

3

Corpos, linguagens e significados

3.1

A visão antropológica do corpo

A partir da contribuição psicanalítica, as Ciências Sociais puderam difundir o conhecimento de que as crenças e práticas (hábitos e costumes) de uma determinada sociedade significavam mais do que a si próprios. Muito do sentido da vida social reside onde não existe sentido algum aparente. Por isso, o olhar do cientista social nas últimas décadas deixou de se ater apenas ao que lhe era longínquo (o ‘estranho’) e passou a observar sua própria sociedade através de pontos de vista diferentes dela própria. Falando especificamente do corpo, este novo modo de ver as coisas permitiu o questionamento de alguns valores antes tidos como fixos. É com base no estranhamento da nossa sociedade que tentaremos compreender esta forma de alteridade: o ato de marcar o corpo com símbolos contemporâneos – mais especificamente, com os símbolos de representação do consumo, as marcas de produtos.

Iniciaremos com um aporte teórico (principalmente antropológico e sociológico) sobre o corpo humano para, posteriormente, compreendermos a questão comunicacional das modificações corporais – especialmente da tatuagem. Vamos abordar o corpo como um lugar onde Natureza e Cultura se opõem e se unem, através das relações entre o adorado e o odiado e através das suas representações na estrutura social, para, finalmente, descobrirmos que este nada mais é do que uma forma de produção de sentido. Afinal, como em qualquer outra realidade do mundo, o corpo humano é socialmente concebido e a análise de sua representação pode oferecer uma interessante via de acesso à estrutura social.

Os conhecimentos atuais relativos à Antropologia do Corpo estabeleceram-se em cinco pressupostos básicos, a partir das teorizações da Escola Sociológica Francesa (RODRIGUES, 2003): (i) o corpo humano é muito menos biológico do que se pode imaginar; (ii) o corpo humano é muito menos individual do que supunha o pensamento individualista – afinal, para ser compreendido ele não pode

ser separado do ambiente social em que atua. Não nos interessa questionar o organismo individual, mas sim suas relações com os demais indivíduos.

Por ser socialmente construído (iii), também percebemos o corpo humano como obra da presença e do estímulo de outrem (RODRIGUES, 2003, p. 27), ou seja, o corpo apresenta as características dos fenômenos culturais (iv): ele é relativo (variando entre sociedades, grupos, indivíduos) e histórico (não é o mesmo em tempos diferentes). Chegamos à conclusão de que as sociedades constroem os corpos e também são por eles construídas (v).

Somos animais dotados de corpos, como todos os demais que habitam o planeta. Mas somos, ao mesmo tempo, animais diferentes dos outros: o homem não é pura biologia, é muito mais cultura do que se imaginou ao longo de vários séculos. Para compreendermos melhor esta afirmação (bem como as anteriores), vamos resgatar alguns momentos importantes da teoria das Ciências Sociais sobre o corpo.

Franz Boas (1974) foi um dos primeiros a mostrar que as características individuais, tidas anteriormente como “fixas” pela ciência, eram passíveis de influência pelo ambiente social. Foi assim que ele chamou atenção para os erros de um pensamento que sustentava uma origem racial como determinante dos comportamentos sociais e mentais de alguém. Contra aqueles que imaginavam que os homens eram produtos dos seus corpos, Boas postulou que o contrário era o verdadeiro: os homens *produziam* seus corpos.

Émile Durkheim, em *O suicídio* (2000), de 1897, e Marcel Mauss, com *As técnicas corporais* (1974), de 1936, reforçaram o entendimento do corpo como algo a mais do que um mero dado biológico. Seus trabalhos defendiam a noção de corpo não mais como uma propriedade privada – o domicílio particular de uma consciência subjetiva. Durkheim (2000), principalmente, entendia a vida individual como um valor: “[...] cada sociedade oferece a seus membros as razões pelas quais vale a pena viver ou deixar de viver” (RODRIGUES, 2003, p. 7). Esta idéia permitiu a relativização cultural da noção do corpo, além de outras noções, como morte, saúde, doença, etc.

Já Mauss (1974) denominou “técnicas do corpo” as regras que estabelecem práticas corporais - como cuspir, tossir, fazer asseio e, principalmente para nosso estudo, cuidar da estética corporal. Em cada uma dessas práticas se faz presente uma confluência de forças sociais, onde a base física do corpo funciona somente

como a matéria sobre a qual se aplicam. Tais práticas, muitas vezes relegadas como insignificantes pela sociedade, traduzem mensagens inconscientes sobre o que é certo e o que é errado, o que é “[...] respeitoso e o que é profanação, o que é nobre e o que é indigno” (RODRIGUES, 1983, p. 97).¹⁶

Os estudos sobre o corpo foram enriquecidos também por Robert Hertz, em *A preeminência da mão direita* (1980), de 1909, a partir de sua tese sobre a lateralização do corpo como reflexo de uma polaridade religiosa e social, devido a fatores naturais. Hertz (1980) também compreende a dualidade Sagrado / Profano no corpo ao tratar dos seus lados direito (nobre, preciso, masculino) e esquerdo (fraco, comum, feminino). Conforme Rodrigues (2003) comenta, vale lembrar que tal pensamento é uma generalização, pois a etnografia prova que não podemos atribuir significados fixos aos lados do corpo. Além disso, com base na lingüística saussureana, também percebemos que o postulado de Hertz não é verdadeiro, pois toda significação é de posição em relação a outras significações e depende dos contextos em que se dá.

