



Daniela Pessanha Teixeira

**Intensidades Corporais e Subjetividades
Contemporâneas: uma reflexão sobre o
movimento da Body Modification**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Carlos Augusto Peixoto Jr.

Rio de Janeiro
Julho de 2006



Daniela Pessanha Teixeira

**Intensidades Corporais e Subjetividades
Contemporâneas: uma reflexão sobre o
movimento da Body Modification**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Carlos Augusto Peixoto Junior
Orientador
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof^a. Patrícia Cecília Burrowes
Departamento de Comunicação - PUC-Rio

Prof^a. Regina Alice Neri
Universidade Cândido Mendes – UCAM/RJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, / /2006

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e do orientador.

Daniela Pessanha Teixeira

Psicóloga graduada pela PUC-Rio, Especialista em Psicanálise pelo Centro de Ensino Pesquisa e Clínica em Psicanálise da Universidade Santa Úrsula e Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio.

Ficha Catalográfica

Teixeira, Daniela Pessanha

Intensidades corporais e subjetividades contemporâneas : uma reflexão sobre o movimento da body modification / Daniela Pessanha Teixeira ; orientador: Carlos Augusto Peixoto. – Rio de Janeiro : PUC, Departamento de Psicologia, 2006.

148 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia.

Inclui referências bibliográficas.

1. Psicologia – Teses. 2. Corpo. 3. Poder. 4. Modificação corporal. 5. Resistência. 6. Subjetividade. 7. Intensidade. I. Peixoto, Carlos Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Para os meus amores nesta vida: Jacob, Maria Ignez e Luciana, que sempre estiveram presentes. Sergio, que chegou para ficar e para o meu bebê, que já está a caminho.

Agradecimentos

Ao professor Carlos Augusto Peixoto Jr., por ter me estimulado com seu saber e me acompanhado nos novos caminhos a que me lancei.

A Teresinha Ferrez Carneiro, pelo acolhimento em um momento muito difícil e pela ajuda fundamental para que eu pudesse terminar este projeto.

A minha mãe Maria Ignez, pela grande colaboração para a realização desta pesquisa e por seu amor incondicional.

Ao Sergio, pela dedicação e companheirismo essenciais nos momentos importantes de minha vida.

A minha irmã Luciana, por acreditar em mim.

A Márcia, pela compreensão, ajuda e, principalmente, pela amizade tão especial.

A Julia Thomé e Alessandra Villas-Boas, pela amizade e dedicação no momento certo.

Ao Fábio, pela gentileza e ajuda.

A Marcelina e a Vera, por todo o apoio e pela amizade que se estendem por longos anos.

À CAPES e a PUC-RIO pelo auxílio concedido para a realização desta dissertação.

Resumo

Teixeira, Daniela Pessanha; Peixoto JR., Carlos Augusto. **Intensidades Corporais e Subjetividades Contemporâneas: uma reflexão sobre a Body Modification**. Rio de Janeiro, 2006. 148p. Dissertação de Mestrado – Departamento de psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho procurou investigar, à luz da concepção foucaultiana da constituição da subjetividade, os adeptos das práticas de marcação corporal extrema, tais como: tatuagem, *piercing*, escarificação, *branding*, *cutting*, suspensão, entre outras, concernentes ao movimento da *Body Modification*. Cada época produz um tipo de corpo que corresponde aos ideais de beleza e aos valores dominantes em uma sociedade. Reconhecendo que os adeptos da *Body Modification* constroem corpos que possuem um estilo divergente dos padrões presentes na sociedade ocidental, procurou-se refletir não somente sobre os efeitos destas práticas para estes indivíduos, mas também a respeito das conseqüências da sua presença em nossa sociedade. Para tanto, procedeu-se inicialmente a uma exposição da visão de Foucault sobre o poder e a maneira como as relações de poder investem os corpos produzindo formas de subjetivação. Foi realizado, também, um histórico das práticas de marcação corporal ao longo da humanidade para apontar o contexto em que surge o movimento da *Body Modification* e suas especificidades. Além disto, foram apresentadas as características principais do pensamento dos indivíduos que se submetem a estas práticas. Tendo por base a premissa, apresentada por Foucault, de que a subjetividade possui uma raiz corporal, este movimento é valorizado pela autora como uma nova forma de subjetivação contemporânea que busca resistir aos mecanismos coercitivos do poder.

Palavras-chave

Corpo; poder; modificação corporal; resistência; subjetividade; intensidade.

