

Algumas considerações sobre as imagens e significados na antropologia e história das marcas corporais

Otávio Barduzzi Rodrigues da Costa¹

Resumo: Este trabalho tem a intenção de descrever o interesse antropológico sobre a história das marcas corporais, *exempli gratia*: tatuagem e o *piercing* tema bastante interessante para as ciências sociais bem como as artes. Featherstone (2000) define a prática do *body modification* como um conjunto de intervenções corporais externas, como *piercing*, tatuagem, *branding*, *cutting*, *binding*, *scaring*, implantes, entre outras. Estas técnicas podem revelar o desejo individual de tornar visível para o meio social significados e interpretações religiosas, de moda, de contestação, de pertencimento, mitológicas ou emocionais. Através da pesquisa bibliográfica, este artigo pretende trazer questionamentos e colaborações ao estudo de marcas corporais.

Palavras-chave: antropologia do corpo. história corporal. marcas corporais.

ABSTRACT: This work intends to describe the anthropological interest in the history of body marks, for example: tattooing and piercing, a very interesting topic for the social sciences as well as the arts. Featherstone (2000) defines the practice of body modification as a set of external body interventions, such as piercing, tattooing, branding, cutting, binding, scaring, implants, among others. These techniques can reveal the individual desire to make religious, fashion, contestation, belonging, mythological or emotional meanings and interpretations visible to the social environment. Through bibliographical research, this article aims to bring questions and collaborations to the study of body marks.

Keywords: anthropology of body. history of body. body marks.

Some considerations about the images and signs in anthropology and history of body marks

¹Antropólogo formado pela UNESP, Advogado formado pela ITE, Pedagogo formado pela FACOL, Historiador formado pela Mozarteum e filósofo formado pela ETEP, mestre em filosofia com pesquisa em educação pela UNESP, Doutor em Educação, arte e história da Cultura pela Mackenzie, atualmente diretor da EMEF João Leão.

Introdução

A capacidade e vontade de alterar o próprio corpo artificialmente são registradas como elemento comum em várias culturas, desde a pré-história. A partir do expansionismo eurocêntrico e do consequente domínio da civilização cristã ocidental branca, as marcas corporais passaram a figurar no imaginário social como elementos *exóticos*, associados à inferioridade, primitivismo ou aos povos ditos “selvagens”.

Muitas dessas marcas estiveram expostas em freak shows como se quem as usasse seriam algo estranho. Ainda hoje há relatos de preconceito contra marcas corporais. Marcas corporais podem ser entendidas como modificações que se fazem no corpo como piercing, tatuagem, implantes e outras que podem querer mostrar um aspecto da identidade ou simplesmente ter efeito estético.

De acordo com Gondim (2005), a procura por tatuagem é um desejo de cada ser humano na busca por realizações e tem sido constantemente algo crescente e supernatural, sem distinção de raça, idade, gênero, profissões, entre outros, então se pode afirmar quais as suas particularidades, porém é uma vontade individual. Individual no sentido moderno, é obvio que há por trás uma moda social. Mas a escolha do uso de marcas corporais, ainda que se siga a moda, é individual. Nas antigas religiões pagãs, acreditava-se que a tatuagem protegia as pessoas de mágicas perniciosas, ou seja, identificam pessoas a qual religião elas pertenciam e qual Deus eles acreditavam existir. A mais antiga evidência sobre a tatuagem advém do Oriente Médio, em estatuetas de fertilidade, associadas à Hátor (deusa da fertilidade). O povo do Egito usava tatuagens com representatividade de Bés, o deus do nascimento e do lar. Também, na Antiguidade os escravos eram marcados a ferro ou tatuados usando como símbolo o respectivo templo ao qual pertenciam.

O registro mais antigo de uma tatuagem remonta ao período neolítico, datado de 5300 a.C. Batizado pelos arqueólogos de Ötzi, um homem jovem, encontrado congelado e relativamente bem conservado, ostentava mais de 50 tatuagens e várias escarificações. Havia significado médico e de identidade em suas marcas. Há ainda dados de múmias com outras marcas corporais, como furos com ganchos de ossos ou madeira, desde a remota antiguidade Heródoto já registrava marcas corporais em tribos nômades do deserto, e Marco Polo descreve marcas na pele como sinal de distinção e prestígio em algumas tribos orientais .

O colonizador europeu enxergava o uso de marcas corporais entre o exotismo e a repulsa. Enquanto as pessoas de alta classe, geralmente cristãs, viam as marcas como selvageria, muitos viajantes ficavam fascinados pelas mesmas. Tornou-se referência clássica a observação do diário

do Capitão Cook: “os nativos do Taiti marcas seus corpos com que chamam de tatuagem, na sua língua: *tatau*. Isto se faz injetando a cor preta sob a pele de tal maneira que os traços são indelévels.” (trecho de declaração do Capitão James Cook apud Grogard, 1992, p. 22, tradução livre do autor).³

O contato entre diferentes culturas ao longo das rotas comerciais marítimas da Idade Média apresentou as tatuagens para piratas. Assim, tornou-se conhecida pelo ocidente, embora de maneira marginalizada, como componente estético de uma classe inferior. Isto porque, em toda a Europa, prisioneiros recém libertos não encontravam ofício senão em navios. Nestes indivíduos, era comum a tatuagem como meio de identificação em caso de naufrágio, superstição religiosa ou registro de amores e outras histórias vividas. Le Breton (2002) afirma que os circos e shows de esquisitices (*freak shows*) na América e Europa, famosos durante os sécs. XVIII e XX, costumavam exibir pessoas tatuadas como atração. Não raro, eram homens e mulheres sequestrados de suas comunidades nativas, apresentados por e para ocidentais como o “diferente”, algo que servia como entretenimento, mas que seguia marginalizado. Nesse sentido Le Breton:

Em 1828, John Rutherford chega a Bristol com a pele coberta de tatuagens maoris que ele afirma terem-lhe sido igualmente infringidas contra a sua vontade com dores terríveis. Constrangido a casar com a filha do chefe de quem diz ter três filhos, consegue, após seis anos de cativo, escapar num navio americano. Reencontra a sua família britânica, aureolado com o estatuto de vítima. Em breve, consciente do seu valor simbólico e mercantil, apresenta as suas tatuagens em público em Bristol ou em Londres antes de desaparecer... (LE BRETON, 2002, p. 65-66).



Figura 1. Maud Wagner Stevens. Em 1907 e em 1971, pouco antes de sua morte. Fonte: <http://www.forum-bodywork.com>. Acesso em 15/09/2020

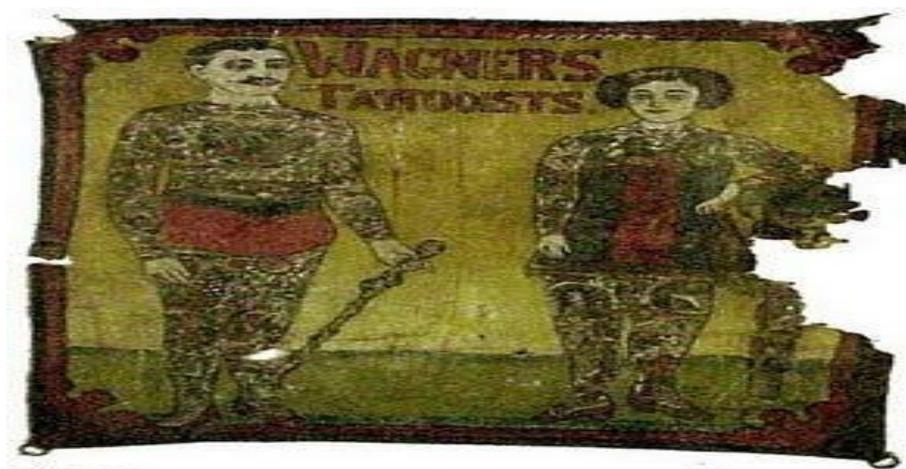


Figura 2. Wagner Gus. Em 1902, em cartaz de seu show e de sua esposa. Fonte <http://www.forum-bodywork.com>. Acesso em 15/09/2020



Figura 3. Daguerreótipo de John Rutherford em 1828. Fonte: <http://www.forum-bodywork.com>. Acesso em 15/09/2020



Figura 4. Marinheiros ingleses em 1936. Fonte: <http://www.forum-bodywork.com>. Acesso em 15/09/2020



Figura 5. Fotografias de Susan Griffin. De nome artístico Susi, em 1949. Com um problema de pele congênito, tatuou-se para cobrir as imperfeições de sua pele, só conseguiu emprego em *freaks shows*. Fonte: <http://www.forum-bodywork.com>. Acesso em 15/09/2020.