De qualquer forma, Hertz (1980) lançou duas idéias fundamentais. Primeiro, o corpo é uma expressão simbólica de cada sociedade em que está inserido; segundo, qualquer sociedade se faz, fazendo os corpos daqueles em que ela se materializa. Assim, a tarefa fundamental da educação em qualquer sociedade seria forjar “[...] os corpos de que uma sociedade necessita para viver: reproduzir a sociedade, reproduzindo os corpos dos homens e das mulheres que a concretizam” (RODRIGUES, 2003, p. 16).

Somos animais, seres biológicos, mas também somos seres culturais, pensantes e agentes no mundo em que vivemos. Franz Boas (1974) já demonstrara que muitas de nossas características não são tão “naturais” como se imaginava. Não custa nada lembrar que “[...] nenhum animal transforma voluntariamente, como o homem, o seu próprio corpo” (RODRIGUES, 1983, p. 95). Assim, neste mundo de alteridades e oposições, nos deparamos com a oposição entre Natureza e Cultura.

Primeiramente, não nos esqueçamos de que a idéia de “Natureza” é uma construção dada diferentemente por cada cultura para afirmar sua própria existência e originalidade. A oposição Natureza / Cultura nunca se faz real, pois

¹⁶ “Profanação” diretamente ligada à noção de Profano e ao seu dualismo com o Sagrado, explicado mais adiante neste trabalho.

“[...] desde que construída socialmente, a idéia de Natureza é variável culturalmente” (RODRIGUES, 1983, p. 21). A concepção de Natureza Humana é uma variável cultural e, conforme afirmou Durkheim, também faz parte da função da estrutura social a própria concepção que o homem tem de si mesmo. Para reforçar tal concepção, o homem costuma buscar em sua “natureza” elementos que vão significar o seu sistema de símbolos culturais. Esta é a prática do totemismo¹⁷, estudada por diversos antropólogos, mas particularmente esclarecida por Claude Lévi-Strauss como sendo um sistema de separações entre componentes sociais, inspirado nas diferenças entre elementos de qualidade cultural com os de qualidade natural.

Esta dualidade funda o sentido do sistema social. Sistema que compreende outros contrastes e oposições, como existente entre o Sagrado e o Profano:

O ser sagrado é o ser proibido que não pode ser violado, do qual não ousamos nos aproximar, porque ele não pode ser tocado. Está permanentemente protegido desse contato pelas interdições que o isolam e o protegem do profano. Tudo o que é sagrado existe à parte: não pode ser colocado em pé de igualdade com o que é profano e muito menos estar com ele misturado (Ibid, p.25).

Vemos que ambos são completamente diferentes e opositivos. Em outras palavras, tudo o que for Sagrado fica no plano da idealização, da mentalização e o que for Profano encaixa-se no que de fato existe, vivenciado pela sociedade (atos, ações, sentimentos, etc). O contato do Sagrado pelo Profano acaba com os atributos que o constituem, por isso suas relações devem seguir prescrições de separação e demarcação para que tal relacionamento seja possível. Estas relações são entendidas pela noção de *tabu*, que isola tudo o que é Sagrado, proibido, impuro e estabelece restrições de uma não-prática por opor-se ao comum, acessível a todos.

Para compreender melhor o Sagrado, Durkheim reconheceu duas formas de manifestação: o Sagrado Puro e o Sagrado Impuro. Ambos são vetados completamente do contato com o Profano. No primeiro, inspira-se o respeito; no segundo, o horror. Essa dualidade, segundo ressalta Rodrigues a partir do pensamento de Durkheim, é a própria dualidade da vida social: “[...] as coisas puras correspondem ao querido e desejado; as impuras, ao repellido e rejeitado”

¹⁷ Já explicado no capítulo 2.

(RODRIGUES, 1983, p. 28). Se o homem está sempre longe do Sagrado, é através do Profano que ele vai se manifestar, pois “[...] o Sagrado só pode residir em uma ordem social ideal e abstrata, em uma representação ideal da vida social por que se deva aspirar ou de que se deva fugir” (RODRIGUES, loc.cit.). Estas duas formas de Sagrado funcionam como parâmetros para fornecer sentido aos comportamentos concretos dos membros da sociedade. Tendo em vista esta afirmativa, como seria essa representação ideal do corpo? Mais especificamente, que formas e figuras comporiam o Sagrado Puro e quais comporiam o Sagrado Impuro quando se tem em mente fazer uma tatuagem? Existe *tabu* na prática da tatuagem, tanto para os que a produzem (tatuadores), como para os que a recebem (tatuados)?

