações semiológicas (significantes), a um sistema que movimenta de forma acelerada a economia, a significação de poder, as representações sociais, as identificações hierárquicas.

Michèle Pagès-Delon atribui ao vestuário um sistema simbólico de significações, onde o corpo é a estrutura fixa que irá receber todos os adjetivos capazes de comunicar uma mensagem através da aparência. Por conta deste conceito a socióloga atribui a dimensão simbólica da moda como um diálogo transmitido através da aparência corporal como construção social possível de dar margem a inserções variadas de um mesmo corpo em diferentes espaços sociais, e, logo, propondo uma multiplicidade de conexões e diálogos.

Sant’Anna afirma que há diversos níveis de excelência corporal, e que cada um é construído socialmente para os distintos grupos sociais, isto é o que justifica os diferentes níveis de investimento diante da proliferação do capital-aparência corporal. Entretanto, a autora também explica que há em cada sociedade uma hierarquia de excelência corporal instituída.

Portanto, todo capital investido sobre a aparência corporal é um ‘saber social’, que permite a efetivação de práticas que tendem a se constituir em estratégias sociais baseadas na sedução de si e dos outros. Identificar a excelência corporal, variante conforme os diversos grupos sociais, numa sociedade a ser pesquisada, é compreender como as estratégias particulares e societárias se articulavam para constituir uma hierarquia social da sedução. (Sant’Anna, 2009, p. 79)

Sant'Anna coloca a moda como um conjunto de aspectos físicos e implícitos ao uso do vestuário, sendo sua principal característica possuir ritmo e atribuir sentido ao corpo que o veste. A autora também aponta alguns dos processos que a moda desencadeia, como a sociabilidade, os mecanismos de distinção e hierarquização além de atuar como instrumento indispensável à constituição das relações de poder.

O sociólogo Gabriel de Tarde, por exemplo, analisa os mecanismos de imitação através dos tempos evidenciando o quanto a moda é responsável por alterações econômicas, políticas e sociais, ao mesmo tempo em que altera a própria noção de necessidade através da novidade e das mudanças constantes sobre valores sociais. Partindo deste princípio de Tarde, podemos associar a indumentária à uma estruturação simbólica própria de uma determinada cultura, o que faz do sistema de moda uma vertente cultural também formada por revolução, conflito, negação, embate, jogo político, além de expressão identitária de determinada sociedade e contexto social.

Pitombo nos explica que a aparência corporal é o efeito combinado de determinismos estruturais e culturais como um produto da vida em sociedade além de uma fonte fundamental na dinâmica da socialização na medida em que revela uma relação entre o indivíduo e o mundo, entre o indivíduo e os outros e entre o indivíduo e a sociedade, Pitombo aponta que:

O vestuário deve ser descrito sobretudo como instituição. O historiador e o sociólogo não devem apenas estudar os gostos, os modos ou as comodidades, eles devem cercar, coordenar e explicar as regras dos usos, as interdições, as tolerâncias, etc; eles devem observar não apenas as imagens ou os traços dos costumes, mas as relações e os valores, pois estes são os elementos que, de fato, estabelecem as condições preliminares de toda a relação entre a vestimenta e a sociedade. (Pitombo, 2003, p. 12)

Podemos refletir que a multiplicidade de conexões e diálogos propostos pelo conceito de aparência corporal é um dos fatores que contribui para a emergência da moda enquanto sistema, fazendo com que o ritmo de criação, produção e consumo de vestuário seja cada vez mais acelerado, multiplicado e massificado, contribuindo para uma cadeia produtiva desenfreada, uma economia efervescente, geradora de renda, postos de trabalho cada vez mais especializados, contribuindo para a abertura de capital financeiro cada vez maior, além de gerar o consumo informativo multiplicado, fugaz e atual, atento às buscas por novidades e

instantaneidade. Ainda podemos associar a isso a criação de cada vez mais espaços sociais especificados requerendo minuciosidades quanto ao comportamento, vestimenta e investimento no capital-aparência corporal em corpos cada vez mais diversificados e capazes de propor relações sociais de controle e poder, tornando assim o sistema de moda uma engrenagem cíclica e duradoura, capaz de atravessar barreiras de tempo e espaço talvez pela eternidade.

Estudiosos da sociologia da moda atribuem a ela um conceito de fenômeno coletivo onde é possível perceber a revelação do que há de social em nossos comportamentos, além de apontar uma dialética do conformismo e da mudança que somente seria possível perceber através dos estudos sociológicos.

Roland Barthes explica a sociologia da moda como tendo sua origem no imaginário e seguindo sua realização através do vestuário real e suas variações, sendo capaz de se desenvolver como o seu próprio sistema. O autor aponta que: “portanto, ela procura sistematizar condutas, podendo relacioná-las com condições sociais, níveis de vida e papéis desempenhados” (Barthes, 2009, p. 29).

Ainda segundo Barthes, “o vestuário, que em si mesmo já é sistema de significação” (Barthes, 2009, p. 28), cumpre o papel sociológico, ou seja, está associado aos comportamentos sociais e ao conjunto de representações coletivas.

As representações coletivas da moda possibilitam uma construção identitária do ser a partir de condições pré-estabelecidas tornando nítido através do vestuário aquilo que o indivíduo é ou aparenta ser no meio social. Percepções de gênero, profissão, status social, faixa etária, personalidade e função social são possíveis de serem identificadas através da roupa, assim como a ambientação, estação do ano, opções de lazer e contexto de vida. A combinação destes elementos origina o que Barthes chama de “personalidade da moda”: “ela possibilita uma verdadeira combinação de unidades caracteriais e prepara, digamos, tecnicamente a ilusão de uma riqueza quase infinita da pessoa (...) a personalidade da moda é uma noção quantitativa” (Barthes, 2009, p. 377).

Barthes explica que a moda “multiplica a pessoa sem que esta corra o risco de se perder, uma vez que, para a moda o vestuário não é jogo, mas signo de um jogo” (Barthes, 2009, p. 380), o que faz com que se vestir se torne uma brincadeira com identificações bem definidas de contextos como “brincar de jardineira”, “roupa de executivo”, “look com um ar praiano”, “sportwear”.

Ao refletir sobre esta característica simbólica do vestuário, é possível compará-lo aos figurinos, que são vestuários utilizados em apresentações artísticas com o intuito de decodificar a personagem representada. Então se o vestuário real passa pelo processo de criar simbolização sobre quem se é, e se as representações contextuais podem ser tantas, então podemos talvez dizer que não existe, pelo menos em representação pública, uma noção real de quem o indivíduo é, já que ele pode ser sempre transformado em outras personagens.

Outra linha de pensamento que podemos seguir é a de que o indivíduo é múltiplo, e de acordo com o vestuário que ele utiliza é possível que ele se adapte em diferentes contextos, o que faz com que o indivíduo seja um em diferentes ocasiões e que as ocasiões em que ele escolhe estar inserido e adaptado seja o indicativo de quem ele realmente é e representa na sociedade. Sobre isto, Barthes aponta que: “a multiplicação das pessoas num único ser é sempre considerada pela moda como índice de poder” (Barthes, 2009, p. 379 e 380).

As diferenças entre feminino e masculino se tornam bastante nítidas no vestuário, por isso, moda também é fator fundamental nas identificações de gênero, algo que é objeto de discussão social. Barthes chama a atenção para o fato de que apesar de a moda masculina ser inserida no guarda-roupa feminino, o contrário não é uma realidade e por isso é preciso deixar bem clara essas diferenças através dos detalhes (lado de fechamento, aviamentos diferenciados, modelagens e texturas).

Outro debate social proposto pelo sistema de moda está na relação com o corpo, a moda propõe um corpo ideal, que é o corpo da manequim e da modelo, corpo este apresentado incessantemente nas fotografias, passarelas, TV, revistas, publicidades e internet. Neste caso, o corpo ideal é ele mesmo a moda, ele mesmo o vestuário, no entanto, se o indivíduo não consegue fazer com que o seu corpo seja o “ideal”, o próprio sistema de moda apresenta a solução, pois ele mesmo:

Organiza o vestuário de tal modo que ele transforme o corpo real e consiga fazer que ele signifique o corpo ideal da moda. Alongar, encher, adelgaçar, avolumar, diminuir, afinar, artifícios por meio dos quais a moda afirma poder submeter qualquer acontecimento (qualquer corpo real) à estrutura por ela postulada (a moda do ano); essa solução exprime certo sentimento de poder: a moda pode converter qualquer sensível no signo que ela escolheu. (Barthes, 2009, p. 384)

Barthes aponta a moda como uma onipotência capaz de corrigir os corpos “malfeitos” ou que não são corpos ideais.

A moda também tem o poder de apresentar sua narrativa variante conforme as temporadas vivenciadas, ela constrói cenários, situações e características próprias para cada vestuário. Barthes explica que o usuário de moda se vê submetido à quatro perguntas: Quem? O que? Onde? Quando? O vestuário escolhido deve sempre responder pelo menos a uma dessas perguntas.

Segundo Barthes, as situações ou eventos sempre correspondem a proposições de transitividade, temporalidade e localidade, o autor aponta que: “O objeto de suas notações é de preferência o modo como o sujeito faz a sua situação em relação a um meio no qual ele supostamente age: caça, baile, compras são condutas sociais” (Barthes, 2009, p. 369).

Há também as situações festivas, como: “dança, teatro, cerimônia, coquetéis, galas, festas ao ar livre, recepções, reuniões dançantes, saraus, visitas” (Barthes, 2009, p. 370). Não esqueçamos das transitividades cotidianas como trabalho, escola, missa e esporte, por exemplo, onde cada uma destas situações obedece a categorias vestimentares apropriadas.

Em relação à temporalidade Barthes cita três momentos privilegiados: “no que se refere às estações, a primavera; no que se refere ao ano, as férias; e no que se refere à semana, o fim de semana. Sem dúvida, cada estação tem a sua moda” (Barthes, 2009 p. 371).

A última questão narrativa que deve ser respondida, segundo Barthes, tem a ver com a localidade, onde as relações de permanências e viagens influenciam na proposta do vestuário escolhido. Barthes explica que para a moda “a viagem é o grande lugar da moda: as ‘permanências’ nada mais são do que os pólos de uma mesma função itinerante (cidade/campo/praias/montanha), e as paragens são sempre locais atraentes” (Barthes, 2009 p. 372).

Ao pensar sobre as várias narrativas propostas pela moda nos deparamos com a questão do ritmo de produção acelerado para atender as variadas demandas de consumo guiados pela moda, isto significa que o sistema de moda através das suas criações cênicas ideais cria um sistema capitalista cada vez mais lucrativo com a justificativa de que há a necessidade de consumo para se estar adequado à situação por ela mesma criada.

O conceito de lazer e tempo livre talvez seja a situação que mais gera lucro para a indústria da moda, pois as opções e variantes de ações possíveis são tantas que se torna necessário uma oferta mercadológica que abranja todos os cenários possíveis.