Figura 6. Fotografia de cartaz de *freak show* de Susan Griffin. Fonte: <http://www.forum-bodywork.com>. Acesso em 15/09/2020

Ficou famoso o show de Wagner Gus e de sua esposa Maud Stevens, entre o final do século XIX e início do século XX. Como homem educado e viajado, houve certa aceitação de seus hábitos e pessoas pediam para que fossem tatuadas. Posteriormente, Stevens abriu a primeira oficina de tatuagens conhecida no ocidente, no porto de Marselha, Espanha, e depois em Paris, França (Le Breton, 2002, p.32). (Quem é?) Grognard (1992) afirma que o termo tatuagem vem do vocábulo polinésio *Tatau* que significa desenho inscrito na pele.

O termo é utilizado entre povos oceânicos do Tahiti para a designação da maturidade masculina. Após doloroso processo de iniciação, os homens adultos eram marcados, distintos dos jovens e crianças, e assim, referidos como *Tataus*. O que tinha inscrito na pele podia falar no conselho de caça e guerra da tribo. Tratava-se de uma linguagem onomatopéica utilizada como referência ao ruído que o sábio da tribo, o tatuador, fazia ao marcar a pele com seus instrumentos de ossos e madeira. A tinta era formada a base de caroços de plantas nativas, pulverizadas e misturadas com água do mar. A mistura permitia a cicatrização da pele, mas deixava marcas permanentes.

Nessa comunidade, a prática está baseada em sua construção religiosa, já que a tatuagem seria um modo de identificar os fiéis aos deuses taitianos, em especial ao deus Maui, uma espécie de semideus herói que trouxe o fogo e ferramentas para os homens. Posteriormente, o vocábulo *tatau* foi adaptado pelo idioma inglês para *tattoo*.

Em diferentes sociedades, a modificação corporal tem inúmeros significados: estéticos, vaidade, sexuais, religiosos, sociais, de classe, rito de iniciação, e até mesmo políticos, como no antigo Egito. Diversas etnias ao redor do mundo as mantêm como elemento importante: indígenas na América, Hindus, Maoris, cada qual com um significado próprio da estrutura de cada cultura. Cada técnica é diferenciada e digna de um estudo a parte. Lévi- Strauss, encantado com os índios Bororo no Brasil, cita:

A mulher pinta as outras improvisando motivos. Ornamenta o lábio superior com um motivo em forma de arco terminado nas duas pontas em espirais; depois divide o rosto com um traço vertical, cortado no sentido horizontal, às vezes. A face, dividida em quatro, frinchada ou até mesmo cortada no sentido oblíquo, é então decorada livremente com arabescos que levam em conta o lugar dos olhos, do nariz, das faces da frente e do queixo, desenvolvendo-se como um campo contínuo. Em composições complicadas, mas sempre equilibradas, tem início partindo-se de um canto qualquer e vão até o fim sem hesitação nem rasura. Apela para motivos simples, tais como espirais, esses, cruces, losangos, gregas e volutas, mas esses são combinados de tal forma que cada obra possui um caráter original. Em quatrocentos desenhos reunidos em 1935, não observei dois semelhantes. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.173).

É de natureza religiosa e comum em algumas etnias da África que se marca a pele a fim de evitar maus espíritos e doenças, desde a infância. Religiões brasileiras de matriz africana

mantêm ainda alguns desses costumes, dependendo das especificidades da casa do orixá a qual pertence, e da natureza do ritual ou da função no terreiro (Verger, 1981). Tais marcas podem transcender a expectativa religiosa e chegam a outros elementos culturais, como individualidade e identificação, a um princípio totêmico, tribal, familiar, clânico ou para marcar posição social. Segundo Verger (1981) há marcas especiais para os reis da Guiné ou do Daxomé, por exemplo.

Atualmente, sociedades ocidentais e não ocidentais percebem o uso de marcas corporais com intenção estética, sem ligação religiosa. Porém, a beleza dessas marcas empovos não eurocêntricos está na relação do indivíduo com coletivo. No ocidente, é individualista e voltada para a auto-objetificação sexual ou mera vaidade, e hoje, está ligada à cultura do consumo.

forma, a percepção, a função social; caracterizamos a arte como uma linguagem, uma estrutura, um sistema, um ato, um símbolo, um modelo de sensibilidade; partimos à cata de metáforas científicas, espirituais, tecnológicas, políticas, e se tudo o mais malograr, arrolamos aforismos obscuros, enquanto esperamos que algum outro os elucide. Ou seja, a ineficácia dos discursos sobre a arte parece correr paralela com a necessidade profunda de falar disso inesgotavelmente. (MENEZES, 2010, p.94)

Assim, assumem-se algumas diferenças entre o que é a beleza eurocêntrica e a beleza em sociedades não ocidentais. Desde Kant, a beleza no ocidente é aquilo que pode ser racionalizado, criticado em forma de arte, depois suscetível de ser explorado, vendido. A relação entre marcas corporais como consumo, arte e depois como beleza precisa ser melhor conectada. Sugiro pensar em estética e não sobre o termo beleza. Acho problemático o uso desse termo “beleza”. É mais adequado para a discussão, o termo estética, nos termos kantianos. Nas sociedades não ocidentais, a beleza transcende a exploração mercadológica e exploratória, e o que é belo, é belo *per-si*.

Outro exemplo de modificação corporal ritual muito conhecido por antropólogos é o das mulheres sudanesas e as da etnia *Padung*, no norte rural da Tailândia (também na etnia *Ndebele* na África). Desde a infância, argolas de metal são colocadas em torno do pescoço, e outras mais são adicionadas conforme o crescimento das meninas, até que, na idade adulta, o pescoço esteja visualmente bem alongado. Na verdade, as argolas pressionam a postura corporal de forma a contrair os ombros, e o pescoço parecer mais longilíneo. Quanto mais comprido, mais bela é considerada a mulher - embora Bourdieu (1998) afirme que tais práticas, assim como o encolhimento dos pés de mulheres chinesas, estejam ligadas à dominação masculina.



Figura 7: Escarificações dos homens Suri, da Etiópia. Fonte: RUBIN, Arnold, ed. *Marks of Civilization: Artistic Transformations of the Human Body*. (Los Angeles: University of California Museum of Cultural History, 1988) http://www.med.uottawa.ca/medweb/hetenyi/ayeni_figures.htm
Acesso em 15/09/2020



Figura 8. Escarificações de mulher na Guiné Bissau. Fonte: RUBIN, Arnold, ed. *Marks of Civilization: Artistic Transformations of the Human Body*. (Los Angeles: University of California Museum of Cultural History, 1988). http://www.med.uottawa.ca/medweb/hetenyi/ayeni_figures.htm
Acesso em 15/09/2020.