A tentativa de resposta para a maioria destas perguntas somente acontece mediante a prática da etnografia.¹⁸ No presente momento, trataremos apenas das representações do corpo e da tatuagem, tentando compreender alguns aspectos sociais do corpo.

A partir do entendimento de Sagrado como uma “idealização” da vida social ordinária (Profano), podemos perceber que a Cultura dita normas em relação ao que o homem deva ser para integrar sua própria sociedade. Estas normas, que dizem respeito tanto à parte moral e intelectual como à física, têm o intuito de auxiliar o homem a produzir sentido pela objetividade (Profano) a partir de sua própria subjetividade (Sagrado).

Sobre esta necessidade de produção objetiva de sentido, Berger e Luckmann (1985, p. 35) lembram que o mundo se faz coerente para os homens na medida em que estes interpretam a realidade da vida cotidiana. Diversas são as interpretações e também as realidades interpretadas, mas é a realidade da vida cotidiana que se apresenta como *a realidade* por excelência. Berger a designa como “realidade predominante” e avança sobre sua importância:

É impossível ignorar e mesmo é difícil diminuir sua presença impiedosa. Conseqüentemente, força-me a ser atento a ela de maneira mais completa. Experimento a vida cotidiana no estado de total vigília. Este estado (...) é considerado por mim normal e evidente, isto é, constitui minha atitude normal (BERGER e LUCKMANN, 1985, p. 38).

¹⁸ Justamente o que tratarão os capítulos 4 e 5.

A realidade predominante se apresenta para nós como uma realidade ordenada, composta por uma ordem de objetos primeiramente designados *como* objetos antes mesmo de entrarmos em cena na vida. A realidade da vida cotidiana, portanto, já aparece objetivada; e adquire sentido gerando significado através do uso da linguagem. É a linguagem que marca as “coordenadas” da vida na sociedade e preenche esta vida de objetos dotados de significação. Alguns exemplos para ilustrar este conceito: “[...] vivo num lugar que é geograficamente determinado; uso instrumentos, desde os abridores de latas até os automóveis de esporte, que têm sua designação no vocabulário técnico da minha sociedade” (Ibid, p. 38-39).

Se anteriormente os cientistas procuraram compreender a sociedade humana por uma lógica biológica ou física, foi a partir da lingüística de Saussure e do estruturalismo de Lévi-Strauss que se pôde ler a vida social como uma linguagem, um sistema cujos elementos têm como objetivo significar. A lingüística, portanto, serviu de inspiração para alguns modelos representacionais de entendimento da sociedade. Mas, ainda que possamos resgatar a alegação de Durkheim de que uma ciência só é madura quando dispõe dos seus próprios conceitos, a sociedade não é uma língua. A língua é um *fato social* – um componente da sociedade – e por isso devemos compreender este “ser sociedade” como um sistema de significação e significado. Não basta observar as dimensões vividas, mas deve-se ter acesso às dimensões concebidas (o que se passa nas mentes das pessoas), deve-se compreender mais do que explicar.

Ao participarmos com outras pessoas na realidade da vida cotidiana, vemos que esta é um mundo intersubjetivo. É esta a característica que vai diferenciar a vida cotidiana de outras realidades apreendidas pela consciência: “[...] estou sozinho no mundo de meus sonhos, mas sei que o mundo da vida cotidiana é tão real para os outros quanto para mim mesmo” (Ibid, p. 40). Um indivíduo não pode existir na vida cotidiana sem interagir e se comunicar com os outros. Por mais que o “aqui” de um seja o “lá” de outro, ou o “agora” do primeiro não corresponda ao do segundo, ambos vivem em um mundo comum. O mais importante é a percepção de que existe uma “[...] contínua correspondência entre meus significados e seus significados neste mundo que partilhamos em comum, no que respeita à realidade dele” (BERGER e LUCKMANN, 1985, p. 40).

Por causa desta intersubjetividade do mundo, a vida cotidiana pode ser apreendida de forma rotineira – afinal, trata-se *da* realidade – mas também pode conter setores entendidos como problemáticos em diversas formas. Na maioria das vezes, o que for estranho à rotina ou à normalidade cotidiana de uma pessoa vai ser encarado como um problema, uma dificuldade para se lidar – já abordamos esta situação com o exemplo da roupa com marca / tatuagem de marca no capítulo anterior.

Esta dificuldade pode ser vencida, como quando um mecânico de automóveis especializado em carros brasileiros precisa consertar um carro alemão. Diante de um problema (mecânica em carros alemães), ou de uma desorientação da sua rotina (mecânica em carros brasileiros), ele vai incorporar o conhecimento e a habilidade para consertar carros alemães, ou seja, vai ampliar sua realidade cotidiana. Com um exemplo parecido, Berger demonstra que a realidade da vida cotidiana abrange estes dois tipos de setores, “[...] desde que aquilo que aparece como problema não pertença a uma realidade inteiramente diferente (por exemplo, a realidade da física teórica ou a dos pesadelos)” (Ibid, p. 41). Será que a tatuagem de marcas de produtos poderia, então, ingressar na realidade cotidiana de nossa sociedade?