Theodor Adorno coloca o tempo livre como algo criado pelo capitalismo, como uma atividade contrária ao do trabalho, e que resulta na indústria cultural criando necessidades de consumo que dominam e controlam a consciência dos consumidores. Adorno aponta que:

O crítico da ideologia que se ocupa da indústria cultural haverá de inclinar-se para a opinião de que ela domina e controla, de fato e totalmente, a consciência e inconsciência daqueles aos quais se dirige e de cujo gosto ela procede, desde a era liberal. Além disso, há motivos para admitir que a produção regula o consumo tanto na vida material quanto na espiritual, sobretudo ali onde se aproximou tanto do material como na indústria cultural. Deveríamos, portanto, pensar que a indústria cultural e seus consumidores são adequados um ao outro. (Adorno, 2002, p. 68 e 69)

A partir do momento em que se entende o conceito de “tempo livre”, e que este diz respeito ao que se faz (como se torna útil) quando não se está no trabalho ou no “tempo de trabalho”, é possível perceber a necessidade de um vestuário adequado para se usufruir deste “tempo livre”, que não deve ser a mesma vestimenta utilizada no “tempo de trabalho”. Entretanto, para cada finalidade que se deseja aproveitar o “tempo livre” é necessário um tipo de vestuário diferente e adequado para a situação. Surge então o conceito de *hobby*, em que todos devem ter e praticar os seus próprios. Aos *hobbies* se atribui vestimentas diferenciadas para diferentes atividades. A prática de esporte pode ser compreendida como um *hobby* que se faz quando se está no “tempo livre” e para cada esporte praticado há um tipo de vestimenta. Assim como o “tempo livre” é sistematizado de maneira delimitante e obriga as pessoas a fazerem bom uso dos seus tempos, direcionando-as ao que fazer e como aproveitá-lo, da mesma maneira, as vestimentas adequadas para cada atividade do “tempo livre” também são sistematizadas e direcionadas de maneira previamente estabelecida.

Esta “coação” não é somente exterior, ela se liga às necessidades das pessoas sob um sistema funcional, este seria o sistema da moda, que conta com autores e manipuladores de diferentes direções, como veremos no subcapítulo a seguir.

Adorno ainda explica que quando a cultura se limita a bens culturais e aos seus “valores culturais”, a cultura se entrega às determinações do mercado; o que podemos observar que acontece também com o vestuário no sistema de moda e suas criações narrativas condicionadas.

Grant McCracken, em *Cultura e Consumo*, aponta o vestuário como um princípio cultural formado a partir de categorias que guiam tanto os temas quanto as relações formais culturalmente constituídas.

O vestuário é, assim, um meio através do qual categorias e princípios culturais são codificados e tornados manifestos. (...) Carregado de potencial e efeito semiótico, o vestuário é uma das principais oportunidades para o exercício dos poderes metafóricos e performativos do ritual. (McCracken, 2003, p. 86)

McCracken também coloca os bens de consumo como comunicador de signos culturais, entretanto estes signos estão constantemente em trânsito fazendo com que um mesmo bem de consumo passe por inúmeras transferências de significados, renovação e adaptação de acordo com a utilidade atribuída a ele, esta é uma característica da sociedade moderna.

Ao apontar o vestuário como um bem de consumo categorizador, o autor supõe que haja categorias com características contrárias para que seja possível fazer a distinção entre elas:

Assim o vestuário, que evidencia uma discriminação entre homens e mulheres ou entre as classes alta e baixa, também mostra algo da natureza da diferença que se supõe existir entre essas categorias. Comunica a suposta ‘delicadeza’ das mulheres e a suposta ‘força’ dos homens, o suposto ‘refinamento’ da classe alta e a suposta ‘vulgaridade’ da classe baixa. O vestuário comunica as propriedades que se supõe serem inerentes a cada uma dessas categorias, e isto funciona como base para a discriminação. (McCracken, 2003, p. 105)

Sendo assim, McCracken assume que o sistema de moda é um instrumento de movimentação de significados que conta com agentes de transferência e meios de comunicação para que aconteçam tais transferências. Para McCracken:

O sistema de moda, em uma de suas capacidades, opera uma transferência de significado do mundo culturalmente constituído para os bens de consumo (...) o sistema de moda, nesta capacidade, toma novos estilos de se vestir ou de mobiliar a casa e os associa a categorias e princípios culturais estabelecidos. Assim, o significado transporta-se do mundo culturalmente constituído para o bem. (McCracken, 2003, p. 109)

A relação de significações gira em torno do mundo culturalmente constituído, onde o sistema de moda tem o poder de transformar este mundo em bens de consumo. McCracken afirma que “todas essas patologias consumistas são evidentes no consumo moderno” (McCracken, 2003, p. 120), de maneira que o indivíduo usa os bens para constituir partes cruciais de si mesmo e do mundo.

O sistema de consumo supre os indivíduos com os materiais culturais necessários à realização de suas variadas e mutantes ideias do que é ser um homem ou uma mulher, uma pessoa de meia idade ou um idoso, um pai, um cidadão ou um profissional. Todas essas noções culturais estão concretizadas nos bens, e é através de sua posse e uso que o indivíduo as assimila em sua própria vida. (McCracken, 2003, p. 119)

Gilles Lipovetsky, em *O Império do Efêmero*, explica a sociedade de consumo como algo originado a partir do sistema de moda, e apesar do autor abordar o assunto nas sociedades modernas, o motivo do consumo ainda continua a ser o fator de diferenciação de classes, segregação social e valor estatutário, logo, da mesma maneira que as sociedades dos séculos XVII e XVIII. Adicionado a estes motivos, a busca incessante pelo novo é outro importante fator que movimenta a sociedade de consumo, especialmente no setor de vestuário e produção têxtil.

O autor cita que: “o consumo, no essencial, não é mais uma atividade regrada pela busca do reconhecimento social; manifesta-se, isso sim, em vista do bem-estar, da funcionalidade, do prazer para si mesmo” (Lipovetsky, 2009, p. 201).

Lipovetsky aponta que podemos caracterizar a sociedade de consumo por diferentes traços como: “elevação do nível de vida, abundância das mercadorias e dos serviços, culto dos objetos e dos lazeres, moral hedonista e materialista etc.” (Lipovetsky, 2009, p. 184); mas estruturalmente são os processos de moda que definem e guiam esta sociedade consumista.

A sociedade centrada na expansão das necessidades é, antes de tudo, aquela que reordena a produção e o consumo de massa sob a lei da obsolescência, da sedução e da diversificação, aquela que faz passar o econômico para a órbita da forma moda. (Lipovetsky, 2009, p. 184)

O autor explica que a lógica organizacional que foi instituída no âmbito das aparências ainda no século XIX foi capaz de difundir-se para toda a esfera dos bens de consumo, havendo instâncias burocráticas especializadas que definem os objetos e as necessidades, desta maneira, é possível impor a lógica da renovação precipitada, da diversificação e da estilização dos modelos, prevendo as narrativas propostas por Barthes, e antecipando quais serão as necessidades.

Lipovetsky aponta a variação rápida das formas, a multiplicação dos modelos e séries e a previsão das necessidades, como princípios das indústrias de consumo organizadas pela sedução e pelo desuso acelerado.

A produção e o consumo em massa fazem com que uma grande parte da sociedade tenha acesso aos produtos da moda, entretanto, na sociedade de consumo o produto que tem mais valor e status é o mais novo, a versão mais atualizada e moderna, sendo assim, há várias versões de um mesmo produto que são identificadas pela atualização contínua e pelas micro diferenças. “A moda consumada assinala a generalização do sistema das pequenas diferenças supermultiplicadas” (Lipovetsky, 2009, p. 188).

Na lógica do consumo, os produtos têm um prazo de validade, uma renovação e uma obsolescência programada, os produtos são criados para não ter longa duração, seja de qualidade, tecnologia ou design. Isto é o que Lipovetsky chama de efêmero, o consumo em massa, urgente, que logo deixa de ter valor e cai em desuso, dando lugar a sempre novas versões de um mesmo produto.

No processo geral que obriga as firmas a inovar, a lançar continuamente novos artigos, ora de concepção realmente inédita, ora comportando simples pequenos aperfeiçoamentos de detalhe que dão um “mais” aos produtos na competição de mercado. Com a moda consumada, o tempo breve da moda e seu desuso sistemático tornaram-se características inerentes à produção e ao consumo de massa. (Lipovetsky, 2009, p. 185)

Um exemplo da efemeridade da moda são as lojas de departamento ou as chamadas fast fashion, que são lojas caracterizadas por ter uma grande variedade de vestuário, apostando em renovação e inovação dos produtos em um curto período, podendo produzir em tempo hábil modelos de vestuários similares aos produzidos pela alta costura e grandes marcas de moda, porém, geralmente com preços muito mais acessíveis ao público. Gabriela Gama explica as fast-fashion como:

O termo fast-fashion que surgiu da analogia com o fast-food é utilizado quando queremos falar, por exemplo, de cadeias de distribuição como a Zara, a H&M, a Top Shop que apostam num circuito curto, marcado pela velocidade em termos de produção, reprodução, distribuição e venda acelerada e contínua, de um modo economicamente eficaz. (Gama, 2011, p. 157)

Gama também aponta que as cadeias de fast-fashion apresentam facilidade de trajeto das tendências de vestuário porque são rápidas, têm liquidez e volume de negócios. Este tipo de consumo transformou a moda em um material descartável.

A massificação da moda transformou o vestuário em material descartável: eram peças para usar diariamente e para serem rapidamente substituídas, pelo que eram comercializadas a preços baixos pela urgência do novo. Os grandes armazéns começaram a apostar em secções de moda jovem e, na mesma altura, começaram a surgir as boutiques de moda juvenil. (Gama, 2011, p. 277)

Será que podemos interpretar que a sociedade de consumo incentiva o indivíduo a sempre buscar novas versões de si mesmo? Se analisarmos desta maneira, podemos perceber que a sociedade de consumo, sendo uma consequência da sociedade da moda, está sempre em busca de se provar enquanto indivíduo e enquanto sociedade moderna, já que uma das características da modernidade é a inovação. Se o indivíduo para de se atualizar, de se recriar, e principalmente de se mostrar como um indivíduo em constante renovação, isso significa que ele mesmo caiu em desuso e logo, o seu papel social também cai em desuso, fazendo com que este indivíduo seja descartável aos olhos da sociedade moderna. Por isso, talvez, seja tão importante se mostrar perante a sociedade, se fazer ser visto enquanto peça social.

2.4- O Novo Panóptico

Lembremos do capítulo um, onde falamos sobre o panóptico, o modelo arquitetural de vigilância, idealizado por Jeremy Bentham, onde tinha como caráter principal a disciplinarização dos indivíduos através da observação. Ainda que o panóptico seja considerado como uma aplicação disciplinar de maneira não violenta, Bentham aponta que a persuasão será mais forte quanto mais intenso for o sentimento de estar sendo inspecionado, já que o

pensamento de estar sendo constantemente observado faria com que os vigiados cumprissem rigorosamente as atividades desejadas pelo observador.

Estamos falando de um controle através do olhar, algo que torna possível identificar claramente a ação do poder de uns sob outros. Neste tópico vamos refletir sobre como podemos identificar ação semelhante a esta na sociedade contemporânea, e como a moda exerce fator fundamental na estrutura destes mecanismos de observação atuante.

Jonathan Crary cita no livro *Técnicas do Observador* que: “um novo conjunto de relações entre o corpo, de um lado, e as formas do poder institucional e discursivo, de outro, redefiniu o estatuto do sujeito observador” (Crary, 2012, p. 12).

Crary atribui o desenvolvimento de uma enorme variedade de técnicas de computação gráfica como sendo consequência de uma drástica reconfiguração das relações entre o sujeito que observa e os modos de representação. Tendo em consideração que as imagens são, segundo Crary, representações miméticas de um mundo culturalmente constituído, é possível perceber tais representações desde as técnicas de pinturas, passando pela fotografia, cinema, televisão, jornais e revistas até o desenvolvimento da publicidade, e o que hoje vemos na internet.