Figura 9. Princesa de tribo Bubanza, do Burundi. Rica e com formação superior, vivendo no ocidente, sendo preparada para casamento já com técnicas ocidentais de estética. Fonte: Revista Querida, n. 895, foto: EricLafforgue". Disponível em https://www.pinterest.com/pin/295_548794267743865/. Acesso em 15/09/2020

Darcy Ribeiro, analisando os índios Kaapor, atribui o termo “vontade de beleza” a toda forma de arte que carrega em si uma identidade particular. Assim, uma marca corporal nuncaseria realizada apenas pela beleza estética, mas por carregar em si identidade, história, ancestralidade e beleza não utilitária, de acordo não só com a busca da perfeição artística, mas também, com a perfeição das ações cotidianas:

Uma das coisas que mais me encantam nos meus Kaapor é sua vivacidade sempre acesa e sua curiosidade voraz. Ela só se compara às outras altas qualidades deles, que são um talento enorme para a convivência solidária e a veemente vontade de beleza que põem em tudo que fazem. Dói ver como tudo isso se perdeu para nós. (RIBEIRO, 1996, p. 187).



Figura 10. Índios Kaapor. Fonte: CIM. Disponível em CIMi.org. Acesso em 08/11/2020



Figura 11. Índio Ananka-kupu, guia mais querido de Dancy Ribeiro. Foto: Darcy Ribeiro.
Fonte: Museu do índio, 1951

Seguindo o conceito de Bourdieu (1998), identifica-se, então, que a dominação masculina se expressa em corpos femininos por meio de modificações corporais não somente em sociedades ocidentais. A colonização eurocêntrica difundiu o uso do espartilho, por exemplo, que à força emagrecia a mulher, trazendo problemas respiratórios e atrofiando partes do corpo, muito embora houvesse poucas alterações corporais permanentes externamente visíveis. Atualmente, a pressão pela adequação ao padrão de beleza ocidental fomenta transtornos alimentares que modificam o corpo, como anorexia e bulimia, além de influenciar a busca por cirurgias estéticas sem necessidade médica, utilização de drogas farmacológicas para emagrecer, aumentar massa muscular etc. Essa busca por um novo corpo e identidade revela um domínio, o do capital. E nesse domínio é o corpo magro que está ligado à auto-estima e à construção de felicidade.

Hoje, o uso de tatuagens e outras marcas são a visibilidade de uma marca de juventude que se busca eternizar ou dominar-se. Está ligado à manutenção da juventude e a construção da auto-felicidade.

O corpo e a marca

O corpo é a expressão factual do ser. Superada a dicotomia corpo-mente, o ser humano acolhe o estado (a ontologia) e o processo (fenomenologia): o “estado”, como expressão de um código genético, de algumas características químicas, físicas, nervosas e energéticas; e o “processo”, chamado por Morin de hominização (Morin, 1993, p. 33). Do corpo, emergem as

condutas sociais, afetivas, cognitivas e ideológicas que possibilitam a aprendizagem, a educação, a sociabilidade, e, portanto, define um indivíduo frente a outros. Situa o sujeito no mundo, opera uma disjunção ontológica, de si para não si, e permite a auto-afirmação e a afirmação/diferenciação dos outros. Tem profunda importância sociocultural. Ensina-nos Castro:

Partimos do pressuposto de que o corpo é expressão da sociedade e dos modos de vida cotidianos. Os hábitos adotados sobre o corpo, os padrões que definem sua normalidade e aceitação são a representação da organização social na qual ele está inserido, levando a crer que a relação corpo e sociedade é de fundamental importância. (2010 p. 161).

Segundo Le Breton (2002), o corpo tem sido objetificado na sociedade capitalista contemporânea como um produto, em um processo de reificação onde todas as relações sociais são substituídas pelo consumo. A posse, e não a essência do ser, passa a ser modelo e ponto de partida para as relações sociais. Além da matéria, a mercadoria afeta as emoções humanas:

Os homens seguem sendo, o que, segundo a análise de Marx, eles eram por volta da metade do século XIX: apêndices da maquinaria, e não mais apenas literalmente trabalhadores, que têm de se conformar às características das máquinas a que servem, mas além deles, muitos mais, metaforicamente: obrigados até mesmo em suas mais íntimas emoções a se submeterem ao mecanismo social como portadores de papéis, tendo de se modelar sem reservas de acordo com ele. (ADORNO, 1993, p. 68).

Até mesmo as manifestações do corpo são exploradas. Um exemplo é a revolução sexual dos anos 1960, em que liberdade corporal pretendida não atinge a mesma magnitude das intenções. Isso porque, paralelamente, sobrevém o desenvolvimento da indústria cultural de massa, a *mass media*, e a mensagem das grandes corporações se difunde muito mais rapidamente. As conquistas na liberdade de expressão corporal e sexual passam a ser exploradas pela cultura capitalista (FOUCAULT, 1988), também como produto. Vive-se a ilusão da liberdade pelas aparências:

A indiferenciação entre realidade e ilusão constitui-se em uma importante premissa da análise frankfurtiana. Em um mundo em que a realidade tecnológica envolveu a todos, vida social e alienação, realidade e aparência confundem-se, transformam-se em uma única coisa. (CASTRO, 2010, p. 156).

A seguir, há a percepção de que o próprio corpo é comercializado, explorado, domesticado, como propunha Foucault (1999). Mas agora a disciplina não é só pela violência e pela observação e sim pela própria vontade do indivíduo em se submeter à escravidão. As marcas e intervenções corporais estão presentes nesse processo de reificação e egoísmo. Elas emergem quando há a intenção de um encaixe, seguindo um padrão de moda, ou pela busca de um super

destacamento, ou seja, busca-se reconhecimento para reaver a individualidade perdida na sociedade capitalista. Pode-se dizer: o indivíduo *quer* aparecer. É claro que há expressão artística, religiosidade e nem pertencimento social, há apenas a ideologia individualista que forma o sujeito moderno e apenas isto. Vale considerar que as manifestações artísticas, religiosas e questões de pertencimentos identitários continuam mesmo numa sociedade moderna ou pós moderna, tecendo significados, se reelaborando, se ressignificando a partir de contextos locais.

Se a vida acontece em uma sociedade do espetáculo, na qual a aparência é preponderante sobre outras questões, almeja-se o destaque, não a expressão artística, a religiosidade ou o pertencimento social.

Muitas intervenções, tais como as cirurgias plásticas comercializadas e os remédios para emagrecer ou alterar a musculatura do corpo, são realizadas com o objetivo de sensualizar o corpo, uma vez que a sensualidade pode atrair admiração. Desse modo, o corpo passa por uma racionalidade industrial muito lucrativa. Há um discurso reduzido à racionalidade médica que vende padrões de beleza. Os avanços biomédicos podem proporcionar esse enquadramento forçado nos padrões mercantis para o corpo, já que há quem tenha dinheiro para comprar uma aparência específica e socialmente valorizada. Surge um corpo híbrido, entre o natural e o produto, cuja função é a padronização para o consumo.