Sabe-se que, quando o problema não pode ser integrado ao que é não-problemático (um problema que indica uma realidade diferente ao que foi ordenado pelo cotidiano), deparamo-nos com uma sensação de estranhamento pela comutação entre realidades. José Carlos Rodrigues, em *O tabu do corpo* (1983), demonstrou a presença de tal sensação em relação ao corpo e suas manifestações naturais, nas situações cuja ordenação pela Cultura não eram possíveis. Da mesma forma, pretendemos averiguar no restante da dissertação se esta sensação também se faz presente na prática de um certo tipo de tatuagem. Tatuá uma marca de produto no corpo seria mover-se da realidade cotidiana das tatuagens e do consumo para uma outra realidade, aparentemente ainda não ordenada pela sociedade?

Já vimos que, longe de compreender o corpo como um sistema apenas biológico, este é cada vez mais carregado de conotações. Temos uma tendência a classificar as pessoas quanto à “aparência”, por exemplo, quando um cabelo fora de determinados padrões pode desqualificar alguém para um emprego ou quando ficamos surpreendidos ao ver uma pessoa “bem apresentada” ser identificada

como criminosa. Sintetizando: “[...] ao corpo se aplicam, portanto, crenças e sentimentos que estão na base da nossa vida social e que, ao mesmo tempo, não estão subordinados diretamente ao corpo” (RODRIGUES, 1983, p. 46).

Para entender o corpo como objeto social, precisamos, assim, separar seus aspectos utilitários (o “instrumental”) – reservados ao domínio das Ciências Naturais – dos “expressivos” (um modo de dizer ou expressar algo), tocante às Ciências Sociais (Comunicação). É justamente este caráter expressivo, ou seja, sua atividade simbólica, que vai nos interessar daqui para frente no estudo do corpo, “[...] o mais normal patrimônio que o homem possui” (Ibid, p. 47). Mas como se dá a expressividade do corpo? Quais elementos simbólicos devem ser considerados neste tipo de estudo? De que forma a objetivação acontece no corpo e o que ela tem de significação?

Se a expressividade humana é capaz de objetivações – funcionando como índices dos processos subjetivos de seus produtores – o corpo seria o primeiro momento em que tal ação se daria. “Por exemplo, uma atitude subjetiva de cólera é diretamente expressa na situação face a face por um certo número de índices corpóreos, fisionomia, postura geral do corpo, movimentos específicos dos braços e dos pés, etc.” (BERGER e LUCKMANN, 1985, p. 53). Os sinais corpóreos nada mais são, portanto, do que significações agrupadas em diversos tipos de sistemas: gesticulatórios, de movimentos corporais, de artefatos materiais, entre outros.

Estas significações tornam-se objetivações ao se colocarem além das intenções subjetivas do “aqui e agora”: “[...] esta ‘capacidade de se destacar’ das expressões imediatas da subjetividade também pertence aos sinais que requerem a presença mediatizante do corpo”, conforme nos lembram Berger e Luckmann (Ibid, p. 56). Entre uma dança que demonstra agressividade e os berros dados em um acesso de cólera, este último não pode ser destacado da subjetividade de quem berra, enquanto, no outro caso, a dança pode ser separada do dançarino (que não precisa estar zangado para demonstrar a agressividade desta forma). A partir deste exemplo, vemos que “[...] tanto a dança como o tom desabrido da voz são manifestações de expressividade corporal, mas somente a primeira tem caráter de sinal objetivamente acessível” (BERGER e LUCKMANN, 1985, p. 56). E vamos além:

A linguagem é capaz não somente de construir símbolos altamente abstraídos da experiência diária mas também de ‘fazer retornar’ estes símbolos, apresentando-os como elementos objetivamente reais na vida cotidiana. Desta maneira, o simbolismo e a linguagem simbólica tornam-se componentes essenciais da realidade da vida cotidiana e da apreensão pelo senso comum desta realidade. Vivo em um mundo de sinais e símbolos todos os dias (Ibid, p. 61).

O corpo é, portanto, um suporte de signos que são objetivados, como “[...] uma massa de modelagem à qual a sociedade imprime formas segundo suas próprias disposições: formas nas quais a sociedade projeta a fisionomia do seu próprio espírito” (RODRIGUES, 1983, p. 62). No corpo, são impressas modificações-signo como perfurações, cortes, queimaduras, tatuagens, entre outras práticas. Cada uma é explicada por uma razão particular, ritual ou estética. Não há sociedade que não modifique de alguma forma o corpo de seus membros e, especificamente sobre o ato de tatuar, estas marcas em geral se relacionam diretamente às relações sociais.