Crary aponta que:

Contudo, cada vez mais as tecnologias emergentes de produção de imagem tornam-se os modelos dominantes de visualização, de acordo com os quais funcionam os principais processos sociais e instituições. E, claro, elas estão entrelaçadas com as necessidades das indústrias de informação global e com as exigências crescentes das hierarquias médicas, militares e policiais. (Crary, 2012, p. 11)

Ao falar do observador, a primeira coisa que é preciso ter em mente é que aquele que observa está inscrito em um sistema de convenções e restrições dentro de um determinado conjunto de possibilidades, ou seja, ele mesmo faz parte daquilo que observa. “A visão e seus efeitos são inseparáveis das possibilidades de um sujeito observador, que é a um só tempo produto histórico e lugar de certas práticas, técnicas, instituições e procedimentos de subjetivação” (Crary, 2012, p. 15). Crary completa o pensamento ao dizer que: “observar significa ‘conformar as próprias ações, obedecer a’, como quando se observam regras, códigos, regulamentos e práticas” (Crary, 2012, p.15).

Sendo o observador como parte do mundo que ele observa, para Crary, nunca houve e nunca haverá um observador que apreenda o mundo em uma evidência transparente.

Bonadio e Mattos, explicam a ligação da moda com o fato de o indivíduo usá-la para “exibir-se ao olhar do outro” (Bonadio e Mattos, 2011, p. 163), como uma maneira que leva o indivíduo ao prazer de ver e ao mesmo tempo ser visto.

É por meio dessa celebração visual da distinção social que se impôs certa compreensão às inovações mais caprichosas despertadas pelo vestuário, porque na esfera do parecer, o domínio das aparências se tornou central na história da moda e da arte, na época, e razão do mimetismo do desejo de se assemelhar às classes superiores, que na cidade irá se reproduzir como instrumento de representação e afirmação social por meio da cópia dos modelos exibidos na nobreza. Essa situação, no final do século XIX e início do XX, novamente esteve aplicada à sociedade industrial, ao refinamento das classes envolvidas com as novas mercadorias e com o otimismo pelo progresso. (Bonadio e Mattos, 2011, p. 163)

Crary, entretanto, tem pensamentos de acordo com Foucault no que se refere à observação de maneira genealógica, possível de se explicar a constituição do sujeito na trama histórica, com constituição de saberes, discursos, domínios dos objetos e suas relações. Desta maneira, as representações da imagem na contemporaneidade fazem parte de escolhas políticas que determinam a construção do olhar, podendo mudar as percepções. Segundo Crary:

O que está em jogo é bem diferente: como se periodiza e onde se localizam ou se recusam rupturas são escolhas políticas que determinam a construção do presente. Se determinados acontecimentos e processos são excluídos ou realçados à custa dos demais, isso afeta a inteligibilidade do funcionamento contemporâneo do poder, no qual nós mesmos estamos enredados. Tais escolhas afetam a aparência ‘natural’ do presente e evidenciam sua constituição historicamente fabricada e densamente sedimentada. (Crary, 2012, p. 16 e 17)

Tendo em conta o sujeito-observador inserido num mundo em que ele ao mesmo tempo observa e é observado a partir de simbologias culturalmente constituídas deste mundo e da forma de viver, podemos compreender que as leis e regras que regem o observador para um julgamento do corpo social são as mesmas com que ele será julgado. Neste sentido, a aparência se torna uma das primeiras coisas a serem observadas e automaticamente julgadas a partir de critérios estabelecidos por uma sociedade da moda. A imagem do indivíduo exposto e sujeito à

observação no meio social é impossível de ser velada, entretanto ela está passível de sofrer mutação de acordo com a ambiência em que é percebida.

Podemos entender que não é necessário um conhecimento específico e aprofundado sobre os signos que compõem o vestuário do indivíduo, entretanto, na sociedade moderna o trajar pode ser entendido como um sistema de significações de um caráter simbólico que permite que o indivíduo ao se inserir em um grupo social significa que ele domine minimamente os códigos ali constituídos.

Sant'Anna explica que a imaterialidade do mundo que nos cerca é prioritária em relação à materialidade, ou seja, o abstrato, o subjetivo, é muito mais importante que o real, o factual, o cru. Desta maneira, as relações entre classes sociais são também consideradas imprecisas. Segundo Sant'Anna, “os quesitos de pertencimento a uma classe social estão subordinados ao pertencimento a redes sociais, nas quais são as motivações de ordem afetiva que determinam a filiação dos sujeitos” (Sant'Anna, 2009, p. 19).

A individualidade agora, segundo a autora, substitui a identidade individual por uma lógica de identificação de grupo, é a partir das relações sociais que o sujeito passa a ser analisado, observado, julgado esteticamente. Sendo assim, Sant'Anna explica que:

Neste contexto de busca de uma aceitação coletiva/grupal, o valor tribal é o cerne de constituição do Lebenswelt, ou seja, um mundo da vida que conecta os sujeitos de modo inconsciente, sendo a própria ética da estética, isto é, o que permite que a partir de algo que é exterior a mim possa se operar um reconhecimento de mim mesmo. Nessa alteridade constitui-se a percepção de si, cuja consciência pode resultar de um outro eu-mesmo. (Sant'Anna, 2009, p. 19 e 20)

Mesmo ao analisar o indivíduo em um sistema macrosociológico, sem qualquer prévia informação sobre este, é possível de se fazer associações sobre o significado do seu vestuário e hipóteses sobre a sua identidade. Ao observar e analisar o indivíduo através da aparência, já se exerce aí uma relação entre sujeitos, tal como Sant'Anna explica em *Teoria da Moda*, relação esta capaz de criar identificação, hierarquização e modos de comportamentos sociais. David Le Breton analisa que:

O corpo também é, preso no espelho do social, objeto concreto de investimento coletivo, suporte de ações e de significações, motivo de reunião e de distinção pelas práticas e discursos que suscita. Nesse contexto o corpo é só um analisador privilegiado para evidenciar os traços

sociais cuja elucidação é prioridade aos olhos do sociólogo, por exemplo, quando se trata de compreender os fenômenos sociais contemporâneos. (Le Breton, 2007, p. 77)

Enquanto Crary atribui a importância dos aparelhos ópticos como lugares de saber e poder que operam diretamente no corpo do indivíduo através de uma dinâmica independente de invenção, modificação, aperfeiçoamento mecânicos capazes de se imporem em um campo social, transformando este a partir de fora. Le Breton atribui ao olhar humano a relação com o corpo enquanto objeto de julgamento, regularização e investimento para contribuir nas relações sociais.

O homem mantém com o corpo, visto como seu melhor trunfo, uma relação de terna proteção, extremamente maternal, da qual retira um benefício ao mesmo tempo narcíseo e social, pois sabe que, em certos meios, é a partir dele que são estabelecidos os julgamentos dos outros. Na modernidade, a única extensão do outro é frequentemente a do olhar: o que resta quando as relações sociais se tornam mais distantes, mais medidas. (Le Breton, 2007, p. 78)

Para Jonathan Crary, o sujeito observador é ao mesmo tempo causa e consequência da modernidade no século XIX, sendo assim, ele sofre um processo de modernização ajustando-se a novos acontecimentos, forças e instituições definidos como modernidade, algo que aborda reorganização de conhecimentos, linguagens, espaços, redes de comunicação, além da própria subjetividade. Crary aponta que: “A modernização torna-se uma incessante e autoperpetuante criação de novas necessidades, novas maneiras de consumo e novos modos de produzir. O observador, como sujeito humano, não é exterior a esse processo, mas imanente a ele.” (Crary, 2012, p. 19)

Sendo a modernização apontada como criadora de novas necessidades, Crary explica a busca constante da sociedade moderna pela felicidade e o fato de que a felicidade buscada deveria ser mensurável em termos de objetos e signos, a felicidade tinha que ser evidente ao olho em termos de “critérios visíveis”. Desta maneira, Crary aponta o problema da modernidade em concordância com Jean Baudrillard no que se refere à superação de classes através de objetos e seus signos, promovendo uma proliferação de signos sob demanda. Crary explica que:

Imitações, cópias, falsificações e as técnicas para produzi-las desafiaram o monopólio e o controle aristocrático dos signos. Aqui o problema da mimese não é um problema de estética,

mas de poder social; um poder fundado na capacidade de produzir equivalências. (Crary, 2012, p. 21)

É possível perceber uma similaridade entre este “problema da modernidade”, apontado por Crary, e a relação do vestuário com o sistema de classes apontado por Georg Simmel. Entretanto, ainda hoje vemos este efeito de produção em massa, cópias, imitações e falsificações no sistema de moda.

Quando uma peça produzida por um estilista de alta costura ou por uma grande *Maison* não é possível de ser adquirida por pessoas de classes sociais mais baixas devido ao seu alto custo. Entretanto, se ao ser exibida a peça se tornar um objeto de desejo entre pessoas de classes sociais mais baixas, esta pode passar por um processo de reprodução em massa através de multiplicadas cópias de uma imitação da peça original. Com a produção do objeto em massa, o custo da peça de imitação se torna consideravelmente mais baixo que a peça original e possível de ser adquirida por pessoas com menor poder aquisitivo, e que buscam por se igualar às classes mais altas pelos seus objetos de consumo.

A felicidade buscada na obtenção de bens de consumo é algo que está ligado à modernidade, porém, os bens desejados variam de acordo com a identidade de cada indivíduo e de como ele está socialmente se relacionando com as suas redes. McCracken cita que:

Claramente, a tarefa de autocompletar-se através do consumo não é fácil, tampouco é sempre bem-sucedida. Muitos indivíduos buscam nos bens tipos de significado que não existem aí. Outros buscam se apropriar de tipos de significado para os quais não são considerados habilitados por um reconhecimento sociológico sensato. Outros, ainda, tentam constituir suas vidas somente em termos do significado dos bens. Todas essas patologias consumistas são evidentes no consumo moderno, e todas elas ilustram como o processo de transferência de significado pode dar errado em função do indivíduo e da coletividade. Em situações normais, contudo, o indivíduo usa os bens de maneira não-problemática para constituir partes cruciais de si e do mundo. (McCracken, 2003, p. 120)

Michel Maffesoli fala do sentimento de pertença na formação dos microgrupos formados em função de uma ética lógica de cada tribo possível de se estabelecer entre várias tribos uma rede de comunicação. O autor faz uma metáfora colocando a cidade como lugar de enraizamento, onde os indivíduos buscam segurança e abrigo, entretanto, aquilo que delimita pode ser

qualquer território simbólico, não necessariamente uma cidade ou aldeia, como exemplifica Maffesoli. O que autor quer dizer é que em todos os campos sociais se busca esse enraizamento como forma de se preencher enquanto indivíduo no mundo, em busca de estabilidade, segurança e conforto, portanto a complexa rede de microgrupos coexistindo faz nascer o corpo social. “Portanto, em todos os domínios, intelectual, cultural, cultural, comercial, político, observamos a existência desses enraizamentos que permitem a um ‘corpo’ social existir enquanto tal” (Maffesoli, 1998, p.194). Maffesoli ainda afirma que o sentimento de pertença pode ser reafirmado pelo desenvolvimento tecnológico, embora de maneira muito mais efêmera e se organizando conforme as ocasiões que se apresentam.

O autor destaca que é necessário participar do espírito coletivo e que a integração do indivíduo no grupo depende do grau de participação e experiência apresentado desde os rituais de iniciação, onde os sentimentos de pertença serão confirmados ou negados pela aceitação ou pela rejeição do grupo.

Qualquer que seja a duração da tribo, esses rituais são necessários. Podemos, então, observar que eles tomam um lugar cada vez mais importante na vida cotidiana. Existem rituais mais ou menos imperceptíveis que permitem sentir-se à vontade, ‘ser um frequentador’ num bar ou numa boate (...) Os rituais de pertença são encontrados, certamente, também, nos escritórios e nas oficinas, e a sócio-anthropologia do trabalho está cada vez mais atenta a eles. Finalmente, podemos lembrar que o lazer ou o turismo de massa se apoiam essencialmente neles. (Maffesoli, 1998, p. 195 e 196)

Maffesoli aponta que é possível considerar que existe de fato um reconhecimento desses grupos uns pelos outros, e que a existência de um grupo fundamentado em um forte sentimento de pertença, necessita, para sobreviver, que outros grupos se criem a partir de uma exigência da mesma natureza, deste modo, o grupo se solidifica enquanto tal. O autor ainda explica que há neste processo mecanismos de regulação muito sofisticados, sendo necessário o papel do que Maffesoli chama de “terceiro”, como mediador, este “terceiro” pode ser um indivíduo ou um grupo, que age como intermediário na manutenção dos grupos em sua estabilidade e ao mesmo tempo movimentando o sistema reafirmando o sentimento de pertença, reforçando assim o equilíbrio de um conjunto.