Os corpos mais parecidos com os de modelos, explorados e vendidos pela indústria cultural, são hipervalorizados pelo público, invejados e copiados como padrão de beleza. Pierre Bourdieu (1979) afirma que a aparência corporal é marcadora pela distinção social. Assim, o que se come, se veste, se consome, os cuidados com a beleza, a higiene, se apresentam como elementos de distinção entre indivíduos, dividindo-os na sociedade nos grupos com os quais deveriam integrar-se. Nesse sentido,

Para Bourdieu (2007) – um dos principais representantes desta segunda vertente explicativa sobre o consumo – o gosto é classificador e classificatório, classificando o classificador. Os sinais das disposições estéticas e esquemas classificatórios revelam a origem e a trajetória de vida do indivíduo e manifestam-se na forma do corpo, altura, peso, postura, andar, conduta, tom de voz, estilo de falar, desembaraço ou desconforto em relação ao próprio corpo. (CASTRO, 2010, p. 157).

As intervenções corporais, tais como *piercings* e tatuagens, estão profundamente ligadas ao modismo produzido pela mídia e pela cultura do consumo (Turner, 1984). Turner (1984) diz que quando há um rompimento com o consumo midiático, há a busca de uma hiper-aparência pelo destaque, não por valores ou por papéis sociais, como ocorriam nas sociedades tradicionais. Segundo ele:

As pessoas são capazes de misturar signos maoris com símbolos japoneses, criando uma hibridização de motivos. Isso também estaria relacionado a um fenômeno de secularização da sociedade, sendo este tipo de consumo um indicativo do enfraquecimento de certas instituições sociais no mundo contemporâneo. (TURNER, 1984, p. 19. Tradução livre do autor)

Nesse contexto, as intervenções corporais contemporâneas se mostram opcionais, meramente decorativas e realizadas por um desejo narcísico, sem ligação com a memória grupal ou merecimentos relativos às funções sociais. Nas sociedades tradicionais, a intervenção corporal denotava um senso coletivo de identidade ou merecimento por um ato heróico, possuía significado estético e coletivo (Mauss, 2003). Castro analisa: “Haveria uma espécie de estoque de símbolos criados socialmente, que aparecem nos rituais, que, por sua vez, representam as formas de relações sociais, o que permite aos indivíduos a compreensão de sua própria sociedade” (Castro, 2010, p. 162).

Há ainda a espetacularização do corpo, evidenciada por ídolos da música e da passarela. Mesmo quando há algum senso de revolta contra o sistema, o fato de muitos ícones da indústria cultural utilizar modificações corpóreas termina por amenizá-la. A cultura de massa, por fim, impõe modelos de corpos:

Como toda cultura, a cultura de massa elabora modelos, normas; mas, para essa cultura estruturada segundo a lei do mercado, não há prescrições impostas, mas imagens ou palavras que fazem apelo à imitação, conselhos, incitações publicitárias. A eficácia dos modelos propostos vem, precisamente, do fato de eles corresponderem às aspirações e necessidades que se desenvolvem realmente. (MORIN *apud* PRADO, 2010, p. 115)

Observa-se, então, um estímulo ao consumo, cuja ausência seria impensável pelo sistema em sua microfísica do poder, segundo Foucault (1979), já que também fomenta as formas de controle social mediadas pelo poder econômico que mantém o sistema capitalista. No modelo capitalista, o controle é imprescindível, tanto sobre os corpos quanto sobre comportamentos - e o comportamento deve se direcionar ao consumo. Os produtos da indústria cultural (músicas, filmes, séries) propõem modelos de perfeição corporal que, na maioria das vezes, só podem ser atingidos pela população geral por meio de intervenções estéticas, sejam tatuagens, *piercings*, cirurgias, dietas e até mesmo tipos de maquiagem (com suas marcas específicas), cores e penteados para cabelos. Os corpos, segundo a mídia, necessitam de músculos proeminentes e hipertrofiados, seios grandes, cinturas finas, enfim, marcas corporais não naturais viabilizadas pela indústria estética e médico-farmacêutica.

Na década de 1970, os jovens se colocaram contra a indústria de consumo, mas utilizava também marcas corporais. O controle se estabeleceu na influência sobre os ícones e ídolos dessa

geração, como os roqueiros. Se eram antes a imagem do grotesco, surgem domesticados pelo aparelho midiático. Assim, a revolta é controlada e as marcas corporais típicas de tribos contestadoras se inserem no padrão damoda de consumo vigente.

Se o controle pela indústria cultural é realizado no cotidiano, Prado (2010) se utiliza das novelas como exemplo da domesticação de corpos pela *mass media*:

[...] o poder panótico atua de forma vigilante no culto ao corpo, tendo como referência modelos das telenovelas, com a finalidade de controlar-estimular o público. O autocontrole engendrado pelo panopticon atua sobre a consciência individual. Nas sociedades modernas, esse controle se efetuará por meio dos novos modelos de representação. Trabalhamos com a hipótese de que ocorreria uma inversão do mecanismo clássico do panopticon, pois quem controla não é o observador, mas o objeto observado, que olha e controla sem ser visto. De forma sutil, a televisão, particularmente a telenovela, sugere e, ao mesmo tempo controla e vigia o comportamento da sociedade por meio de seus modelos. (2010, p. 117).

Assim, o sistema capitalista, impõe um modelo cultural que afeta todos os aspectos da vida social, inclusive os corpos, por meio do seu aparelho comunicativo. Se o indivíduo está ligado e realizando trocas com seu ambiente social, tudo que expressa, expressa também parte do sistema. Reflete-se nos corpos a obesidade adquirida por meio de uma comida de tipo *fast-food*, e, ao mesmo tempo, procura-se a indústria que emagrece – farmacêutica ou de produtos alimentícios. Pensar a aparência corporal de modo egoísta torna padrão e parte do mito narcísico observado, fato decorrente da economia global que se relaciona com a política e cultura em um processo complexo e circularmente retroalimentado. Sobre isso, reflete Giddens:

(...) a política de uma ordem reflexivamente mobilizada – o sistema da modernidade tardia – que, num individual e coletivo, alterou radicalmente os parâmetros existenciais da atividade social. É uma política de auto-realização num ambiente reflexivamente organizado, onde a reflexividade liga o eu e o corpo a sistemas de alcance global, a questões políticas que fluem a partir dos processos de auto-realização em contextos pós-tradicionais, onde influências globalizantes penetram profundamente no projeto reflexivo de eu e, inversamente, onde os processos de auto-realização influenciam as estratégias globais. (GIDDENS, 2002, p. 197).

Giddens (2002) propõe que o corpo não seja uma entidade puramente física e nem puramente cultural, e sim um “sistema-ação”. Nesse sentido, “o corpo [...] na modernidade tardia torna-se crescentemente socializado e puxado para dentro da organização reflexiva da vida social [...] o corpo não é somente uma entidade física que nós ‘possuímos’, é um sistema-ação, um modo de práxis” (Giddens, p. 98-99). Assim compreendida, a noção giddensiana de corpo é, ao mesmo tempo, um sistema físico- biológico, mas que sofre influências culturais. Dessa conexão resulta um sistema biofísico-sócio-cultural, que também retroage sobre o ambiente ecológico. O corpo

giddensiano não para de sofrer e de fazer influências, simultaneamente.

Se nas sociedades tradicionais o corpo representava a harmonia com a natureza por meio de suas marcas totêmicas, hoje ele será reconhecido pela medicina técnica, ou pelo que Giddens nomeia como *sistema perito abstrato*, em uma inversão do que seria a real natureza corporal. Assim, o corpo se torna um *local* de interação, apropriação e reapropriação científica / midiática, submisso aos sistemas político-econômicos.