Abstract

Teixeira, Daniela Pessanha; Peixoto Jr., Carlos Augusto. **Corporal Intensities and Contemporary Subjectivities: a reflection about the Body Modification movement.** Rio de Janeiro, 2006. 148p. MSc Dissertation – Departamento de psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present work investigates, based on the Foucaultian notion of the constitution of the subjectivity, the practitioners of extreme body marking such as tattooing, piercing, scarification, branding, cutting, suspension, among others. All these practices concern the greater movement of Body Modification. Each society produces different standards for what the ideal body should be according to the patterns of beauty and the dominant values of each particular time. Considering that the body constructed by the practitioners of Body Modification is divergent to western culture standards, this study tries to show how this perspective influences not only those who use it but also how its presence in our society has important consequences. To do so the study began with an exposition of Foucault's notion of power and how power relations invest the bodies producing different forms of subjectivity. A historic approach on body marking also made it possible to understand in which context the Body Modification Movement and its specificities appeared. The narrative of the individuals who submit to these practices was also taken in consideration, and the main aspects of how they think their experience is presented in this work. Agreeing with Foucault's premise that subjectivity has its roots on the body, the Body Movement is valued by the author as a new form of subjectivity which can offer an alternative for resistance in face of the coercive mechanisms of power of our contemporaneity.

Key-words:

Body, power, body modifications, resistance, subjectivity, intensity.

Sumário

1.	Introdução.....	011
2.	Corpo, poder e formas de subjetivação em Foucault.....	017
2.1.	Concepção de poder em Foucault.....	018
2.2.	Poder disciplinar.....	025
2.3.	O Bio-poder.....	031
2.4.	Hipótese repressiva.....	032
2.5.	Scientia sexualis.....	035
3.	Marcações corporais.....	045
3.1.	Breve histórico sobre as marcações corporais.....	045
3.2.	Das marcações corporais primitivas aos primitivos modernos da <i>Body Modification</i>	049
3.3.	<i>Body Modification</i> : acessório de moda ou expressão do Eu?...	055
3.4.	Os primitivos modernos e a <i>Body Modification</i>	064
3.5.	<i>Body art</i> e <i>Body Modification</i>	072
3.6.	Orlan.....	074
3.7.	Corpo-sem-Órgãos.....	083
4.	Intensidades corporais e subjetividades contemporâneas.....	092
4.1.	Dois devires animais e um enigma.....	092
4.2.	Indivíduos Nômades.....	098
4.3.	Sujeitos Incorporados.....	106
4.4.	Corporeidades Resistentes	123
5.	Conclusão.....	135
6.	Bibliografia.....	140

Lista de Figuras

Figura 1 – O Homem-Lagarto.....	092
Figura 2 – A Mulher-Vaca.....	094
Figura 3 – The Enigma.....	096

Figuras retiradas respectivamente dos websites:

- 1 - http://bmeworld.com/amago/resources/allenpics/xbm/dsc_010tn.jpg
- 2 - http://paginas.terra.com.br/servicos/foxfx/projeto/images_gr/17.jpg
- 3 - http://www.humanmarvels.com/images/transfer_enigma.jpg

*A vida só é possível reinventada.
Cecília Meireles*

1. Introdução

Vivemos uma época de mudanças e incertezas. As profundas transformações sociais, políticas e econômicas resultantes do desenvolvimento da ciência, principalmente, do avanço da tecnologia, informática e biotecnologia, nos dão a impressão de que vivemos um mundo diferente a cada dia. Parece impossível ao ser humano manter-se ileso diante disso, já que não há como pensá-lo fora do tempo e do espaço que lhe são próprios. Desta forma, toda transformação social traz conseqüências para a produção de subjetividade e todo novo movimento ou fenômeno social deve ser pensado à luz do contexto sócio-histórico em que está inserido.

A partir dessas constatações, a dissertação que aqui começa a se delinear tem por objeto o movimento da *Body Modification*, que, de acordo com nossa compreensão, desponta como fenômeno próprio da contemporaneidade.

O movimento surgiu na costa oeste dos EUA, mais precisamente na Califórnia, nos anos 70. De início era associado às práticas sexuais, ampliou-se consideravelmente ao longo dos anos 90, caracterizando-se como uma subcultura nas quais estão inseridas práticas indígenas, o estilo sadomasoquista e performances artísticas (Pitts, 2000). Seus adeptos constroem corpos que possuem um estilo não-convencional, divergentes do padrão clássico ocidental de representação do corpo. É um fenômeno que vem se proliferando, e adquiriu status de arte ganhando espaço na mídia e nas galerias de arte.