O que se percebe, segundo, Maffesoli, é que existe a multiplicidade de “loci”, ou seja, de lugares, de grupos de pertencimento. Entretanto, o que antes era uma atitude extensiva, com

uma racionalidade fechada de valores, imutável e rígida dentro do próprio grupo, hoje o que se observa é uma atitude intensiva, de acordo com Maffesoli, que se organiza em torno de um eixo que ao mesmo tempo liga as pessoas e as deixa livres para transitar e experimentar novos sentimentos de pertencimento. O autor explica que: “o coeficiente de pertença não é absoluto, cada um pode participar de uma infinidade de grupos, investindo em cada um deles uma parte importante de si” (Maffesoli, 1998, p. 202).

Na verdade, em torno dos valores que lhes são próprios, os grupos sociais dão forma a seus territórios e a suas ideologias. Em seguida, por força das circunstâncias, são constrangidos a ajustar-se entre eles. Esse modelo macrosocial, por sua vez, se difrata e suscita uma miríade de tribos que obedecem às mesmas regras de segregação e de tolerância, de repulsa e de atração. (Maffesoli, 1998, p. 203)

Michel Maffesoli atribui o conceito de sociedade em rede, que seria uma atualização do que antes chamávamos de comunidade, seria a existência de pequenas tribos, efêmeras em sua realização, entretanto de fato tendo existido. Caracterizado por um vai e vem entre tribo e massa, ou ainda por uma infinidade de polos de atração no interior de uma matriz definida, tendo como elemento principal a agregação, a proximidade, o afetual, a pertença.

A estrutura em rede, segundo Maffesoli, é imposta ou pelo menos pré-imposta, seus indivíduos sofrem muito mais ação de acordo com a informação do que agem por conta própria, o mecanismo de proximidade é o que faz com que as coisas, as pessoas, as representações se propaguem e se crie aquilo que é chamado de realidade social. É através de cruzamentos e entrecruzamentos múltiplos que se constitui uma rede das redes, que para Maffesoli, é uma estrutura complexa de elementos representativos constituindo uma organicidade sólida que serve de base para novas formas de socialidade. O autor diz que: “Assim sendo, a rede das redes se apresenta como uma arquitetônica que não vale senão pelos elementos que a compõem” (Maffesoli, 1998, p. 207).

Em uma sociedade complexa, segundo Maffesoli, cada um vive uma série de experiências que só fazem sentido dentro de um contexto global, a participação em uma multiplicidade de tribos pelos indivíduos faz com que se relacione umas com as outras neste contexto macro. Desta forma, cada pessoa poderá viver sua pluralidade individual, ordenando suas diferentes facetas e ajustando-se com as facetas que o circundam, esta é então a morfologia da rede em Maffesoli.

A sociedade em rede está inserida nos conceitos que conhecemos sobre a sociedade de massa. Mauro Wolf classifica a sociedade de massa como consequência da industrialização progressiva, da revolução dos transportes e do comércio, além da difusão de valores abstratos de igualdade e liberdade. Podemos perceber que é uma sociedade nascida dos processos globalizacionais desde os seus primeiros passos com a revolução industrial.

Wolf ainda atribui estes processos sociais como promotores da perda da exclusividade das elites, o enfraquecimento dos laços tradicionais, como a família, a comunidade, a religião; além de contribuir para o afrouxamento da conexão da sociedade, levando o indivíduo ao isolamento e à alienação. Wolf aponta que:

A massa é constituída por um conjunto homogêneo de indivíduos que, enquanto seus membros, são essencialmente iguais, indiferenciáveis, mesmo que provenham de ambientes diferentes, heterogêneos, e de todos os grupos sociais. (...) Por fim, a massa não possui tradições, regras de comportamento ou estrutura organizativa. Esta definição de massa como um novo tipo de organização social é muito importante. (Wolf, 1999, p. 24)

Compreender o conceito de sociedade de massa é importante para entender os efeitos dos comunicadores sobre ela. Falamos aqui em comunicadores não somente em relação aos estudiosos e profissionais da comunicação que atuam de maneira técnica específica nas áreas da comunicação como TV, rádio, jornais, revistas, publicidade, dentre tantas outras áreas. Mas incluo aqui também os comunicadores do cotidiano, aqueles que atuam de maneira orgânica esperando uma reação da massa que não necessariamente pode ser efetivada. Cito como exemplo os pastores, padres, líderes de grupos, chefes, pais, professores, críticos, artistas, e atualmente, os influenciadores digitais. Quer dizer, todos aqueles que de alguma maneira tenham o mínimo de efeito manipulador sob o indivíduo e possa com esse poder influenciar, hábitos de consumo, comportamento, estilo de vida, pensamentos, ideias, valores e ações.

A corrente funcionalista dos Estudos da Comunicação de Massa, originada a partir de estudos de Lasswell, aborda algumas hipóteses sobre as relações entre os indivíduos, a sociedade e os meios de comunicação de massa. Esta corrente define a dinâmica do sistema social como campo de interesse de uma teoria dos meios de comunicação de massa, e não a dinâmica interna dos processos comunicativos.

A teoria funcionalista acredita no funcionamento do sistema social como sendo constituído por partes que desempenham diferentes funções, de forma que com a integração de todas as partes

possa haver o funcionamento do todo de maneira funcional. Segundo Hohlfeldt, Lasswell apresenta as seguintes funções: “de vigilância (informativa, função de alarme); de correlação das partes da sociedade (integração); e de transmissão da herança cultural (educativa)” (Hohlfeldt, Martino, França, 2011, p. 123), além de acrescentar a função recreativa.

Os estudos e pesquisas em torno das teorias de comunicação são capazes de explicar processos comunicativos com finalidades desejáveis através da persuasão. Quero ressaltar nesta pesquisa a teoria do *Two Step Flow os Communication* ou Teoria do Duplo Fluxo da Comunicação, desenvolvida por Paul Lazarsfeld. Esta teoria entende a comunicação como um processo que se dá num fluxo em dois níveis: dos meios aos líderes e dos líderes às demais pessoas.

Descobriu-se nesta teoria o papel do líder de opinião, que segundo Hohlfeldt, seria o indivíduo que, no meio da malha social, influencia outros indivíduos na tomada de decisão. Para entender o papel do líder de opinião, entretanto, é preciso antes entender que a composição dos públicos é diferenciada, assim como os seus modelos de consumo de comunicação de massa, já que um líder de opinião não atua sob uma massa homogênea da sociedade onde todos têm os mesmo hábitos e consumo e estilos de vida, consomem os mesmos meios de comunicação e se interessam pelos mesmos assuntos. Cada líder de opinião influencia somente aqueles que compartilham dos mesmos interesses e temas que eles.

Para Wolf, o método de influência interpessoal depende muito mais da rede de relações sociais que constituem o ambiente em que o indivíduo vive e que dão forma aos grupos de que ele faz parte, do que dos mecanismos psicológicos do indivíduo. Desta maneira, é possível perceber o caráter não linear pelo qual se determinam os efeitos sociais dos mass media e a seletividade atribuída à dinâmica comunicativa à qual o indivíduo faz parte. Mauro Wolf explica que:

Observa-se que o grau máximo de interesse e de conhecimentos é revelado por certos indivíduos muito envolvidos e interessados no tema e dotados de maiores conhecimentos sobre ele. Chamar-lhes-emos líderes de opinião. Esses líderes representam a parcela de opinião pública que procura influenciar o resto do eleitorado e que demonstra uma capacidade de reação e de resposta mais atentas aos acontecimentos da campanha presidencial. Os líderes de opinião constituem, assim, o sector da população - transversal no que respeita à estratificação socioeconómica - mais ativo na participação política e mais decidido no processo de formação das atitudes de voto. (Wolf, 1999, p. 51)

O autor acrescenta ainda que:

As conclusões de Lazarsfeld, Berelson e Gaudet salientam, por um lado, a estabilidade dos processos de formação das atitudes políticas e, por outro lado, salientam as ligações entre essa tendência individual e a teia de relações sociais significativas de cada indivíduo. É dentro dessas relações sociais que a tendência para gerar atitudes partilhadas pelos outros componentes do grupo vem realçar a existência dos líderes de opinião e a sua função de medianeiros entre os meios de comunicação e os outros indivíduos menos interessados e menos participativos na campanha presidencial. O fluxo da comunicação a dois níveis é determinado precisamente pela mediação que os líderes exercem entre os meios de comunicação e os outros indivíduos do grupo. (Wolf, 1999, p. 52)

A teoria do *Two Step Flow of Communication*, segundo Wolf, baseia-se e faz parte de um ambiente social determinado por interações e processos de influência pessoal em que a personalidade do destinatário se configura também a partir dos seus grupos de referência, como familiares, amigos, profissionais, religiosos, dentre outros que o indivíduo faça parte.

É possível perceber nesta teoria uma hierarquização de poder de comunicação, algo como tendo os mass media no topo da pirâmide hierárquica, obtendo maior poder na seletividade da informação passada e na representação social conhecida. Abaixo dos mass media se encontram os líderes de opinião, tendo uma posição hierárquica intermediária na constituição do poder informativo, porém, estes podem fazer recortes classificatórios da informação selecionada, de maneira a terem o poder de fazer uma reconfiguração das representações sociais e assim influenciar no olhar dos indivíduos sobre os temas de seus interesses. Na base desta pirâmide encontra-se a massa, aquela parcela da população que de maneira heterogênea e totalmente alienada recebe as informações a partir do enquadramento que os líderes de opinião passaram de uma seletividade feita pelos mass media. Esta parcela da sociedade está sujeita a ser manipulada de acordo com seus próprios interesses a se comportarem e pensarem a sociedade de maneira previamente “idealizada” pelos meios de comunicação de massa.

McCracken, entretanto, aponta que:

Estrelas de cinema e da música pop, reverenciados por seu status, por sua beleza e às vezes por seu talento, também integram este grupo relativamente novo de líderes de opinião. Todos esses grupos inventam e disponibilizam uma espécie de significado, que é largamente modulado pelas coordenadas culturais prevaletentes, estabelecidas pelos princípios e pelas categorias culturais. Esses grupos são também permeáveis a inovações culturais, mudanças de

estilo, valor e atitude, os quais, em seguida, passam adiante para as classes subordinadas que os imitam. (McCracken, 2003, p. 110).

Além dos citados acima, McCracken explica que os designers, os jornalistas e os observadores sociais são também importantes agentes na transferência de significados do sistema de moda para os bens de consumo. O autor ainda aponta que estes agentes tem a função de fazerem a crítica das inovações culturais, sociais e estéticos no momento em que elas aparecem, julgando-as como importantes ou triviais para depois se engajarem em processos de disseminação onde tornam suas escolhas conhecidas. “É responsabilidade deles observar o melhor que puderem, o redemoinho da massa de inovações, e determinar o que é mera coqueluche e o que é realmente moda, o que é efêmero e o que vai durar” (McCracken, 2003, p. 112).