Mas o corpo é também individual, representante de uma consciência que gera significados e sentido. É por tal paralelo que David Le Breton (2003) nos mostra que o corpo sofre uma “sobre-significação” no contemporâneo, fortemente impulsionado pelas práticas das modificações (incluindo a tatuagem). Encaminhemo-nos agora para a compreensão sobre a comunicabilidade do corpo e da tatuagem.

3.2 **Narrativas corporais**

No discurso contemporâneo cientificista, o corpo é pensado como um simples suporte da pessoa, como matéria prima onde a identidade pessoal se dilui e não se apresenta mais como raiz de identidade do homem. “Subtraído do homem que encarna à maneira de um objeto, esvaziado de seu caráter simbólico, o corpo também é esvaziado de qualquer valor” (LE BRETON, 2003, p. 15). Hoje remanejado, o corpo é encarado como um rascunho, uma parte ruim da vida – seja por motivos de conveniência pessoal ou para perseguir uma correção de seu ser no mundo.

Esta concepção fundou-se a partir do pensamento mecanicista de Descartes que, pelo dualismo homem/corpo, encarava o corpo como uma máquina¹⁹, uma mecânica “[...] discernível das outras apenas pela singularidade de suas engrenagens” (LE BRETON, 2003, p. 18). A inteligência era separada da carne, sendo esta entendida como um invólucro mecânico, intercambiável até, já que a essência encontrava-se no *cogito*. Um dicionário moderno até poderia definir o verbete “corpo” como “uma máquina maravilhosa”. Porém, na atualidade, a máquina não é mais comparada ao corpo, o corpo é que se compara à máquina. O mecanicismo dá este paradoxo “nobre” ao corpo como sendo algo incontestável para a modernidade.

A partir desta metáfora mecanicista compreendemos a idéia do corpo como um acessório da pessoa. É pela percepção da nossa sociedade – principalmente através da ciência – de que o corpo é um material modulável, uma matéria-prima “desastrosa” que deve ser refeita, moldada – que Le Breton traduz o corpo como sendo um “*artefato da presença*” (Ibid, p. 22). Implicado por uma encenação de si mesma, para alimentar uma vontade de se reapropriar da própria existência, a pessoa cria uma identidade mais favorável a cada situação.²⁰ O *design* em que o corpo é submetido, através do *body building*, das cirurgias estéticas, do transexualismo e das marcas corporais (tatuagem) colocam-no como “[...] representante de si, cepto de identidade manejável [...]” (LE BRETON, loc. cit.) evidenciando uma estética da sua presença.

Percebemos que, sem este complemento introduzido pelo indivíduo no seu estilo de vida ou nas ações deliberadas de tais mudanças físicas, o corpo é, no final das contas, uma forma decepcionante, insuficiente para acolher as aspirações da consciência. Conforme Le Breton sintetiza:

[...] o corpo deixa de responder à unidade fenomenológica do homem, é um elemento material de sua presença, mas não sua identidade, pois ele só se reconhece aí num segundo tempo após efetuar um trabalho de sobre-significação que o conduz à reivindicação de si (loc.cit.).

¹⁹ Sobre esta visão mecanicista, resgatamos uma crítica de José Carlos Rodrigues (2003) a respeito dos termos empregados nas ciências sociais. Tanto a biologia, como o cientificismo, empregam termos imprecisos para definir o corpo.

²⁰ Vale lembrar, e conforme também afirma o autor, esta identidade é sempre algo provisório.

Mas o que significa esta “sobre-significação” (resignificação) do corpo? Na sociedade contemporânea, a manipulação simbólica amplia-se cada vez mais: a maleabilidade de si e a plasticidade do corpo tornam-se lugares comuns. Para muitos, o corpo é entendido como uma representação provisória, um acessório, um palco para um conjunto de encenações, de efeitos especiais. Assim, a versão moderna do dualismo racionalista não opõe mais o corpo ao espírito ou a alma, opõe o corpo ao próprio sujeito (LE BRETON, 2003, p. 28). De uma identidade intangível, o corpo passa a representar uma construção, uma instância de conexão. Nos termos de Le Breton, o corpo deixou de ser identidade de si para tornar-se um *kit* “[...] à disposição de um indivíduo apreendido em uma manipulação de si e para quem justamente o corpo é a peça principal da afirmação pessoal” (LE BRETON, loc. cit.). O autor vai adiante ao afirmar que atualmente o corpo constitui um alter ego, “um duplo, um outro si mesmo, mas disponível a todas as modificações, prova radical e modulável da existência pessoal e exibição de uma identidade escolhida provisória ou duravelmente” (LE BRETON, 2003, p.28). E quais seriam estas modificações?