Body Modification é o termo utilizado para designar práticas tais como: técnicas de tatuagem e *piercing*, práticas baseadas na cirurgia plástica, e até mesmo a química dos esteróides (Villaça & Góes, 1998). Teríamos, também, nestas práticas o *skindeeper* (implante de adornos feitos de aço cirúrgico sob o tecido da pele), a *scarification* (que corresponde à aplicação de cicatrizes no corpo seja através do *branding* - tatuagem feita com ferro em brasa – ou do *cutting* – quando lâminas afiadas são utilizadas para fazer cortes na pele), como também pela suspensão (quando a pessoa tem seu corpo suspenso no ar - sua pele é atravessada por ganchos, como uma espécie de anzol, que se prendem às cordas e roldanas e que permitem que a pessoa fique pendurada em diversas posições) e o *stretching* (abertura e alargamento de orifícios em determinadas partes do corpo

como a orelha e a parte inferior dos lábios), citados por Heuze em seu livro *Changer le Corps?* (2000). Poderíamos citar ainda o *tongue splitting* (bifurcação da língua), a amputação (onde partes do próprio corpo são removidas por vontade própria) e o *pocketing* (em que peças de aço cirúrgico atravessam a pele, desta forma algumas partes permanecem expostas sobre a pele).

Como vimos, são inúmeras as práticas de transformação corporal. No entanto, podemos perceber dois tipos distintos de intervenções: no primeiro encaixam-se as práticas mais convencionais, tais como a maquiagem, o uso de saltos altos, a construção dos corpos através da ginástica (*body building* - onde se encontra a utilização da química dos esteróides), as cirurgias plásticas e até mesmo o uso de unhas compridas ou de implantes de cabelo. Estas seriam socialmente aceitas, pois, na maioria das vezes, representariam uma busca por adequar-se ao ideal de beleza da sociedade. No segundo encontram-se as práticas mais radicais. São elas: tatuagem, *piercing*, *branding*, escarificação, *tongue splitting*, suspensão, *cutting*, *skindeeper*, *pocketing*, etc.

Embora todas as práticas de transformação corporal envolvam em algum nível uma modificação na imagem individual do corpo padrão, este segundo grupo é o que nos interessa, pois suas práticas apresentam um caráter mais invasivo e/ ou permanente e implicam, muitas vezes, em uma drástica transformação na imagem corporal dos indivíduos que se submetem a elas, de um modo distinto dos padrões socialmente aceitos. Além disto, apesar de estarem se tornando cada vez mais presentes na atualidade, permanecem como práticas não usuais na sociedade ocidental.

Desta forma, apesar de algumas destas práticas serem milenares, como no caso da tatuagem e do *piercing*, a ocorrência delas parece adquirir uma nova significação na contemporaneidade. Este também é o grupo que costuma ser mais problematizado socialmente, o que faz com que muitas das abordagens sobre este fenômeno partam de uma idéia pré-concebida em relação aos seus adeptos.

É importante ressaltar que o nosso interesse é o excesso, ou seja, em nossa pesquisa estamos nos referindo aquelas pessoas que realizam uma ou mais práticas radicais de transformações corporais, de forma a modificar drasticamente sua aparência e/ou o seu corpo. São os adeptos da *Body Modification* extrema. Parece-nos que, nestes casos, o corpo seria um instrumento para a manifestação

desses indivíduos e foi, justamente, esta constatação que despertou o nosso interesse.

A pesquisa que iremos desenvolver irá trazer à luz a relação entre o corpo e a constituição da subjetividade, além de propor uma reflexão sobre as implicações do movimento da *Body Modification* em nossa sociedade. Nosso intuito é o de nos aproximarmos destas práticas sem uma visão negativa. Ao invés disto, procuramos positivá-las, pois no nosso entender estas práticas muitas vezes viabilizam uma nova forma de existência para seus adeptos.

Com a intenção de aprofundarmos nossa pesquisa, tornou-se necessário recorrer a outros campos de conhecimento, principalmente, à filosofia, à sociologia e à antropologia. Pois embora os estudos sobre o corpo na contemporaneidade estejam cada vez mais abrangentes, no que diz respeito às práticas da *Body Modification*, pouco material tem sido desenvolvido pela psicologia.