Na sociedade contemporânea, é possível, entretanto, identificar um novo tipo de líder de opinião. Com a globalização, o desenvolvimento tecnológico e o sistema capitalista cada vez mais acelerado, uma nova forma de consumo de informação e conexão com o mundo foi estabelecida. Através da internet é possível não somente estar em todos os lugares que se deseja no momento em que se deseja, como também pode-se estabelecer conexões entre pessoas do mundo inteiro. Desta forma, o acesso à informação se dá de forma cada vez mais acelerada, instantânea e múltipla.

Pesquisadores apontam que a internet proporciona, hoje, múltiplos fluxos de comunicação, os blogs, o Facebook, o YouTube e o Instagram, em especial, têm reforçado essa prática com o surgimento dos influenciadores digitais, pessoas que produzem conteúdo online de forma orgânica ou contratados por empresas. Cada vez mais as empresas e as instituições repassam a essas pessoas a incumbência ou a experiência de consumirem um produto ou serviço e estes transmitem as suas impressões ao público com o qual se conectam. Martino defende que:

A ideia dos “influenciadores digitais”, isto é, pessoas que, via redes sociais, “influenciam” ou “lideram tendências”, poderia ser compreendida como uma descendente longínqua da noção de “líder de opinião”, entendida originalmente pelos autores de “The People’s Choice” como a pessoa altamente especializada em algum assunto à qual os outros recorrem quando precisam tomar uma decisão. (Martino, 2018, p. 7)

José Luiz Braga aponta que: “a sociedade constrói a realidade social através de processos interacionais pelos quais os indivíduos, grupos e setores da sociedade se relacionam” (Braga,

2016, p. 3), desta maneira podemos dizer que os influenciadores digitais podem ser considerados os líderes de opinião da sociedade contemporânea, já que eles são os responsáveis por fazer a mediação entre as instituições comerciais e o público nas redes sociais digitais, capazes de proporcionar novas formas de interação entre produtores de conteúdo online e consumidores.

É sintomático o uso que os autores fazem da palavra “rede” para definir o circuito de influências pessoais no qual está o “líder de opinião”. Essa figura não está “acima” das outras pessoas em termos absolutos, mas apenas no momento em que sua informação, experiência e ponto de vista se tornam necessários para a tomada de decisão ou formação da opinião do grupo; ele não é uma figura externa, distante, mas está inserida no mesmo contexto dos outros participantes, destacando-se apenas momentaneamente. (Martino, 2018, p. 7 e 8)

A identificação da necessidade das empresas em buscarem pessoas que, a partir das suas motivações, conhecimentos, talentos, empatia, entre outros, se comuniquem com os consumidores a fim de oferecerem, como possibilidade de venda, produtos, serviços e causas torna cada vez mais claro o motivo da existência dos influenciadores digitais assim como a sua constante influência sob grupos de pessoas que compartilham dos mesmos interesses.

Identifica-se os influenciadores digitais com os líderes de opinião da teoria do *Two Step Flow of Communication* devido ao que Martino ressalta quando aponta que “o mérito do modelo dos Dois Estágios não estaria na defesa da tese dos Efeitos limitados, mas em apontar a necessidade de articular dois sistemas de comunicação que se inter-relacionam” (Martino, 2010, p. 9).

A sociedade contemporânea tem apresentado como uma de suas principais características a necessidade dos indivíduos em se provarem únicos, individuais, autênticos, ao mesmo tempo em que compartilham suas individualidades, esperando haver identificações por parte de outras pessoas com o propósito de não se sentirem isolados. As pessoas têm incorporado cada vez mais a forma midiaticizada de ser ao compartilharem informações e recomendarem pessoas, produtos e ações com as quais se identificam ou não, fazendo ressaltar cada vez mais a espetacularização do ser perante o mundo em que vive.

É esta vontade de modernização e unificação da sociedade em indivíduos isolados que dá sustento às teses apresentadas por Guy Debord sobre a Sociedade do Espetáculo. Com o objetivo de ser uma crítica teórica sobre o consumo, a sociedade e o capitalismo, observamos nas ideias de Debord que toda a crítica tem a ver com a relações sociais na sociedade moderna,

entretanto, estas relações se dão no âmbito óptico, sendo possível analisá-las somente através de imagens. Debord aponta que: “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada por imagens” (Debord, 2003, p. 14).

Guy Debord explica que desde o início da vida das sociedades modernas, especialmente no que diz respeito às condições de produção, se anuncia como uma imensa acumulação de espetáculos, tendo como valor real as suas representações. Sendo assim, o espetáculo é parte da sociedade, ao mesmo tempo em que é a própria sociedade e seu instrumento de unificação, “enquanto parte da sociedade, o espetáculo concentra todo o olhar e toda a consciência” (Debord, 2003, p. 14). O espetáculo, segundo Debord, não pode ser compreendido como a expressão da realidade vivida e vista, e sim como uma representação programada de um modelo presente da vida socialmente dominante, por isso a linguagem do espetáculo é constituída por signos da produção reinante no momento.

O espetáculo, para o autor, é a afirmação da aparência, logo, a afirmação de toda a vida humana organizada socialmente em suas aparências para serem reconhecidas como verdades gerais. “O espetáculo apresenta-se como algo grandioso, positivo, indiscutível e inacessível. Sua única mensagem é ‘o que aparece é bom, o que é bom aparece’. A atitude que ele exige por princípio é aquela aceitação passiva” (Debord, 2003, p. 17). O espetáculo é a principal produção da sociedade existindo como imagens-objetos, e sendo apresentados na forma da exposição geral da racionalidade do sistema econômico, tem uma variedade grande de produtos, mercadorias, bens de consumo, estilos de vida, status social, fabricação de desejos e necessidades. Segundo Debord, “o espetáculo, como tendência para fazer ver por diferentes mediações especializadas o mundo que já não é diretamente apreensível, encontra normalmente na visão o sentido humano privilegiado” (Debord, 2003, p. 19).

Guy Debord explica que:

Mas é a especialização do poder, a mais velha especialização social, que está na raiz do espetáculo. O espetáculo é, assim, uma atividade especializada que fala pelo conjunto das outras. É a representação diplomática da sociedade hierárquica perante si própria. (...) É o auto-retrato do poder no momento da sua gestão totalitária das condições de existência. A aparência fetichista de pura objetividade nas relações espetaculares esconde o seu caráter de relação entre homens e entre classes. (Debord, 2003, p. 21)

E o autor ainda acrescenta:

O espetáculo, considerado sob o aspecto restrito dos ‘meios de comunicação de massa’ - sua manifestação superficial mais esmagadora – que aparentemente invade a sociedade como simples instrumentação, está longe da neutralidade, é a instrumentação mais conveniente ao seu automovimento total. As necessidades sociais da época em que se desenvolvem tais técnicas não podem encontrar satisfação senão pela sua mediação. A administração desta sociedade e todo o contato entre os homens já não podem ser exercidos senão por intermédio deste poder de comunicação instantâneo. (Debord, 2003, p. 21 e 22)

Podemos observar que o espetáculo em muito se parece com as relações de poder quando apresentado em suas hierarquias e classes sociais como condição de existência e de comprovação do ser, mesmo que seja somente no âmbito da aparência. Entretanto, quando se refere à necessidade da mediação dos meios de comunicação para que se evidencie a manifestação do espetáculo, este critério se assemelha ao papel dos influenciadores digitais na esfera cibernética, quando estes se mostram através de imagens para comprovar a realidade das suas espetacularizações representadas.

Debord explica que a alienação do espectador em proveito do objeto contemplado acontece de maneira que quanto mais o espectador contempla, menos ele vive, quanto mais ele aceita se reconhecer nas imagens dominantes apresentadas como necessidades, menos ele compreende sua própria existência e as suas próprias necessidades, desta maneira os seus próprios gestos enquanto espectador já não são seus, mas de um outro que lhes foi apresentado como sendo seus. Por conta disso, o espectador nunca se sente ele mesmo e nunca se sente em casa, já que o espetáculo está por toda parte e há várias representações de si. Neste sentido, o espectador está constantemente isolado, já que segundo Debord:

O sistema econômico fundado no isolamento é uma produção circular do isolamento. O isolamento fundamenta a técnica, e, em retorno, o processo técnico isola. Do automóvel à televisão, todos os bens selecionados pelo sistema espetacular são também as suas armas para o reforço constante das condições de isolamento das ‘multidões solitárias’. (Debord, 2003, p. 25)

O espetáculo na sociedade, descrito por Debord, representa uma fabricação de alienação, a expansão econômica é a expansão da produção industrial, enquanto que o crescimento econômico é a alienação que constitui o núcleo original da sociedade espetacularizada. O autor aponta que é através do fetichismo da mercadoria, ou seja, pela criação do desejo de ser ou ter

algo, que é possível que o espetáculo se realize, sendo assim, o mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens de desejos que existem acima deste mundo.

De acordo com o autor, a mercadoria aparece efetivamente como uma potência que vem ocupar a vida social, é neste momento que se constitui a economia política como ciência dominante e como ciência da dominação. O espetáculo é então, “o momento em que a mercadoria chega à ocupação total da vida social” (Debord, 2003, p. 32). A sociedade do espetáculo, para Debord, é onde a mercadoria é capaz de se contemplar diante de um mundo que ela mesma criou.

Com a teoria de um sujeito observador que julga ao mesmo tempo em que é julgado, já observamos aí uma nova perspectiva do panóptico de Bentham, entretanto, neste novo modo de regularização do indivíduo todo o corpo social está em posição de ser prisioneiro e inspetor. Os muros da torre caem e o ambiente em que acontece a inspeção é em todo lugar no meio social. Neste novo modelo todos estão sendo regulados o tempo todo, ao mesmo tempo em que cada um pratica em si a auto disciplina. O aparelho de vigilância continua sendo não violento, entretanto, muito mais opressor se pensarmos que não há por onde escapar da visão humana e da própria visão, do auto julgamento, da disciplinarização feita a partir do controle de si mesmo, e numa multiplicidade de relações identitárias. Como se não bastasse o ambiente aberto das ruas, as convivências cotidianas, a pressão de se ver no outro e assim se auto regular mais ainda, temos também a ação dos meios de comunicação que mostram imagens cobertas de significações múltiplas, que direcionam ao recorte do que deve ser percebido, analisado e julgado pelos sujeitos observadores, que apontam todo o tempo o certo do errado, o bonito e o feio, o bom e o mau, o usável e o não usável, o que é moda e o que não é, o que faz parte do seu meio social e o que não faz. A auto regulação se faz atualmente observando os outros, a si, e aos meios de comunicação.

Descobrimos ainda o papel de um sujeito que tem por função social influenciar e direcionar na tomada de decisões, gostos, comportamentos, maneiras de pensar e interpretar as simbologias de um mundo culturalmente e manipulavelmente constituído, através de recortes sobre os nossos próprios interesses. Na rede social apontada por Maffesoli, todos os grupos sociais são importantes para a constituição de uma organicidade sólida e complexa, que permite aos indivíduos circularem por diferentes grupos de maneira a afirmar sua individualidade plural através do conjunto do todo. Entretanto percebemos que as informações alcançadas pelos indivíduos em cada um dos grupos aos quais faz parte, obedecem minimamente aos recortes classificados como interessantes por uma pessoa ou um grupo de pessoas que tem acesso a um

sistema macro de conhecimento sobre os temas estabelecidos, estes ganharam o nome líderes de opinião. Cada grupo tem o seu ou os seus líderes de opinião e cada indivíduo busca se identificar com os que fazem mais sentido em torno dos valores que lhes são próprios.

O sistema de moda tem a capacidade de construir novas representações sociais através de novos significados culturais atribuídos à aparência, entretanto, segundo McCracken, “esta invenção é empreendida por ‘líderes de opinião’, que ajudam a moldar e a refinar o significado cultural existente, encorajando a reforma de categorias e princípios culturais” (McCracken, 2003, p. 110).