Psicotrópicos, transexualismo, cirurgia plástica, regimes alimentares, ginástica, musculação e modificações físicas pela *body art* são alguns dos exemplos. Entre eles, vamos nos ater à tatuagem como forma de imprimir os sinais de identidade sobre a pele. Pela tatuagem, o indivíduo reivindica a transformação livre do seu próprio corpo, com o objetivo de revelar novas formas de criação. Toda esta conduta isola o corpo como uma matéria à parte, que fornece um estado do sujeito. Se não é possível modificar a condição da existência da pessoa, pelo menos o corpo é passível de múltiplas mudanças. A indústria do design corporal se desenvolve a partir do sentimento do indivíduo de estender sua consciência à sua própria aparência, portanto, não deixando o corpo sem mudanças:

O corpo tornou-se a prótese de um eu eternamente em busca de uma encarnação provisória para garantir um vestígio significativo de si. Inúmeras determinações de si pelo folhear diferencial do corpo, multiplicação de encenações para sobre-significar sua presença no mundo, tarefa impossível que exige tornar a trabalhar o corpo o tempo todo em um percurso sem fim para aderir a si, a uma identidade efêmera, mas essencial para si e para um momento do ambiente social (Ibid, p. 29).

Para aderir com força a essa existência, a vontade de modificar o corpo deve então ser vista com orgulho pelo praticante (VELENA, 1995 apud LE BRETON, 2003, p. 29). Este é o *leitmotiv* do desejo de alguém querer marcar o corpo com uma tatuagem: fazer dele um emblema do *self*, em que a interioridade do sujeito torna-se um esforço de exterioridade e reduz-se à sua superfície. Em outras palavras, é preciso se colocar fora de si para se tornar *si mesmo*: a pessoa só afirma sua própria identidade, só afirma o interno a partir do externo – e no nosso caso, através da prática da tatuagem, ao externar em um desenho algum motivo pessoal.

Quando o sujeito pratica a tatuagem, ele pretende modificar seu sentimento de identidade. Mudar o corpo, hoje em dia, significa mudar a própria identidade. Lembramos Stuart Hall (1999), que trata a identidade como sendo mutável no contemporâneo e processada de múltiplas formas, de acordo com a vontade do indivíduo, o local ou a situação (entre outros fatores), para reafirmarmos que a mudança do corpo valoriza tal mutabilidade. Ao transformar o corpo, a pessoa consegue utilizá-lo como artefato de presença, como vetor de uma identidade que quer ser ostentada pela apresentação ao próximo e reafirmação em si mesmo.

A relação do indivíduo com seu corpo ocorre sob a égide do *domínio de si*: o corpo é motivo da apresentação de si mesmo. Tornou-se o simulacro do homem, o veículo por meio do qual ele mesmo ostenta a imagem que pretende dar aos outros, tendo em vista esta sociedade que classifica e julga as pessoas pelo corpo que possuem. Ao ser consagrado como o *emblema de si*, a pessoa cuida do corpo para que esta seja o melhor representante de um *eu*.

Não podemos esquecer que o corpo, em todas as sociedades humanas, é uma estrutura simbólica (conforme já demonstramos anteriormente). Mas, em nossa sociedade, torna-se uma escrita altamente requisitada: “[...] embasada por um imperativo de se transformar, de se modelar, de se colocar no mundo” (LE BRETON, 2003, p. 31). Se o corpo é um material lavrado segundo as orientações de um momento, como se dá a relação entre a decisão de fazer uma tatuagem e a questão do momento? O desejo de marcar na pele um desenho que, talvez, seja importante num dado momento da vida da pessoa serve de ilustração para esta pergunta.

É o próprio sujeito que decide a orientação da sua existência, trabalhando como um “mestre-de-obras” do próprio corpo:

O extremo contemporâneo define um mundo em que a significação da existência é uma decisão própria do indivíduo e não mais uma evidência cultural. [...] O corpo tornou-se um empreendimento a ser administrado da melhor maneira possível no interesse do sujeito e de seu sentimento de estética (LE BRETON, 2003, p. 31-32).

Mas por que isto acontece? Segundo Le Breton, a perda dos valores e de investimento nas instituições da nossa sociedade faz as pessoas concentrarem mais importância em si mesmas:

A l'âge de la crise du couple, de la famille, de la « foule solitaire », le corps devient un miroir, un autre soi-même, avec qui cohabiter en toute fraternité, en toute jouissance. Au moment où le code social se pulvérise doucement dans l'individuel corrélé [...], l'individu est invité à découvrir son corps et ses sensations comme un univers en extension permanente, une forme disponible à la transcendance personnelle. En abandonnant le social l'individu a gagné un monde portatif dont il convient d'entretenir la séduction, d'explorer toujours plus avant les limites : son propre corps élevé à la promotion d'alter ego et non plus part maudite livrée à la discrétion et au silence. [...] On cherche une sociabilité absente en ouvrant en soi une sorte d'espace dialogique qui assimile le corps à la possession d'un objet familier, on l'élève au rang de partenaire. Dans l'imaginaire social, le discours est souvent révélateur à cet égard : souvent le mot corps fonctionne comme un équivalent de sujet, personne (LE BRETON, 1992, p. 163).²¹

Assim, os afetos e a aparência são subtraídos das instituições para os corpos, na busca destes novos limites simbólicos de que necessitamos. E é o corpo quem vai dar certeza a tais limites: “[...] só resta o corpo para o indivíduo acreditar e se ligar” (LE BRETON, 2003, p. 32).