Na realização desta dissertação, utilizamos o pensamento de Foucault como suporte para pensarmos o corpo, a constituição da subjetividade e as práticas de marcação corporal na contemporaneidade. Foucault nos apresenta uma concepção de subjetividade em que o corpo aparece como campo de atuação de relações de poder que o marcam e moldam e é justamente através deste corpo que se atinge a alma do indivíduo. A partir daí, a alma passa a reproduzir os mecanismos coercitivos do poder que estão em atuação no social, buscando produzir corpos dóceis e úteis. Desta forma, a subjetividade para Foucault é uma construção histórica-política-social, que não comporta uma essência universal. A valorização da raiz corporal da subjetividade feita pelo autor torna, portanto, sua obra imprescindível para nossa abordagem.

O trabalho foi dividido em três capítulos. No primeiro, “Corpo, Poder e formas de Subjetivação em Foucault”, traçamos um panorama sobre a concepção de poder para Foucault e suas variações ao longo de sua obra, bem como as implicações que estas transformações trazem para a constituição da subjetividade. Este percurso será importante, pois nos permitirá sustentar nossa argumentação de que a *Body Modification* é uma possibilidade de construção de uma nova forma de subjetividade que busca se contrapor às formas de controle exercidas pelos mecanismos do poder na contemporaneidade. Destacamos, então, as transformações que nos levaram a passar do poder soberano, que se baseava na

vontade do rei e na lei para decidir inclusive sobre a morte de seus súditos, para o poder disciplinar e depois para o Bio-poder, nos quais o objeto de controle passa a ser a vida da população. Sob a prerrogativa de melhorar as condições de vida da população, o Estado passa a “dirigir” e controlar a vida dos indivíduos.

Em nossa análise procuramos estabelecer de que forma estes diferentes tipos de poder atuam sobre os corpos e as subjetividades que resultam desta interação. Procuramos ainda situar de que forma a resistência se manifesta como força criativa provocando alterações nas formas de poder. No final do capítulo, ao apresentarmos a Estética da Existência, enfatizamos a dimensão de liberdade que esta concepção do poder comporta. As práticas do cuidado de si seriam valorizadas por Foucault em função de permitirem aos indivíduos estabelecerem relações não coercitivas consigo e com os outros, favorecendo a manifestação da ética e da singularidade de cada um e, conseqüentemente, de seu direito à diferença.

Para realizar nosso objetivo nos valem de diversos textos de Foucault, em especial: *Em Defesa da Sociedade* (2005) e a trilogia sobre a *História da Sexualidade* (2003), além do livro: *Michel Foucault - Uma trajetória filosófica*, de Rabinow e Dreyfus (1995).

No segundo capítulo, levando em consideração o fato de que as práticas de marcação corporal se manifestaram ao longo do desenvolvimento da humanidade, procuramos fazer um breve histórico sobre estas, tendo como foco de discussão as suas inserções nas respectivas sociedades em que se encontravam presentes. Caminhamos dos resquícios mais antigos da presença de tatuagens e *piercings* na humanidade até chegarmos às práticas da *Body Modification* na sociedade contemporânea. Neste percurso utilizamos os textos de Costa (2003), Klemperer (2006), Heuze (2000) e Pires (2005).

Estabelecemos, também, algumas diferenças entre a inserção das marcações corporais nas sociedades ditas primitivas e na contemporaneidade, com base no trabalho de Turner (2000). Em seguida, nos detivemos no movimento da *Body Modification*, onde procuramos caracterizá-lo no contexto da contemporaneidade e também problematizar a visão destas práticas nas sociedades ocidentais. Em um primeiro momento levantamos as questões mais freqüentemente formuladas a respeito deste movimento através de artigos de autores como Sweetman (2000) e

Kleese (2000). Depois, apresentamos os adeptos das práticas da *Body Modification*: os primitivos modernos, formadores do movimento do neo-tribalismo. Neste ponto, introduzimos o pensamento de Fakir Musafar, criador do termo “primitivo moderno”, utilizando como referências os textos de Villaça & Góes (1998), Pires (2005), Heuze, (2000), Garcia & Coutinho (2004), Nyberg (2006) e Boyne (2000). Oferecemos, ainda, uma sucinta diferenciação entre a *Body Art* e a *Body Modification* e apresentamos o trabalho da artista plástica Orlan.