Estes grupos e indivíduos representam significado para os indivíduos de posição mais baixa, para McCracken, isto é sugerido no fato de que suas inovações de significado são estimuladas e afirmadas através das apropriações imitativas dos indivíduos posicionados abaixo dos líderes.

Não tem como negar que na sociedade contemporânea um novo modelo do Panóptico foi instituído, e talvez este modelo seja muito mais eficaz para o controle do comportamento e pensamento humano, mas mais eficaz ainda para o controle de uma sociedade da moda em que busca aprovação na aparência o tempo inteiro para se sentir feliz e mostrar ao mundo que se está feliz. O Panóptico desta vez é aberto, e assim como o olho de Deus, está em todo lugar, observando, julgando, disciplinando. Mais do que estar em todos os lugares, o Panóptico está dentro do próprio indivíduo que vê no outro a sua imagem e semelhança e busca constantemente reprimir-se, regular-se, julgar-se, em constante comparação com aquele em que se vê. Como se não bastasse todo o auto-disciplinamento, o indivíduo ainda se coloca à prova através da própria imagem nas redes sociais, de forma espetacularizada busca aceitação, aprovação e contato com seus grupos tribais. Ao buscar suas conexões relacionais, o indivíduo encontra aquele ou aqueles capazes de guiar os seus instintos individuais e orientar novas formas de construções sociais, e o resultado disso é o consumo de informação, bens, mercadorias, publicidade, estilos de vida, que satisfaçam a necessidade constante de felicidade e de apreciação do outro através da aparência.

Capítulo 3: O Sistema de Moda como uma Relação de Poder

Michel Foucault sugere em seus estudos que ao analisar instituições comecemos por verificar as relações de poder existentes nelas, desta forma, proponho neste capítulo analisar as relações de poder existentes no sistema de moda, entretanto, para isto, é preciso assumir desde já que o sistema de moda é uma relação de poder e que, portanto, nesta fase da pesquisa vamos buscar identificar quais são as relações de poder possíveis de serem identificados neste sistema.

Niklas Luhmann coloca uma condicional para a atuação do poder apontando que necessita existir uma sociedade para precisar existir também o poder. Portanto comecemos por identificar qual sociedade estamos analisando.

No âmbito desta pesquisa estamos analisando a sociedade da moda, sociedade esta que está inserida na contemporaneidade, caracterizada pela busca constante pela modernidade, pela presença enraizada do capitalismo, marcada pelo consumo e que tem como principal motivação a busca pela diferenciação e pela individualidade ao mesmo tempo em que desenvolve a imitação, a busca por igualdade social, a relação com um grupo e o sentimento de pertença.

A sociedade da moda é, portanto, uma sociedade complexa, de múltiplos valores culturais, que vive em rede e fornece uma dinâmica social em constante movimento, segundo os conceitos apontados por Michel Maffesoli.

Pelo fator de diferenciação que caracteriza a sociedade da moda, esta estaria em concordância com a teoria societal proposta por Luhmann em que se explica por um lado pela teoria da diferenciação social em níveis e em subsistemas funcionais, e por outro lado por uma teoria de evolução social e cultural levando a uma crescente diferenciação.

Luhmann também aponta que os sistemas sociais surgem primeiramente pela necessidade de seleções acordadas e que estas necessidades são experimentadas nos sistemas sociais, desta maneira, pode-se identificar na sociedade da moda a diferenciação social em níveis quando se entende a hierarquização presente desde os tempos aristocráticos em relação à maneira de se vestir, detalhado por Simmel, enquanto que os subsistemas funcionais pode ser percebido na multiplicação de diferentes tribos, apontados por Maffesoli, cada um com seus valores e regras vestimentares, comportamentais e ideológicos, que com o surgimento de cada vez mais tribos leva à uma crescente evolução social através da modernidade.

Desta forma, não há como não comparar as necessidades de seleção apontadas por Luhmann, com as seleções naturais entre as tribos de acordo com o vestuário pré-estabelecido por cada uma, já que Luhmann cita que o poder ordena as situações sociais em uma seletividade com a intenção de regular o outro e controlar o indivíduo nas suas ações, sendo capaz de influenciar e manipular as ações dos indivíduos imersos nesse sistema de poder.

Michel Foucault entende o poder como uma relação entre sujeitos e aponta que as relações de poder se constituem como um conjunto de ações que tem por objeto outras ações possíveis. Georg Simmel explica que é necessário compreender a moda como um campo de relações entre indivíduos onde as estruturas sociais determinam o que vestir de acordo com o contexto em que o indivíduo está inserido. A moda é capaz de produzir uma dinâmica social que está além das vestimentas, cria hierarquização, jogo de poder e influencia nas dinâmicas da vida em sociedade, tal como as relações de poder, a moda também funciona em rede, Foucault considera o poder como o ato de governar a conduta dos outros.

Assim como a moda, o poder, segundo Foucault, tem como objetivo atuar no corpo do indivíduo, sendo o corpo a realidade concreta dos indivíduos, é justamente nele que o corpo é capaz de se materializar. Foucault aponta que o poder usa o corpo do indivíduo para se inserir nele e atuar nos seus gestos, atitudes, seus discursos, aprendizagens e sua vida cotidiana, é no controle detalhado e minucioso do corpo que o poder atua com o objetivo de dominação e disciplinamento do indivíduo. Esta é uma técnica característica da sociedade capitalista, onde o corpo precisa apresentar uma eficácia produtiva.

David Le Breton atribui o corpo ao olhar, sendo este submetido ao julgamento como espelho social, além disso, aponta que o corpo é objeto de regularização e investimento para contribuir nas relações sociais, por conta disto é que acontece o investimento sobre a aparência, o que Michèle Pagès-Delon chama de “capital-aparência corporal”, isto é, a combinação de elementos do vestuário e acessórios que cada indivíduo usa para comunicar sua forma de estar no mundo, entretanto, o capital-aparência corporal não diz respeito apenas a peças do vestuário, e sim de práticas cotidianas de saúde, beleza, consumo, que demonstrem características individuais como identidade, sexualidade, faixa etária, grupo social, estilo de vida.

É uma estratégia global de socialização que atua de maneira sistêmica de forma a combinar lógicas estruturais da sociedade com lógicas dos atores socialmente posicionados. O capital-aparência corporal reflete um sistema de moda que está ligado à socialização, relações semiológicas, movimento da economia, significação de poder, representações sociais e

identificações hierárquicas, é como se o capital-aparência corporal pudesse representar todo um sistema político somente travestido no corpo do indivíduo.

Foucault explica que o investimento do poder no corpo faz com que se produza conhecimento, necessitando de um esquadramento de especialidades produzidas para o cuidado do corpo, sendo assim, o poder também produz saber, discursos e novas relações de poder. Foucault aponta ainda que cada área do saber apresenta o seu próprio dispositivo político, suas próprias técnicas disciplinares, suas próprias estruturas econômicas e formas de atuação.

Enquanto isso, o sistema de moda conta com um sistema funcional de coação dos indivíduos que se enquadra não somente no exterior, mas que liga as necessidades dos indivíduos através de autores e manipuladores de diferentes direções, estes podem ser estilistas, críticos de moda, jornalistas, artistas, influenciadores digitais, a publicidade, a internet, o cinema, líderes de grupos, dentre tantos outros considerados como líderes de opinião.

Estes líderes de opinião são pessoas que, segundo Mauro Wolf, apresentam o grau máximo de interesse e de conhecimento sobre a moda, estes representam a parcela da opinião pública que busca influenciar os indivíduos que compartilham dos mesmos interesses. É importante ressaltar que mesmo que estes líderes de opinião não estejam a comunicar objetivamente sobre moda, qualquer que seja a área em que eles comunicam está relacionada com estilos de vida, modo de comportamento, ideologias, dentre tantos outros símbolos culturalmente constituídos, inserindo também o vestuário “ideal” para aquele grupo ao qual influencia. Desta maneira, a influência destes líderes acontece de forma genealógica, tendo em consideração a trama histórica e as minuciosidades que acompanham o sujeito no seu viver. Analisando desta maneira é possível perceber que o sistema de moda em cada uma das suas micro práticas e relações políticas, econômicas e sociais produz saber, discursos e domínios em torno dos corpos que dele fazem parte.

Michel Foucault explica que o poder não é centralizado e unilateral, sendo assim, ele propõe existência própria de formas variadas e específicas de poder em diversos níveis da estrutura social, exatamente como propõe o sistema de moda em interação com todos os âmbitos sociais.

Foucault afirma que para justificar a atuação das instituições é necessário criar o indivíduo apropriado para ela. O que o autor quer dizer é que é a própria medicina que cria o perfil do indivíduo doente, a própria prisão delimita quem é o tipo de ser delinquente, a própria igreja que aponta qual o perfil do pecador e assim por diante. Foucault segue explicando que as

instituições tratam de traçar o perfil ideal do indivíduo que corresponderia com o tratamento adequado e proposto pela própria instituição.

Sant'Anna afirma que o sistema de moda é um sistema que constitui a própria sociedade em que funciona, desta forma o sistema de moda seria a própria dinâmica que produziu a modernidade. Simmel aponta o sistema de moda como forma de vida, como marca das distinções de classe, como meio de inserção dos indivíduos em um grupo.

O autor ainda ressalta o sistema de moda como motivação do movimento sempre atuante da novidade injustificada, do capricho e da extravagância. Esta motivação, entretanto, leva ao consumo, o que Lipovetsky aponta como originado a partir do sistema de moda. Sendo assim, podemos perceber o sistema de moda como criador da sociedade moderna acompanhada por indivíduos consumistas. Enquanto o sistema de moda cria as necessidades do indivíduo moderno, ela mesma oferece opções de bens de consumo que satisfaçam as necessidades por ele mesmo criado.

Lipovetsky explica que a sociedade centrada na expansão das necessidades é aquela que reordena a produção e o consumo de massa através da lei da obsolescência, da sedução e da diversificação, e assim esta sociedade consumista faz passar do econômico para a forma moda e vice-versa. O autor ainda aponta que a lógica organizacional que foi instituída no âmbito das aparências foi capaz de difundir-se para a esfera dos bens de consumo, havendo na contemporaneidade instâncias burocráticas especializadas que definem os objetos e as necessidades, tal como as microfísicas do poder apresentadas por Michel Foucault.

Foucault atribui como microfísicas do poder todo o esquadramento de saberes específicos que formula seus próprios métodos de regularização, disciplinarização e adestramento. Cada instituição tem técnicas próprias de dominação do indivíduo, que consiste em um conjunto de estratégias, táticas e manobras de funcionamento. Foucault explica que as microfísicas do poder são técnicas minuciosas e as vezes até íntimas que tem como objetivo principal definir um certo investimento político e detalhado do corpo até que se possa atingir todo o corpo social.

O autor aponta ainda que táticas, ordenamento espacial dos indivíduos, sistema de categorização, espaço disciplinar, quadro econômico, movimento regulamentado, tudo isso são características de ação que classificam as microfísicas do poder dentro de uma instituição.

Gabriel de Tarde analisa os mecanismos de imitação, fazendo perceber o quanto a moda é responsável por alterações econômicas, políticas e sociais, ao mesmo tempo em que altera a

própria noção de necessidades através da novidade e das mudanças constantes dos valores sociais. Pitombo aponta a aparência corporal como a combinação de determinismos estruturais e culturais de um produto da vida em sociedade, além de fonte fundamental na dinâmica da socialização, por isso Pitombo afirma que “o vestuário deve ser descrito sobretudo como instituição” (Pitombo, 2003, p. 12), já que ele tem regras de usos, interdições, tolerâncias, além de valores e condições preliminares de toda a relação entre a vestimenta e a sociedade.