Nas sociedades humanas, as marcas corporais estão relacionadas a ritos de passagem ou têm um significado muito preciso dentro da comunidade em que são praticadas. Por exemplo a tatuagem, que assume um valor de identidade e expressa na pele o pertencimento do sujeito a algum grupo, a algum sistema social – humanizando e redobrando o valor da sua situação no grupo. Em sociedades

²¹ Livre tradução a partir do original em francês: “À idade da crise do casal, da família, da ‘multidão solitária’, o corpo torna-se um espelho, outro ‘mesmo’, com o que se deve coabitar fraternalmente, com todo gozo. No momento em que o código social se pulveriza devagar no indivíduo correlacionado [...], o indivíduo é convidado a descobrir o seu corpo e a suas sensações como um universo em extensão permanente, uma forma disponível de transcendência pessoal. Abandonando o social, o indivíduo ganha um mundo portátil do qual convém manter a sedução de explorar sempre mais diante dos limites: o seu próprio corpo se eleva à categoria de alter ego e não mais a uma parte maldita, entregue à discricção e o silêncio. [...] Procura-se uma sociabilidade ausente abrindo em si uma espécie de espaço dialógico, que assimila o corpo à posseção de um objeto familiar, elevando-o ao status de parceiro. No imaginário social, o discurso é freqüentemente revelador a esse respeito: freqüentemente a palavra corpo funciona como um equivalente de sujeito, pessoa.”

tribais, a leitura da tatuagem pode informar o pertencimento da pessoa a algum clã, linhagem, casta, faixa etária, etc. O que não deixa de ser uma forma de representação totêmica, a partir do pensamento de Lévi-Strauss (2002): a tatuagem opera a separação (identificação).

Em nossa cultura, a tatuagem está diretamente envolvida com a idéia de que o corpo é um objeto maleável: uma forma provisória, uma presença fractal própria da pessoa. O crescente entendimento sobre tatuagem motivou sua saída dos esconderijos à margem social – espaços em que sua prática sempre fora aceita, como entre os marinheiros, prisioneiros e as prostitutas – para se propagar no conjunto inteiro da sociedade. Le Breton cita a moda de Jean Paul Gaultier²², como espaço onde a tatuagem encontrou um dos caminhos de aceitação, de predileção pelas gerações jovens que crescem em um ambiente intelectual de um corpo inacabado, imperfeito, “[...] cuja forma o indivíduo deve completar com seu próprio estilo” (LE BRETON, p. 36). Mas será que esta foi a única forma de transformação da concepção da tatuagem pela sociedade? Desenvolveremos esta questão nos próximos capítulos.

Por enquanto, vale citar um viés através do qual a tatuagem é compreendida por um grupo de nossa sociedade. Trata-se da imagem do “moderno-primitivo”, desenvolvida por Fakir Musafar²³ (nascido em 1930, um dos pioneiros da *body art* e das experimentações corporais), que inaugurou a idéia através da definição: “[...] todas pessoas não-tribais que reagem a uma urgência primal e que fazem alguma coisa com seu corpo” (LE BRETON, loc.cit.). Para os “moderno-primitivos”, mais do que uma representação de pertencimento social, a tatuagem assume um papel quase que exclusivamente estético, sendo medida até pelo seu desempenho físico na capacidade de modificar o corpo. Tais praticantes da tatuagem (e de outras modificações) folclorizam os ritos tradicionais (advindos das sociedades tribais), transformando-os em “[...] signos indiferentes a seu conteúdo dos quais só importa o valor de representação para nossas sociedades ocidentais contemporâneas” (LE BRETON, loc. cit.). É um “sincretismo radical”, resultante

²² Cf. Jean Paul Gaultier Postcard. Tattoo archive. Disponível em: <http://www.tattooarchive.com/products/ta0064_jean_paul_gaultier_postcard.htm>. Acesso em: 10 jul. 2005.

²³ Cf. Fakir's Musafar Home Page... Disponível em: <<http://www.bodyplay.com/>>. Acesso em: 10 jul. 2005.

de um paralelo entre a sociedade tribal – tida como a origem da modificação corporal – e a sociedade contemporânea – palco das práticas do presente.