O corpo se torna fonte/local de consumo, se torna produto, e somente a conscientização e luta pode mudar isso. Dessa dinâmica, surge um questionamento: como mudar se as estruturas de comunicação não permitem a conscientização? Segundo Nobert Elias (1994), a sociedade contemporânea não deixa de ser uma colonização civilizadora e dominadora, mas quem domina agora não são os Estados e sim, as grandes corporações. Os objetivos a serem alcançados não são novas terras, são espaços de vendas. Porém, como acontecia no passado colonial, os corpos ainda são domesticados, não para escravidão (embora essa ainda persista em números preocupantes), mas para o consumo. Inconscientemente, as pessoas querem se revoltar ou se libertar desse sistema, que normalmente nega ou prejudica a liberdade individual. A contemporaneidade se inicia justamente com a promessa de liberdade, junto com outras duas abordagens conceituais, a igualdade e a fraternidade. Mas, nenhuma dessas promessas se concretiza, ao contrário. E se chegam individualmente, chegam tardiamente, assumindo outra configuração: a globalização, um modelo de mercado em escala mundial que se propagou na forma de imperialismo. Atualmente, a configuração do mundo, bem como seu direcionamento, é o capitalismo global de acumulação flexível, e este fato atingiu a sociedade como um raio; isso porque o que satisfaz as necessidades humanas não é mais o ser, e sim o capital e a possibilidade de posse.

Algumas pessoas buscam romper com esse sistema pela diferenciação, tentando chocar as pessoas em seu meio social, optando, muitas vezes, pelo uso de marcas corporais. O problema é que não percebem que essa revolta é logo cooptada por esse mesmo sistema, através da indústria cultural. Outras intervenções, como operações estéticas, emagrecimentos e intervenções químicas ou cirúrgicas já são uma adequação à modernidade capitalista.

O porquê das intervenções

O corpo sempre foi a esfera aparente da construção da realidade humana, mas não se observava atitudes de narcisismo e egoísmo como agora (SUASSUNA, 2011). Hoje, procura-se a construção e mudança corporal como se a essência humana passasse também pelo mesmo processo,

ou seja, o indivíduo está reduzido ao próprio corpo. Neste, promove-se os valores aos quais as pessoas estão moralmente vinculadas ou sujeitas pelo sistema em seu entorno. As modificações refletem então os valores que estão agregados no processo de individualização. Os enfeites, fixos (tatuagens, implantes médicos ou estéticos) ou móveis (piercings, brincos, etc...) são uma busca pelo prazer de ressaltar, consolidar e principalmente expressar valores em que crêem os sujeitos.

Exceções existem, mas essa costuma ser a dinâmica contemporânea entre o indivíduo e a escolha pela marca corporal, quando não associada à cultura ou à religiosidade. Não se trata de resistência ou contestação, uma vez que os limites já foram quebrados pela *body art*⁶. Possivelmente, trata-se do desejo por atenção diferenciada. Dentre as máximas capitalistas, encontra-se a seguinte: “quem não é visto, não é lembrado”. Neste panorama, Debord (1997) analisa a perspectiva de Andy Warhol, de que todos terão, ao menos, 15 minutos de fama em algum momento da vida. Esta observação se mostra plausível quando se analisa, por exemplo, as possibilidades atuais das redes sociais.

Segundo Le Breton (2003), vive-se uma exposição voluntária pautada na idéia de que quanto mais nudez – física, moral, intelectual – melhor. Não haveria escolha do indivíduo, a sociedade o forçaria a isso. A existência pautada pela exibição é o peso da sociedade do espetáculo. O corpo deve ser domesticado segundo aparência específica. Se não se encaixa nos padrões determinados ele é mostrado justamente pelo desencaixe, pela oposição ao padrão que o considera feio, velho, escuro ou gordo demais, na mais odiosa forma de preconceito. Até mesmo nas lutas por liberdade políticas e sociais pode-se perceber cenas de objetificação e exposição de corpos.

A visibilidade é total. Entra-se na moda e usa-se marcas com a intenção da exposição desde o nascimento, sem que haja o desenvolvimento puro e nu das sociedades tradicionais. O mistério da nudez é confundido, quando revelado pela incongruência da pornografia e da sensualidade exacerbada. Vive-se, segundo Bataille (1987), numa era que imprime o que usar desde os primeiros momentos de vida, seguindo a escolha dos pais, a princípio. E assim, há forças externas que regem a identidade em cada etapa do desenvolvimento humano, ditando códigos de vestimenta para trabalhar, para casar, para se divertir, para entrar em luto etc. O autor argumenta que nem mesmo a nudez escapa do artifício, já que a nudez se tornou imposta pelos meios comunicativos. O corpo não tem liberdade.

A revolução sexual entre as décadas de 1960-70 nos deu a impressão de que os corpos se libertavam de regras e convenções. Mas essa suposta liberdade, alcançando os artistas, ícones da mass media, foi submetida também à moralidade econômica. As reivindicações de liberdade de escolha sobre o amor, a nudez, a manutenção ou não de pelos corporais, a estética de cabelos para

homens e mulheres, supostamente abririam uma liberdade para novas expressões corporais

a intenção da *body art* é quebrar os limites: “Historicamente, a *Body Art* e a *Performance* estão ligadas as ações realizadas pelas tendências das vanguardas europeias do início do século XX como as serenatas futuristas e as apresentações agressivas e sarcásticas feitas pelos dadaístas e pelos surrealistas. Mais tarde as ações da *Body Art* se tornarão mais amplas, ou seja, surgirão novos questionamentos sobre o Corpo como obra de arte e isso, posteriormente, irá se caracterizar como ações performáticas ou *Performance*. O termo *Body Art* remete, inicialmente a quase tudo que foi feito na História da Arte, mas a *Performance* está ligada as tendências das Artes Visuais datada a partir de 1962 que buscam desfeticizar o corpo humano através de ações públicas, eliminando toda a exaltação à sua beleza aparente e trazê-lo à sua função mais elementar: ao de instrumento biológico perecível, ao mesmo tempo em que é veículo de representação do pensamento simbólico que fomenta significados culturais.” (BARBOSA,2010, p. 04).

A década de 1980 traz uma disciplina mais acintosa, a do corpo em treinamento, em exercício e movimento. Costa (2001) cita como exemplo a febre e busca pelo corpo perfeito que foi expressa pelos artistas da década, como Olivia Newton John e seu programa de exercícios físicos; Arnold Schwarzenegger, Cassandra Peterson e Sylvester Stallone e seus corpos exaustivamente trabalhados a fim de que os músculos se sobressaíssem, dentre outros. O corpo precisava estar perfeito, já que também precisava, eventualmente, aparecer nu. Houve uma busca obsessiva por exercícios, corridas, dietas e, junto com elas, encontrou-se a anorexia nervosa, a cirurgia plástica, a bulimia e quadros de depressão ligados à auto-imagem. Corso & Corso (2014) escrevem acerca da falsa liberdade proporcionada pela nudez inconsciente:

A mulher que se submetia ao rigor do sufocante espartilho, em nosso imaginário equivale à pior representação da submissão feminina às regras de vestimenta que a oprimiam. Paradoxalmente, ela vivia uma liberdade que hoje não mais existe: ao chegar em casa após a festa ou cerimônia, uma senhora desatava as cordas e liberava suas carnes. Confinadas por estarem mal distribuídas, suas gorduras eram libertadas para que retornassem ao seu lugar: o ventre avultava, os seios podiam abandonar a posição de sentido. Hoje, ao chegar da festa, o desnudar-se revela outros espartilhos, desta vez internos: a barriga negativa, os seios fartos e duros, as curvas delineadas corretamente não deveriam desaparecer. Enquanto ideal, a nudez não mais se contrapõe à vestimenta. (2014, p.143)

O controle sobre os corpos, segundo Foucault (1972), sempre existiu. Agora, porém, há uma falsa liberdade, e prevalece a existência de uma determinação não apenas moral, como também submetida àquilo que gera lucro. O corpo ganha peso quando o alimento é o *fast food* promovido pela cultura midiática, e depois, busca-se o emagrecimento, com remédios ou intervenções estéticas, a fim de permanecer ou alcançar o modelo de corpo padrão.