Podemos associar ao vestuário a criação de cada vez mais espaços sociais especificados, delimitação de minuciosidades quanto ao comportamento, relações sociais capazes de propor controle e poder, tornando a moda uma engrenagem cíclica e duradoura através do seu próprio sistema. Barthes aponta que a sociologia da moda procura sistematizar condutas, relacioná-las com condições sociais, níveis de vida e papéis desempenhados, sendo assim, o vestuário, tal como o sistema de moda, cumpre o papel sociológico associado aos comportamentos sociais e ao conjunto de representações coletivas.

Considerações Finais

A noção de cultura direciona para os modos de vida e de pensamentos em uma dada sociedade. Terry Eagleton aponta a cultura a um contexto relacionado ao seguimento de regras com o objetivo de regular o indivíduo com conceitos uniformes adequados ao convívio social. Entretanto, são os interesses políticos que guiam os interesses culturais, a cultura atuaria como uma espécie de pedagogia que ensina as regras estabelecidas para os indivíduos de maneira a se tornarem ações unânimes em uma humanidade comum.

Raymond Williams dá o nome de “moral” à função de guiar os tipos de pensamentos e sentimentos na vida do homem, e ainda aponta o capitalismo como uma das características da cultura.

Tendo em vista estes pontos a respeito do conceito de cultura podemos entender que o sistema de moda com seus conceitos simbólicos de significação e de representação e seus sistemas de valores e proposições de vida pode ser entendido da mesma maneira que o conceito de cultura.

Entendemos o vestuário como uma uniformidade de informação que foi previamente ensinada a pensar e a interpretar de determinada maneira a fim de decodificar o fator identitário deste através dos elementos representativos que encaixaria o indivíduo em um grupo cultural. Desta maneira, o vestuário é um sistema de significação de caráter simbólico capaz de identificar o indivíduo como pertencente a um grupo social ou a uma cultura, mas é o fator da modernidade que leva o vestuário do âmbito da representação cultural ao âmbito do consumo, sendo assim, do capitalismo.

A cultura como elemento unificador de comportamento da sociedade se desenvolve em contexto relacional, ou seja, se desenvolve através da relação entre indivíduos, na troca de valores e no desenvolvimento intelectual, exatamente como na relação de poder, entretanto, um poder cultural estaria mais inclinado a ser visto como um poder simbólico, já que a troca de valores culturais entre indivíduos se daria de maneira tão orgânica que seria quase imperceptível a apreensão entre culturas.

Uma relação que se origina através do vestuário ou pelos comportamentos e pensamentos determinados pelo contexto que envolve o vestuário, seria igualmente uma relação de cunho simbólico na maioria dos casos, já que a identificação de similaridades entre indivíduos também

acontece de maneira orgânica e quase que sem que estes percebam os reais motivos da aproximação.

A construção e o progresso da cultura dependem da construção e do progresso da sociedade, na sociedade de moda esta construção e progresso se dão através do desenvolvimento da modernidade com cada vez mais inovações e a multiplicação das necessidades pelos hábitos de consumo.

Na cultura, o disciplinamento da sociedade se dá de maneira hierarquizada, exercendo funções destinadas ao homem com o propósito de tornar a homogeneização possível dentro de padrões pré-estabelecidos. Assim acontece também na atuação do poder político e nas relações sociais manipuladoras do sistema de moda.

Denys Cuche aponta que cada cultura determina um certo estilo de comportamento que seria comum ao conjunto de indivíduos que dela participam, sendo assim, estaria de acordo com o conceito de sentimento de pertença na formação de microgrupos em função de éticas lógicas para o estabelecimento de cada tribo, como defende Maffesoli. No sistema de moda esse estilo de comportamento comum e o sentimento de pertença podem ser percebidos no vestuário e nos hábitos de consumo.

Cuche também designa as organizações das necessidades individuais às instituições, estas que seriam os elementos concretos da cultura e das relações ligadas ao sistema cultural. As instituições poderiam ser econômicas, jurídicas, políticas, educativas e por que não, de moda? Se o vestuário tem força produtiva e influenciadora suficiente para interferir, organizar, regulamentar toda uma cadeia produtiva do sistema social, ele pode também ser entendido como uma instituição cultural.

Michel Foucault, fala de instituição como um meio de confinamento no qual o indivíduo estava sempre sujeito a viver. Estas instituições aplicavam seus poderes no corpo do indivíduo com o objetivo de discipliná-lo, regulá-lo e controlá-lo em seu comportamento por meio de relações de poder. As instituições que eram consideradas como reguladoras, como a aristocracia e a Igreja, atuavam nas tomadas de decisões sobre os indivíduos, estas foram adaptadas e multiplicadas conforme aconteciam as transformações sociais, passou-se então a ver as instituições sociais não somente no Estado e na Igreja, mas também na família, na escola, na fábrica, e no quartel, estas passaram a regular em conjunto o comportamento dos indivíduos.

Foucault observou que a atuação do poder nas instituições sociais multiplicou-se através das instituições controladoras que atuavam com saberes específicos sobre o corpo do indivíduo, é o caso do hospital, da prisão e do hospício.

Acredito que o sistema de moda pode ser entendido como uma instituição controladora através de saberes específicos em torno do corpo e da aparência do sujeito. Próprio da sociedade moderna, o sistema de moda atua como regulamentador de modos de comportamentos sociais e influencia cada um dos grupos que dele fazem parte, onde, segundo Simmel, levaria a um agir unitário guiados por modelos pré-definidos e replicados.

Todo capital investido sobre a aparência corporal é um saber social, logo um saber específico sobre a aparência, portanto permite a efetivação de ações que são estratégias sociais, normalmente influenciadas por líderes de opinião em alguma escala de maior a menor grau de proximidade, interesse no tema e poder de influência.

Falando em líderes de opinião, não podemos deixar de compará-los aos agentes políticos, já que ambos atuam com o seu poder de influência, reconhecimento este que lhes foram atribuídos devido ao que Bourdieu chama de capital político acumulado, que seriam seus interesses e saberes sobre o tema a qual eles representam, seus envolvimento em questões relacionadas a este tema, suas qualificações específicas e conservação de suas credibilidades.

Tanto os agentes políticos quanto os líderes de opinião têm como função mobilizar o máximo de indivíduos possíveis com a finalidade de influenciá-los nas tomadas de decisão, modos de comportamentos, pensamentos e estilos de vida.

No sistema de moda é possível perceber a presença destes agentes influenciadores através de personagens do cotidiano como designers, estilistas, jornalistas, críticos de moda, artistas, socialites e, na contemporaneidade, podemos contar também com a ação dos influenciadores digitais. Todos aqueles que de alguma forma possam manipular o indivíduo a respeito de seus hábitos de consumo, comportamento, estilo de vida, valores e ações através de qualquer que seja a vertente da moda e seus contextos associativos, são considerados agentes políticos, líderes de opinião ou influenciadores institucionais.

Outra função que define tantos os agentes políticos como os líderes de opinião diz respeito à comunicação passada aos seus influenciados, estas informações podem ser limitadas de duas maneiras: a primeira em relação ao tipo de discurso que será escolhido para abordar os temas; a segunda em relação ao acesso que os diferentes grupos sociais terão do assunto. É importante

ressaltar que este recorte temático faz com que a informação passada nunca seja íntegra, mas nem por isso deixa de ser verdadeira, já que se trata de um enquadramento de percepção do mundo social através da representação que estes agentes têm do mundo e das suas visões de construção simbólica culturalmente constituídas, em que provavelmente este também sofreu influências de apreensões culturais anteriores.

Nesta pesquisa se faz necessário, entretanto, identificar as técnicas e tecnologias específicas de controle através da disciplinarização do indivíduo inserido no sistema de moda. A disciplina tem como objetivo principal gerir a vida dos homens e controlá-los em suas ações, desta forma as técnicas para a obediência fazem parte do governo do corpo.

A atuação do poder se exerce em relação ao corpo do indivíduo, impondo regras que este deve cumprir de forma a obter o controle detalhado e minucioso de gestos, atitudes, comportamentos, hábitos e discursos. As técnicas mais eficazes de controle do corpo, no entanto, era a atuação paciente de exercícios repetitivos diários que levavam ao condicionamento do indivíduo.

Foucault aponta como disciplina uma anatomia política do detalhe que atuava sobre os corpos, os indivíduos e as ações, quatro técnicas disciplinares eram aplicadas anteriormente: a distribuição apropriada dos indivíduos no espaço; o controle da atividade pelo tempo; a organização das gêneses para transformar em lucro o tempo gasto; e a composição das forças para o controle das massas em formato de aparelho disciplinar. É possível, entretanto, perceber todas estas técnicas disciplinares na sociedade da moda contemporânea, porém de maneiras diferenciadas das aplicadas anteriormente.

A distribuição apropriada dos indivíduos nos espaços pode ser vista de acordo com a multiplicidade de grupos presente na sociedade contemporânea, cada um com seus valores específicos, maneiras de vestir e de atuar no meio social.

O controle da atividade pelo tempo é percebido de acordo com as temporalidades da moda em função das estações do ano, criando coleções de vestuário específicas para cada uma das fases temporais, Outono/Inverno, Primavera/Verão, e coleções intermediárias.

A organização das gêneses para obtenção de lucro pode ser entendida tanto pelo fator modernizador dos produtos, criando sempre inovações, adaptações de estilos e necessidades, mas também pode ser constatada na produção de produtos e vestuário de acordo com as temporalidades festivas.

A composição das forças para criar um aparelho disciplinar seria entendido como os diversos papéis sociais dos indivíduos no sistema de moda, de maneira a adquirir a obtenção do funcionamento do sistema pela atuação de cada uma das partes em conjunto. O estilista, o jornalista, o publicitário, o vendedor e o consumidor, seriam um exemplo de cadeia funcional presente no sistema de moda que se mostram importantes em cada uma de suas ações para o funcionamento do sistema como um todo.

A mecânica do poder está justamente em fazer funcionar todos os corpos em níveis diferentes de subjetivação de maneira a atuar em unicidade para o funcionamento do controle do poder no contexto social macrofísico.

Todavia, nenhuma técnica disciplinar se torna mais eficiente que o olhar, que tem o poder de expor e humilhar o indivíduo através da simples observação.

A coerção constante do indivíduo que se percebe estar sendo observado é suficiente para obter o disciplinamento do corpo por si próprio, sem precisar da presença de outro indivíduo para corrigi-lo. Nesta técnica de disciplinarização a sociedade do espetáculo, proposto por Debord, está constantemente em ação, já que faz o indivíduo ver no outro a imagem de si e desta forma está constantemente se auto analisando, auto julgando, auto direcionando, auto corrigindo, auto disciplinando.

É possível perceber a atuação da sociedade do espetáculo na contemporaneidade através das redes sociais. Anteriormente, a mídia imprimia em jornais, revistas e na TV, os modelos de vestimenta, comportamento e estilo de vida adequados, de maneira pré-fabricada para que nos inspirássemos a seguir tais regras introduzidas. Atualmente o poder das redes sociais se torna muito mais influente neste sentido, já que o próprio indivíduo se coloca como imagem-padrão e ideal a ser seguido, sendo assim, ele cobra de si mesmo a perfeição disciplinar que representa.

Por outro lado, o espectador que acompanha a imagem constantemente teatralizada do indivíduo representado acaba por se ver neste indivíduo e reproduzir seus comportamentos. Debord explica que a alienação do espectador acontece de maneira que quanto mais contempla, menos ele vive, quanto mais ele aceita as necessidades do outro como suas necessidades, menos ele tem conhecimento de sua própria existência e suas próprias necessidades.

No sistema de moda, a sociedade do espetáculo se apresenta pela maneira fetichista da aparência, buscando se vestir, parecer, se comportar, ter bens de consumo e estilo de vida como do ser espetacularizado ou que se faz representação espetacular.