A respeito da artista Orlan e sua arte contestatória, que serviram para deflagrar a discussão sobre a configuração de corpo envolvida nestas práticas, bem como sobre nossa compreensão do papel da dor inerente a estes procedimentos, utilizamos os trabalhos de Clarke (2000), Ayers (2000), Goodall (2000) e Heuze (2000) Esta discussão se mostra fundamental para que possamos tornar clara a associação que fazemos entre as práticas da *Body Modification*, e as novas formas de subjetivação. Baseamos nossas argumentações, principalmente, nos trabalhos de Deleuze & Guattari (1976) e (2004), Holland (1999) e José Gil (1997) e (2005).

O terceiro capítulo é uma continuação da discussão apresentada no final do capítulo anterior no que diz respeito à relação entre a *Body Modification* e as novas formas de subjetivação presentes na contemporaneidade. Começamos apresentando três figuras que acreditamos serem emblemáticas de nosso objeto de estudo. Continuamos nosso percurso com uma reflexão sobre as transformações sociais presentes na sociedade contemporânea e os impactos e conseqüências trazidos por tais transformações para os indivíduos. Utilizamos como referência o livro de Maffesoli, *Sobre o Nomadismo – Vagabundagens Pós- Modernas* (2001).

Posteriormente, ampliamos a discussão sobre as transformações na constituição da subjetividade decorrentes das mudanças sociais, políticas e econômicas e do avanço no desenvolvimento da medicina e das tecnologias. Examinamos esses elementos tão característicos da atualidade a partir de suas repercussões para a compreensão do corpo e, conseqüentemente, para a constituição da subjetividade.

Elegemos este caminho com o objetivo de pensarmos sobre o tipo de constituição subjetiva apresentada pelos adeptos das práticas da *Body*

Modification extrema. Neste momento nossa referência foi o trabalho de Braidotti intitulado *Nomadic Subjectics* (1994).

Estabelecemos como fio condutor de nossa discussão as repercussões que os avanços científicos e tecnológicos da atualidade trazem para a sociedade. Para enriquecermos nosso debate recorreremos aos trabalhos de Sibilia (2003) e Haraway (2000), que nos auxiliaram a contextualizar as transformações próprias a contemporaneidade, bem como suas repercussões na construção do ideal de corpo. Acreditamos que este contexto histórico seria o responsável por forjar as condições necessárias para a configuração de uma nova imagem de corpo característica da contemporaneidade, assim como por trazer repercussões para a constituição da subjetividade. Seria em função desta injunção que compreendemos o movimento da *Body Modification* como um fenômeno contemporâneo. Procuramos também fazer uma articulação entre o pensamento de alguns autores que foram apresentados ao longo de nosso percurso para enfatizar o caráter de resistência aos mecanismos coercitivos do poder que acreditamos estar associado as práticas da *Body Modification* na sociedade contemporânea.

Para concluir, discorreremos sobre as duas vertentes da modificação corporal na sociedade ocidental contemporânea. Enfatizamos a importância do contexto histórico em que as práticas da *Body Modification* estão inseridas como fator decisivo para se estipular tanto as repercussões individuais e coletivas destas práticas como a maneira como estas são compreendidas na sociedade.

Gostaríamos de ressaltar que este trabalho não pretende, em momento algum, tecer conclusões definitivas ou idéias fechadas sobre este movimento, muito pelo contrário, desejamos apenas abrir um espaço de reflexão sobre este movimento e suas implicações na sociedade contemporânea.

2. Corpo, poder e formas de subjetivação em Foucault

Desde a Antiguidade, a relação entre o ser humano e seu corpo é objeto de investigação, e ao longo da história diferentes caminhos guiaram esta curiosidade intrínseca de nossa existência. O corpo pode ser pensado, por exemplo, do ponto de vista político, social, econômico e organicista. O enfoque organicista revela o corpo físico que corresponde ao corpo da ciência com seus órgãos, aparelhos e sistemas: o corpo carne. No entanto, um indivíduo é mais que um corpo enquanto conjunto de massa e sangue. Impelido por esta constatação, o ser humano passou a privilegiar a relação do corpo com a alma, até perceber as dificuldades que implicavam a tentativa de dissociá-los. Nossa abordagem está centrada neste ponto.

O corpo está inserido no social e, desta forma, é marcado pelo social. Por isso a dificuldade em examinarmos tanto o nosso corpo, quanto o do outro. A consequência mais comum é a tentativa de proteção, tenta-se preservá-lo, evitar ao máximo sua exposição, resguardá-lo como se essa fosse a garantia de nos livrarmos do perigo e das ameaças. Neste sentido, é de se presumir que quanto mais iguais formos uns aos outros, menos ameaçados nos sentiremos. Este parece ter sido o pensamento dominante durante muito tempo em nossa sociedade (Villaça & Góes, 1998).