O controle é ditado por milionárias indústrias a partir da exposição de seus garotos e garotas propaganda com corpos inalcançáveis. Até mesmo a liberdade sexual está sujeita à

indústria cultural, mas, neste caso, são as mulheres as que mais sofrem com sua imagem explorada na bilionária indústria pornográfica, enquanto os homens a consomem como viciados (e o são). O erotismo supostamente livre está sujeito ao dinheiro.

A moda, enquanto indústria, também exerce controle sobre o corpo, determinando quais partes dele podem ser exibidas ou devem ser veladas, dependendo da idade, do peso, da etnia e do gênero do indivíduo. Estes anseiam por ostentar suas partes corporais classificadas ou compreendidas como mais atraentes segundo os padrões. Em 2013, um grande industrial da moda disse, sem qualquer pesar ou restrição, que gordos não deveriam usar suas roupas⁷. Assim, se o feio e o belo são expressões culturais, em nossa época é a fortuna que dita quem (além de como e quando) se encaixa nessas categorias.

A liberdade sexual também é pautada conforme aquilo que é compreendido como feio ou bonito. O bonito sempre teve poder sobre o estético e as pessoas o desejam (Benjamin, 1987). Vende-se a ideia de que o belo é necessariamente hipersensualizado – além de jovem, magro e branco. Portanto, há um caminho difícil para equilibrar e apontar os limites da liberdade sexual, pois não há parâmetros claros ou explicações homogêneas que confrontem as abrangentes determinações mercadológicas sobre o tema. Neste cenário, as pessoas não apenas aceitam, como podem *querer* ser objeto sexual, porque este se confunde com o belo. Sem a valorização da essência, resta mostrar a aparência totalmente desnudada que não leva à construção identitária, mas à corrida pelo padrão inatingível de beleza, poder e independência apresentado nos filmes. Bataille revela:

A ação decisiva é o desnudamento. A nudez se opõe ao estado fechado, isto é, ao estado de existência contínua. É um estado de comunicação que revela a busca de uma continuidade possível do ser para além do voltar-se sobre si mesmo. Os corpos se abrem para a continuidade através desses canais secretos que nos dão acesso ao sentimento da obscenidade. A obscenidade significa a desordem que perturba um estado dos corpos que estão conforme a posse de si, à posse da individualidade durável e afirmada. [...] O desnudar-se, visto nas civilizações onde isso tem um sentido pleno, é, quando não um simulacro, pelo menos uma equivalência em gravidade da imolação. (BATAILLE, 1987, p.17).

Sujeitos ao controle da aparência desde o nascimento, seja pela mídia, pela moral ou pelos pais, a juventude chega aos indivíduos como porta para liberdades, além dos conflitos e dos questionamentos (Bourdieu, 1983). Os jovens querem, então, *escolher*. Primeiramente busca-se um parâmetro pessoal. De um lado, o padrão imposto e as pessoas que seguem e buscam o enquadramento na moda, com roupas de pouca exclusividade, salvo em raros eventos sociais. De outro, cansados das aparências muito similares, alguns jovens buscam um padrão de diferenciação. Não se trata, porém, de um padrão de questionamento sócio-cultural, ou de quebra de estruturas inter-geracionais, mas sim da busca pelo reconhecimento enquanto ser único, diferente dos

demais. Busca-se, com isso, a admiração do outro.

Descendentes culturais das tribos urbanas dos anos 60/70, o jovem de hoje acredita ter a liberdade de escolher qualquer tipo de indumentária – inclusive as que utilizam pouca metragem de tecido. Entre os jovens, partes do corpo hipersensualizadas pela mídia, como tórax, seios, pernas e nádegas, costumam ser exploradas e estar sempre à mostra, independentemente da temperatura ambiente. Quando maduros, sob o receio de exclusão social por não se encaixar no padrão estético considerado aceitável, buscam desesperadamente manter a aparência jovial à base de plásticas, roupas, e cosméticos. Bataille (1986) afirma que, em vez de libertos, caminham para a obrigatoriedade do desnudamento. Sobre isso Ana Costa (2001) analisa:

É preciso ter uma disciplina espartana para dar conta do ideal de corpocultivado e despido, da menina magérrima, de cabelo alisado por produtos químicos e do jovem malhado. Plásticas, remédios que inibam a fome e uso de anabolizantes não são parceiros incomuns nessa cruzada pela perfeição da imagem. Outrora era a gordura que representava a opulência, assim como a pele alva significava o ócio dos nobres. Hoje a magreza, o bronzeado, músculos não vêm do trabalho em si, mas dão um bom trabalho para serem montados, são atributos que igualmente mostram que seu proprietário tem muito tempo livre. Vestimentas e formas do corpo são como uma linguagem, dizem do seu portador como um discurso de auto-apresentação. (2001, p.18).

De acordo com a psiquiatra Ana Costa (2003), é possível que, como forma de defesa, o indivíduo busque para seu corpo marcas e signos que sejam indelévels e únicos para se sobressair na universalidade dos padrões obrigatórios. Busca-se diversidade aparente, que é ilusória. De certo modo, trata-se da busca pelo controle sobre o próprio corpo, mas que ao mesmo tempo, se deseja expor a fim de receber atenção.

Frequentemente a tatuagem ocidental expressa uma mensagem específica, que pode ter significado emocional, de memória, de amor, de agressividade, algo que o indivíduo creia ser singular, único e especial. Esta idéia de singularidade se mostra como egoísmo porque a marca em questão será aparentemente individual, estará envolvida numa troca financeira em busca de atenção social, e não será produto de merecimento por meio de ação ou trabalho, como a marca de um guerreiro das sociedades antigas. Neste caso, o guerreiro obtinha tanto a marca quanto a atenção social após alguma contribuição ao grupo.

As tatuagens são de difícil remoção, e mesmo as técnicas mais modernas de apagamento a laser não podem retirá-las da pele por completo. Restará, se não a arte original, ao menos uma leve cicatriz. A simbologia de eternização do procedimento faz parte do choque que se quer causar, ou da convenção que se deseja romper. A mesma interpretação pode ser aplicada ao *piercing*, que, apesar de não ser permanente enquanto adorno, gera marcas de perfuração

permanentes. A imutabilidade das marcas que receberão a joia também afronta certos padrões sociais com os quais o jovem esteja incomodado. Segundo Corso e Corso:

Tatuagem é vestimenta definitiva, é um adorno perene. Quando alguém se tatua, é comum ser alertado dos perigos do arrependimento, pois livrar-se dos traços colocados sobre a pele é difícil, caro e doloroso. Porém o aviso é inútil, pois o efeito que se quer produzir com a tatuagem é justamente o de ser um traço que não pode ser apagado ou ignorado. Da mesma forma, piercings e alargadores de orelhas, assim como escarificações e outras modificações corporais visam introduzir enfeites ou marcas que passem a fazer parte do corpo, diferentes dos enfeites e joias dos quais é previsível e possível se despir. Por que teriam eles se tornado tão comuns e característicos dos jovens, assim como em alguns adultos, constituindo um fenômeno que não dá mostras de arrefecer? (2014, p. 138)

Vale a pena chamar a atenção para a teoria desses dois autores, que propõem que o uso de marcas corporais na sociedade contemporânea é decorrente de uma relação familiar desconexa e alongada. Já que há uma hiper-dependência aos pais, a rebeldia expressa na utilização das marcas corporais seria uma tentativa de se demonstrar insurrecto, quando não se é. Segundo eles:

[...] as dificuldades de crescimento dos jovens, que hoje vêm-se amarrados por décadas à casa paterna, criam a necessidade de colocar no próprio corpo algum limite a esse amor que não se descola deles. Trata-se de diferentes tentativas de delimitação de uma identidade, nesse caso, no limiar da pele. Esse vínculo indissociável e sufocante entre as diferentes gerações sucedeu ao conflito e ao abismo entre adultos e jovens que existia em um passado recente. Faz poucas décadas, os adultos e os adolescentes falavam línguas diferentes, Da mesma forma, chama a atenção o fato que muitos pais têm tatuado o nome dos seus filhos, como forma de consolidar esse vínculo. Antigamente era a palavra “mãe” que víamos tatuada nos braços dos marinheiros, prisioneiros, daqueles que não tinham paradeiro, órfãos de pátria ou casa. Essa inversão, na qual não são mais os filhos desgarrados que se tatuam, mas sim os pais amorosos, leva-nos a questionar em que tipo de exílio sentem-se os pais hoje, para precisar carregar seus filhos na pele, evitando perder-se deles. A permanência junto aos pais alongou-se. Colocar marcas corporais, em muitos desses casos, é uma tentativa de afastar esse corpo crescido do zelo parental que se prolonga em moços e moças que têm segurança, casa, comida e roupa lavada, quando já poderiam estar providenciando tudo isso por conta própria. Frente a isso, muitas vezes fazer uma tatuagem, colocar-se piercings, são tentativas de demarcação do território corporal. Numa vida na qual os pais se apossam tão gulosamente do destino dos filhos, em que vampirizam sua juventude, não surpreende que o corpo seja a última fronteira de si, de posse pessoal. Trata-se daqueles que, embora possam estar entre os que ‘têm tudo’, não têm mais do que seu computador, um quarto ou cama, em geral arrumados pela mãe, como lugar próprio, por isso precisam recuar as defesas para o derradeiro território do corpo. (CORSO & CORSO, 2014, p. 137).

Na cultura popular, os ícones de filmes dos anos 60/70 darão lugar aos ídolos da música nas duas décadas seguintes, provenientes do *punk*, do *rock* e do *heavy metal*. Embora muitos

desses musicistas, cantores e bandas tenham participado de movimentos de contestação, boa parte foi cooptada pela indústria cultural. Bandas de filosofia contestadora como *The Clash* foram substituídas pelo público por atrações mais comerciais, como por exemplo, os maquiados e sem poesia de contestação, porém tatuados, *Guns and Roses* e *Bon Jovi*⁸ (Senra, 2013). Apesar da aparência rebelde, os novos roqueiros eram o retrato de uma juventude sem ideários de contestação, produtos da aparência egoística em seu sentido mais puro.

A partir desse contexto, a composição estética associada à contestação social se tornou banalizada. A indústria cultural cuida para que não haja mais limites com seus novos ícones, cujas performances são conhecidas pelos excessos da *Body Art*. Vive-se num mundo onde nada mais choca, nada dura, segundo Bauman (2001). O que esperar?

As marcas corporais também são símbolos da manutenção da juventude numa sociedade onde envelhecer soa errado, perigoso, algo ruim do qual se precisa fugir desesperadamente, numa tentativa de domínio individualista do próprio corpo. Intervenções estéticas permanentes causam alterações no corpo, o último domínio do *self*. A ação oferece a sensação de revolta, de desequilíbrio do *status quo*, de rompimento das barreiras morais, e até mesmo legais. Mas, será que essa sensação se traduz em realidade?

A tatuagem e o *piercing* estavam ligados à noção de marginalidade dos *outsiders*, os marinheiros, bandidos, malandros e toda sorte de preconceitos e estereótipos de que esses grupos podiam ser vítimas. Estavam, sem dúvida, associados a comportamentos desviantes. Atualmente, embora ainda haja focos de preconceito, as referidas marcas aparecem em expoentes de classes abastadas, especialmente aqueles que tiveram ascensão social vertiginosa e grande apelo midiático, como jogadores de futebol famosos, por exemplo. As intervenções corporais saíram do estigma de marginalidade e há um processo de reconhecimento e legitimação. Possivelmente, o estigma foi quebrado com a ajuda da indústria cultural em associação à extrema individualização. Porém, esse extremismo deixa para trás os valores comunitários, as preocupações com o conjunto social. As artes de modificação do corpo contemporâneas se moldaram em contato com o diferente, com aquilo que o ocidental considerava exótico, no encontro com *o outro*. Há diferenças já explicadas na significação dos usos e alterações corporais entre ocidentais colonizadores e comunidades tribais e orientais. É no início da oposição cultural entre selvagem e civilizado que são realizadas as primeiras análises antropológicas e sociológicas de uma tradição profundamente positivista. A Antropologia, em que pese o exorcismo que vem se realizando desde Boas (2009), ainda não conseguiu, de todo, livrar-se do fantasma de Levy-Bruhl, de tratar o outro como inferior, ou nomínimo exótico. Substituir o conceito de "mito", com suas ressonâncias semânticas negativas, pelo de "narrativa religiosa", pode representar um passo à frente, uma vez que, segundo Prandi (1999), "Levy-Bruhl

acreditava na infantilidade e, portanto, na inferioridade da mentalidade primitiva” (PRANDI, 1999, p. 149). Apenas recentemente o respeito à alteridade parece ter contagiado os antropólogos, embora o racismo e etnocentrismo ainda existam demasiadamente, na academia e na população em geral. Somente agora está sendo promovida nos níveis básicos da educação a reflexão sobre o respeito ao diverso, ação que ainda causa medo, receio e disputas de poder.

A observação antropológica, ao menos, salienta que culturas diferentes se expressam por meios diferentes. Alguns dos maiores pontos de expressão são aqueles percebidos nas práticas corporais. Nas sociedades antigas, uma tatuagem, adornos permanentes, escarificações ou marcas feitas mecanicamente tinham um valor espiritual, moral, bélico ou político. Segundo Mauss (2003), tais usos do corpo constituem um esquema simbólico carregado de valores sociais e culturais importantes e indissociáveis da comunidade em questão. Porém, em nossa sociedade as intervenções corporais continuam carregadas de valores, só que não são mais valores ligados a contextos comunitários, e sim à pura vaidade. Cabe aqui uma questão filosófica, que talvez fique sem resposta: a vaidade é um novo tipo de sacralidade, sendo ela a principal direcionadora da vida na sociedade do espetáculo? Ou é a aparência o novo e mais importante valor de nossa sociedade, em oposição à essência?

A Antropologia tem uma preocupação de longa data sobre o corpo, isso sem se referir à antropologia física, e sim àquela que trata de impressões culturais e sociais sobre o corpo. Robert Hertz (1980), no início do século XX, escrevia sobre a antropologia corporal e como preconceitos poderiam emergir a partir de sistemas culturais em oposição, sobretudo considerando como a sociedade determina regras sobre o corpo. Já para Mauss (2003), o corpo e suas expressões carregavam diversos significados sociais e era um meio de comunicar tais significados, como um totem representativo, ou a marca de um acontecimento especial, como uma guerra. Marcel Mauss entendia o corpo como um aparato social cujas técnicas demonstravam a diferenciação relativa entre diversas sociedades, já que para ele as técnicas corporais eram “as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (2003, p.401). Assim o pertencente de determinada sociedade, através dos seus atos corporais (andar, comer, vestir, transar, brincar e usar marcas corpóreas) expressa sua cultura e a maneira como esta é transmitida.