A lei de moda tem como base categorias e subcategorias gerais de protocolos de vestimentas tradicionais e que a cada mudança de temporada está sujeita a adaptações recriadas para serem inseridas socialmente como regras moralmente aceitas para a convivência harmônica das relações cultura-sociais. Entretanto, muitas vezes, a inserção de uma nova regra significa também o descarte de uma regra antiga, e não somente isso, mas propõe um antagonismo às antigas regras de forma negativista à existência da regra anterior, de forma que é quase inaceitável que as duas regras coexistam ao mesmo tempo.

A sociedade de consumo compreendida como uma esfera social originada a partir da sociedade da moda tem como uma de suas principais características a inovação, algo que surge com o conceito de modernidade. No entanto, esta inovação pode ser entendida também como a atualização de princípios antigos, que pode evitar o descarte completo de uma simbologia para dar lugar não a algo totalmente novo, mas a algo atualizado. As atualizações, entretanto, são efêmeras, fazendo com que os ciclos sejam breves, o desenvolvimento social constante e acelerado e os conceitos de modernidades sejam líquidos, como explica Bauman.

Não podemos limitar nossos pensamentos à renovação do indivíduo apenas através das roupas, também há a atualização dos gadgets, da tecnologia, das narrativas sociais, há a atualização das informações, dos pensamentos, das relações sociais, e por que não dizer que há a atualização do poder? A forma de se posicionar no mundo se transforma à medida que as transformações sociais são atualizadas, logo, as relações de poder também passam por esta transformação.

O vestuário é um importante aliado na comunicação identitária do ser, é através da roupa que se veste que é possível identificar muitos dos comportamentos e posições sociais do indivíduo. A forma como alguém se veste é capaz de determinar até a posição em que se encontra em uma relação formal.

Proponho aqui neste trabalho uma linha de pensamento que usa o sistema de moda como origem de um sistema societal muito maior do que somente a utilização das roupas com a finalidade de encobrimento do corpo humano. O que esta pesquisa me leva a pensar é que se um sistema é capaz de atuar em diversas áreas sociais, como política, economia, meio ambiente, cultura, e além disso, é capaz de se fazer presente nas diversas variações de relações sociais, identificação do indivíduo, orientação de comportamento, de pensamento, comunicação ideológica, hábitos de consumo, direcionamento de estilo, design e tecnológica, dentre tantas outras áreas de atuação, este sistema não pode ser somente identificado como consequência de uma sociedade

moderna, e sim, como origem de criação e desenvolvimento de uma sociedade moderna. Entendo que o sistema de moda não é uma vertente da modernidade, a modernidade que é sim uma consequência do sistema de moda.

Então, não cabe nesta pesquisa outra linha de pensamento que não seja a construção social através da moda e logo, que este sistema de moda atua como uma instância disciplinadora, capaz de orientar as formas de estar na sociedade, mas também, este sistema se utiliza de técnicas de manobras que possibilitam que ele esteja presente em todo lugar e a todo momento, tal como o exercício da política e as práticas de poder.

Sendo assim, observo que o sistema de moda está para além de uma instância, ele está como uma instituição, como algo capaz de investir, marcar, dirigir, suplicar, obedecer e criar, algo capaz de se transformar em gestos, atitudes, discursos e aprendizados na vida cotidiana, tal como Foucault aponta que acontece com o poder. Muito além da estética espetacularizada, a moda confirma a presença do indivíduo no mundo e afirma seus papéis sociais diversos.

Compreendo que a moda não é somente uma organização institucional, ela é uma sociedade com seu próprio sistema de poder, suas próprias leis, regras, punições e sistemas reguladores. Entretanto, assim como o poder simbólico, descrito por Bourdieu, a moda atua como um poder invisível, no qual não é possível perceber explicitamente o quanto estamos inseridos neste sistema, mas que todos estamos obrigatoriamente mergulhados nele de maneiras inimagináveis e cumprindo com direcionamentos cotidianos impostos pelo sistema de moda.

A atuação do sistema de moda nas microesferas de poder presente em toda parte faz com que uma sociedade inteira seja comandada por simbologias guiadoras de leis estabelecidas por especialistas de diversos campos de saber com a finalidade de se fazer reconhecer e se deixar comandar por estas estruturas legislativas de poderes simbólicos do sistema. Não é sobre se ter uma roupa que o sistema de moda atua, é sobre se representar através de vestuários e comportamentos que condizem com o que se está vestindo. É sobre ser coerente e se fazer entender enquanto indivíduo. É sobre ser massa ao mesmo tempo em que se encontra identidade. É também sobre a análise combinatória infinita sobre a identidade de si mesmo.

Diante desta perspectiva é possível reconhecer que o sistema de moda é uma Instituição de Poder tão potente quanto as instituições políticas reconhecidas no sistema social. Além disso, ela tem no olhar o maior aliado para regular os indivíduos e discipliná-los em como devem ser.

Foucault faz a seguinte análise em seu texto:

Em uma sociedade como a nossa, que tipo de poder é capaz de produzir discursos de verdade dotados de efeitos tão poderosos? Quero dizer que, em uma sociedade como a nossa, mas no fundo em qualquer sociedade, existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que essas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação, uma circulação e um funcionamento do discurso. (Foucault, 2014a, p. 278 e 279)

E foi justamente a partir desta questão que busquei estudar o poder dentro de uma instituição tão complexa e múltipla como o sistema de moda. Entretanto, admito não acreditar que exista somente instituições e relações de poder dentro deste universo do vestuário, por isso, proponho que esta pesquisa sirva como base para se pesquisar diversas outras instituições que reflitam no corpo social as relações de poder atuantes como mecanismos disciplinadores e organizadores da vida em sociedade.

A partir de metodologias que, como indica Foucault, tratem de captar o poder em suas extremidades, até suas últimas ramificações, onde é possível analisá-lo de maneira capilar e encontrar o poder nas suas formas institucionais, digerir suas técnicas e instrumentos de intervenção. Estudar o poder investido em suas práticas reais e efetivas, como ele se relaciona, onde ele atua, qual o seu objeto e que efeitos é capaz de produzir. Foucault aponta que para os estudos do poder:

Deve-se, antes, fazer uma análise ascendente do poder: partir dos mecanismos infinitesimais que têm uma história, um caminho, técnicas e táticas e depois examinar como esses mecanismos de poder foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, subjugados, transformados, deslocados, desdobrados etc., por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global. (Foucault, 2014a, p. 285)

É no âmbito da genealogia do poder e no esquadramento do saber que é possível encontrar formas infinitas de atuação das instituições disciplinadoras de poder espalhadas pelas diversas áreas do campo social. Deixo aqui minha contribuição para o prolongamento das pesquisas relacionadas às microfísicas do poder.

Referências Bibliográficas:

Adorno, T. W. (2002). *Indústria Cultural e Sociedade*. São Paulo. Editora Paz e Terra.

Backens, S. (2019). A Teoria do Duplo Fluxo da Comunicação e os Influenciadores Digitais Como Líderes de Opinião. In: *Revista Discente Planície Científica*; vol 1; n1. Campo dos Goytacazes – RJ.

Barthes, R. (2009). *Sistema da Moda*. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes.

Bauman, Z. (2008). *Cultura: aventuras líquidas-modernas de uma ideia*. Texto de comunicação enviada pelo autor para o seminário “What is liquid? Modernity, culture and identity”, organizado na Universidade do Minho, no dia 28 de Abril de 2008. Tradução de Ana Maria Brandão.

Bentham, J., Miller, J., Perrot, M. & Werret, S. (2008). *O Panóptico*. Belo Horizonte. Ed. Autêntica.

Bonadio, M. C.; Mattos, M. F. (2011). *História e Cultura de Moda*. São Paulo. Estação das Letras e Cores.

Bourdieu, P. (2007). *A Distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre, RS. Zouk.

Bourdieu, P. (2011). *O Poder Simbólico. História e Sociedade*. Lisboa. Edições 70.

Braga, J. L. (2012). Circuitos versus campos sociais. In: MATTOS, M. A.; Janotti Junior, J.; Jacks, N. (Org.). *Mediação & midiatização*. Salvador.

Crary, J. (2012). *Técnicas do Observador: visão e modernidade no século XIX*. Rio de Janeiro. Editora Contraponto.

Cuche, D. (1999). *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru. EDUSC.

Debord, G. (2003). *A Sociedade do Espetáculo*. Brasil. eBooksBrasil.

<https://static.scielo.org/scielobooks/k64dr/pdf/mattos9788523212056.pdf>.

Eagleton, T. (2011). *A Ideia de Cultura*. São Paulo. Editora Unesp.

Foucault, M (2008). *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo. Martins Fontes.

Foucault, M (2012). *Du gouvernement des vivants (1979-1980)*. Paris. Gallimard.

Foucault, M. (1999). *História da Sexualidade I: A vontade de Saber*. Rio de Janeiro. Edições Graal.

Foucault, M. (2001). *Dits et écrits II (1954-1988)*. Paris. Gallimard.

Foucault, M. (2009). *O Sujeito e o Poder*. In: Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault, M. (2014a). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra.

Foucault, M. (2014b). *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Petrópolis, RJ. Vozes.

Foucault, M. (2014c). *Subjectivité et vérité (1980-1981)*. Paris. Gallimard.

Gama, M. G. (2011). *Comunicação e moda: quando o real se realiza em signo*. Tese de doutoramento. Braga: Universidade do Minho.

Hohfeldt, A.; Martino, L. C.; França, V. R. V. (2011). *Teorias da Comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis. Vozes.

Köhler, C. (2001). *História do Vestuário*. São Paulo. Martins Fontes.

Le Breton. D. (2007). *A Sociologia do Corpo*. Petrópolis, RJ. Vozes.

Lipovetsky, G. (2009). *O Império do Efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo. Companhia das Letras.

Luhmann, N. (1995). Poder. Barcelona. Anthropos.

Maffesoli, M. (1996). No Fundo das Aparências. Petrópolis, RJ. Vozes.

Maffesoli, M. (1998). O Tempo das Tribos: o declínio do individualismo na sociedade de massa. Rio de Janeiro. Forense Universitária.

Martino, L. C. (2010). Dois estágios da comunicação versus efeitos limitados. In: XIX Encontro Anual da Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Comunicação. Rio de Janeiro.

Martino, L. M. S. (2018). Lendo “The People’s Choice” no seu 70º Aniversário: do “líder de opinião” aos “influenciadores digitais”. In: Intercom - RBCC. São Paulo. v. 41, n.3, p. 1-12.

McCracken, G. (2003). Cultura & Consumo: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo. Rio de Janeiro. Mauad.

Pagès-Delon, M. (1989). Le corps et ses apparences: l'envers du look. Paris. Editions L'Harmattan.

Pitombo, R. (2003). Moda, Cultura e Sentido. In: GHREBH. Número 3, São Paulo. <http://revista.cisc.org.br>.

Sant’Anna, M. R. (2009). Teoria da Moda: Sociedade, Imagem e Consumo. São Paulo. Estação das Letras e Cores.

Schmitt, C. (2008). O Conceito do Político/Teoria do Partisan. Belo Horizonte. Del Rey.

Simmel, G. (2008). Filosofia da Moda e Outros Escritos. Lisboa. Edições Texto e Grafia.

Stallybrass, P. (2008). O Casaco de Marx: roupas, memória, dor. Belo Horizonte. Autêntica Editora.

Stival, M. L. (2016). Government and power in Foucault. Trans/form/ação. Marília. v.39, n.4, p.107-126.

Tarde, G. (1993). *Les Lois de L'imitation*. Paris. Editions Kimé.

Williams, R. (2001). *Cultura y Sociedad. 1780 – 1950. De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires. Nueva Vision.

Wolf, M. (1999). *Teorias da Comunicação*. Lisboa. Editorial Presença.