A tatuagem é um modo de inscrição metafórica, no corpo, dos momentos-chave da existência de uma pessoa. Como representante da afirmação individual do ser humano, o desenho expresso pela tatuagem pode expressar uma relação amorosa, uma amizade, uma mudança de status, uma preferência política, uma lembrança (ostentatória ou discreta), entre outros motivos. Sob esta perspectiva, o significado da tatuagem permanece obscuro ao entendimento dos demais – até pelo desenho muitas vezes não estar acessível ao olhar na vida cotidiana. Este significado é assim explicado por Le Breton:

Ele é memória de um acontecimento forte, da superação pessoal de uma passagem na existência da qual o indivíduo pretende conservar uma lembrança. Uma reivindicação de identidade que faz do corpo uma escrita com relação aos outros, uma forma de proteção simbólica contra a adversidade, uma superfície protetora contra a incerteza do mundo (LE BRETON, 2003, p. 39).

Tal forma de proteção simbólica caracteriza a individualidade da tatuagem, vontade que o praticante demonstra em gerar sentido para si mesmo em primeiro lugar. Não importa se os demais vão compreender o desenho. Muitas vezes até não se espera que a tatuagem seja compreendida, já que esta cumpre o papel mais importante de significar algo para o próprio praticante.

Por outro lado, não podemos deixar de abordar a tatuagem como representante da cumplicidade entre pessoas que compartilham o significado do desenho, como modo de filiação a algum grupo urbano, por exemplo. Neste caso, a tatuagem é um “(...) rito pessoal para mudar a si mesmo mudando a forma do corpo (...)” (LE BRETON, loc. cit.), pois o indivíduo manipula as tradições e referências de um determinado grupo, em um movimento de sincretismo que resulta em tal rito íntimo de passagem. Este é outro olhar sobre a questão da tatuagem: sua prática significa a inscrição e/ou pertencimento a alguma comunidade urbana particular. José Carlos Rodrigues comenta: “A origem dessas práticas é social, não havendo outro fundamento: são signos de pertinência ao grupo e de concordância com os seus princípios” (RODRIGUES, 1983, p. 65).

Mas todo tipo de desenho de tatuagem pode significar pertencimento a algum grupo? No caso das tatuagens com desenhos de marcas de produtos, sua realização classifica o pertencimento do tatuado a alguma comunidade

reconhecida como tal? As pessoas que possuem tal tipo de desenho se reconhecem desta forma? Estes são mais alguns dos questionamentos cuja etnografia de tatuados e tatuadores procurará esclarecer no quinto capítulo.

Entre o significar *para si* e o significar *para o outro*, percebemos que os desenhos expressos pela tatuagem fabricam a “estética da presença”: atraem o olhar dos outros ou apenas de quem busca cumplicidade através de um ‘jogo’, dado pelos locais de inscrição ou pela vontade do tatuado em revelar suas ‘obras’. Sobre a questão da sacralidade, resgatamos o entendimento de que – sob este aspecto – a tatuagem seria o Profano representando o Sagrado. O desenho na pele estabelece um limite simbólico através da busca de identidade, tornando-se uma “(...) assinatura de si pela qual o indivíduo se afirma em uma identidade escolhida” (LE BRETON, 2003, p. 40). Até em casos onde a autonomia é perdida (como nas prisões), uma tatuagem não pode ser subtraída. Privado do controle sobre sua existência, o corpo está ao alcance da mão e, portanto, denota um objeto de soberania pessoal em que quase não são encontrados entraves. A tatuagem ostenta o pertencer a si, traduz esta necessidade de completar pessoalmente um corpo por si só insuficiente para encarnar a identidade pessoal: o corpo é um parceiro.

O imaginário social contemporâneo atribui um valor muito forte a este corpo-parceiro da pessoa, o “melhor amigo” que alguém pode ter: o corpo é o lugar de predileção do discurso social. Esta mudança de atitude coletiva se deu através da individualização crescente na sociedade ocidental. “Isolado estruturalmente pelo declínio dos valores coletivos do qual é ao mesmo tempo beneficiário e vítima, o indivíduo busca, em sua esfera privada, o que não alcança mais na sociabilidade comum” (Ibid, p. 53). O corpo é percebido como uma forma possível de transcendência pessoal e de contato: deixa de ser a máquina desprezada pelo pensamento racionalista para tornar-se um *alter ego* emanador de sensação e sedução. É com este objetivo de sedução, principalmente, que o corpo vai ser alimentado com modificações para gerar benefícios narcisistas e sociais, já que é a partir deste que o juízo dos outros se estabelece.

A paixão pelo corpo modifica completamente o conteúdo do dualismo da filosofia mecanicista, que antes o transformava em parte decaída da condição humana. Le Breton bem observa que isto não significa a “liberação” do corpo de sua própria eliminação na sociedade. A ocultação do corpo permanece no destino

dos idosos, moribundos, deficientes ou na questão do envelhecimento. Segundo o autor (LE BRETON, 2003, p. 54), o homem só estará liberado do corpo quando toda preocupação a seu respeito desaparecer. E como podemos traduzir esta preocupação corporal quando o assunto é tatuagem? Qual o sentido que esta prática opera em nossa sociedade e de que forma podemos utilizar seu passado para compreender os discursos sobre o presente? É o que descobriremos no próximo capítulo deste estudo.