Por sua formação positivista e por sua proximidade familiar com o sociólogo Durkheim e suas teorias (era seu sobrinho), Mauss prezava os modos de educação das sociedades enquanto divulgadores de seus valores, reprodutores de atos corporais e da forma como afetam o aparato biológico do ser. Outro importante estudioso do corpo foi Evans-Pritchard (2007), que estudou em detalhes as marcas e os ritos entre os Nuer, mesmo este não sendo o foco de sua pesquisa.

Descreve neste processo o que para ele pareciam terríveis introduções permeadas por escarificações, quando afirma que na iniciação masculina desta etnia ocorria uma “operação bastante árdua: a testa do rapaz é cortada até o osso com uma pequena faca: seis compridos cortes de orelha a orelha” (2007, p. 257). O autor chama atenção para o significado coletivo e cultural do ritual.

Os ritos de iniciação são largamente descritos na tradição antropológica. A antropologia contemporânea tem muito a dizer no trato das análises das intervenções corporais. A imagem causa paixão, seja para o ódio, para o medo ou para dominação. Latour (2008) propõe um conceito interessante, o *iconoclash*, que seria uma iconoclastia elevada à demência, a negação total de toda imagem estética construída pelos homens, afim de não haver mais ídolos. Para esse autor, a *body art* e o uso de certas marcas corporais contemporâneas, seriam negações e destruições dos ícones tradicionais sem que o sujeito seja seguidor de uma ideologia de protesto, como ocorria nos anos 1960/70, ou que conteste sua repressão como fizeram os marinheiros no séc. XIX.

Richard Sennett (2003) faz uma interessante análise do uso do corpo através da filosofia e da história, focando na repressão dos corpos diferentes:

Imagens ideais do corpo humano levam à repressão mútua e à insensibilidade, especialmente entre os que possuem corpos diferentes e fora do padrão. Em uma sociedade ou ordem política que enaltece genericamente “o corpo”, corre-se o risco de negar as necessidades dos corpos que não se adequam ao paradigma. (2003. p. 22).

Ocorre que, atualmente, quem usa intervenções corporais não o faz para ser diferente e sim para ser igual, para seguir um corpo dentro dos padrões midiáticos e artísticos ou para chamar a atenção de um modo individualista. Segundo Sennett, “o mundo exterior, o mundo impessoal, parece nos decepcionar, parece rançoso e vazio” (2003, p. 17). Se isso é verdade, ou as pessoas usam marcas corporais para se entenderem focalizando o externo e aparência, ou são incapazes de ver beleza no mundo e, portanto, querem reinventá-la. Sucede que vivemos numa sociedade midiática, líquida, onde nada é feito para durar, inclusive as relações. Segundo Bataille (1987) nessa época, as pessoas não estão dispostas a abrir mão dos projetos individuais em nome dos projetos coletivos. A indústria cultural cria padrões de comportamento, de ser, que na verdade, se revelam no *ter*. É aparente e diáfano, se as pessoas não podem ter aquilo que a indústria impõe, se sentem frustradas, desorganizadas e são excluídas dos processos econômicos e políticos. Cada qual quer pôr em seu corpo o que acha ter significado mas muitas vezes segue uma moda, um coletivo, não há coletivo as vezes.

A identidade da juventude estava separada por valores anacrônicos em meio à urbanidade,

porém, aos poucos muda e se adapta, aceitando valores e estéticas dessa urbanidade. Uma das manifestações dessas mudanças é a aceitação do uso de marcas corporais – tanto daqueles que as utilizam, quanto daqueles que apenas as observam, mas com tranquilidade e sem contestação. Assim, as marcas corporais poderiam servir para descobrir elementos mais profundos sobre as mudanças estruturais da identidade jovem. Isto se chama viver em fronteiras. Porém o viver entre fronteiras culturais é algo que cada vez mais problemático em meio aos sistemas de sobreposição desta época sobretudo para a antropologia.

Referências:

ADORNO, Theodor W. **A indústria cultural**. In: COHN, Gabriel. Comunicação e indústria cultural. São Paulo: Editora Nacional, 1971.

BATAILLE, Georges, **O erotismo**. São Paulo: L&PM. 1987

BENJAMIN, W. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo editorial, 2013.

_____. **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BOAS, Franz. Os objetivos da pesquisa antropológica. In: **Antropologia cultural**. Trad. Celso Castro – 5. Ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2009.

BOURDIEU, Pierre. **A ilusão biográfica**. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996, p.183- 191.

_____. **A “juventude” é apenas uma palavra! Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero. 1983.

_____. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1983.

_____. **La distinction: critique sociale du jugement**. Paris: Minuit; 1979.

_____. **Gênese e estrutura do campo religioso**. In: MICELI, Sergio (Org.), *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. **Esquisse d'une théorie de la pratique**. Geneve, Lib. Droz, 1972.

CASTRO, A. L. **Cultura contemporânea, identidades e sociabilidades: olhares sobre corpo, mídia e novas tecnologias** / Ana Lúcia de Castro (org.). São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010

CORSO, Diana Lichtenstein; CORSO, Mário. **Corpos ilustrados e enfeitados: tatuagens e marcas corporais**. *Revista Brasileira de Psicoterapia*. Vol. 16 Nº 1 -Jan/Fev/Mar/2014,16(1):138-150. Disponível em: http://rbp.celg.org.br/audiencia_pdf.asp?aid2=148&nomeArquivo=v16n1a12.pdf Acesso em 02/01/2019

COSTA, Ana. **Tatuagem e marcas corporais**. Atualizações do sagrado. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

_____. **Corpo e escrita: relações entre memória e transmissão da experiência**.

Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 2001.

ELIAS, N. **O processo civilizador**: Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, v I.

EVANS-PRITCHARD, E. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LATOURET, Bruno. **O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?** *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v.14, n.29, June 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010471832008000100006&lng=en&nr m=iso. Acesso em 19 Jan. 2019.

LE BRETON D. **Adeus ao corpo**: antropologia e sociedade. Campinas: Papirus Editora; 2003.

_____. **Sinais de identidade**: tatuagens, piercings e outras marcas corporais. Lisboa: Miosótis. 2002, p. 65-66..

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; Tradução Elisa Monteiro. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 (Ditos e Escritos; II).

_____. **Aula de 7 de janeiro de 1976**. In. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo, Edições Loyola, 1996.

_____. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto. Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **História da loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1972

GROGNARD, Catherine. **Tatouages**. Tags à l'âme, Paris: Syros Alternatives, 1992.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2002

_____. **Sociologia**. 4ª Edição. Editora ARTMED, 1999

_____. **Política e Sociologia no pensamento de Max Weber**. In: Giddens, A. Política, sociologia e teoria social – encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. São Paulo: UNESP, 1998.

MAUSS, Marcel. **As técnicas do corpo**. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MORIN, E **Cultura de massas no século XX**: neurose. (Tradução de Maura Ribeiro Sardinha). 1ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997

PRADO, Juliana, **Culto Ao Corpo Na Telenovela: Apropriações, Consumo E Identidades Sociais**, in : CASTRO, A. L. Cultura contemporânea, identidades e sociabilidades : olha sobre corpo, mídia e novas tecnologias / Ana Lúcia de Castro(org.). - São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

PRANDI, C.; GIOVANNI Filoramo – **As ciências das religiões**, Paulus, 1999.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. São Paulo, Currupio, 1981.

RAMPAZZO, Lino. **Antropologia Religiões e Valores Cristãos**. São Paulo, Loyola, 2004.

Recebido em: 18 de julho de 2024

Aprovado em: 20 de setembro de 2024