O corpo é marcado pelo social, mas também o afeta, ou como nos diz Sant'Anna: "O corpo está submetido à gestão social tanto quanto ele a constitui e a ultrapassa" (Sant'Anna, 1995, p.12). A *Body Modification* surge na contemporaneidade e se apresenta como questionamento. As práticas de ornamentação e os rituais que envolvem transformações corporais são milenares, contudo, parece ser o contexto em que vivemos o motivo pelo qual as práticas da *Body Modification* apontam para um novo sentido.

Acreditando ser o corpo uma construção histórica, somos levados a pensar em sua representação social e no significado das marcas feitas em si por livre e espontânea vontade. Pensamos que na *Body Modification* não está em jogo apenas o corpo físico, o organismo do indivíduo. Ao nosso ver, este corpo traz a(s) marca(s) de sua alma, de sua história e de sua relação com o outro. Não se trata do organismo do indivíduo, mas da utilização de seu corpo como instrumento para a

constituição de uma subjetividade. Neste sentido, a obra de Foucault se mostra fundamental para o desenvolvimento de nossa pesquisa. Este autor irá nos apresentar, através de sua argumentação, de que maneira a injunção “corpo-alma-poder” irá atuar de forma a produzir subjetividade. Além disto, sua concepção sobre o poder e as lutas que se estabelecem no social, se mostra pertinente para compreendermos o movimento da *Body Modification* na contemporaneidade.

2.1. Concepção de poder em Foucault

Iremos traçar algumas considerações gerais sobre a concepção de poder para Foucault. Esta abordagem será importante para que possamos compreender como o autor apresenta a constituição da subjetividade. Embora o filósofo francês nunca tenha pretendido, nem se dedicado, a construir uma teoria sobre o poder, o conceito se mostra relevante por ser recorrente ao longo de sua obra.

Para Foucault, a questão do poder deve ser pensada, antes de tudo, como uma relação de forças. Em seu livro *Em Defesa da Sociedade* (2005), Foucault faz uma análise das transformações nas formas do poder. Ele parte do poder soberano, passa pelo poder disciplinar, até chegar ao Bio-poder. Foucault discorre sobre os discursos, os mecanismos e as táticas presentes em cada uma destas manifestações, buscando sempre associá-los a um determinado contexto histórico.

Utilizando como referência o trabalho desenvolvido por Boulainvilliers, no final do século XVII, Foucault afirma ser possível reconhecer neste texto um novo discurso sobre o poder que não corresponde ao poder de soberania que vigorava até então. O discurso do soberano se caracterizava por ser um discurso jurídico, com ênfase na questão da lei. Além de fazer prevalecer a sua vontade, o soberano dispunha de todos os recursos para favorecer seus interesses e era possuidor, inclusive, do direito sobre a vida e a morte de seus súditos.

No século XVIII surge um discurso que Foucault vai reconhecer como sendo político-histórico. A partir dos argumentos de Boulainvilliers, o filósofo apresenta a guerra como o padrão de inteligibilidade das relações do poder. Porém, esta guerra não deve ser compreendida como confrontos físicos entre inimigos ou adversários, mas sim como conflitos e enfrentamentos que se dão a todo o momento nas relações que estabelecemos uns com os outros. Esta guerra é

permanente e pode ser representada pelo esquema guerra-repressão, trazendo em si a oposição constante entre luta e submissão. Portanto, as múltiplas relações de sujeição que operam dentro do corpo social são intrínsecas à relação entre dominação e sujeição dos indivíduos (Foucault, 2005).

Para o autor existem, basicamente, três tipos diferentes de luta:

Contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão) (Foucault, 1995, p.235).

Estas últimas seriam as encontradas com maior frequência na contemporaneidade. São, na verdade, as que despertam o maior interesse do autor, além de também se mostrarem as mais adequadas aos propósitos desta pesquisa.

O poder deve ser pensado não como uma propriedade, como um bem que alguém possui e que pode ser cedido a uma outra pessoa, mas ele deve ser pensado a partir do caráter relacional entre os termos que o integram. Isto implica que as relações de poder devem ser analisadas a partir de seus componentes. Como principal característica, podemos apontar os jogos de forças que se estabelecem entre indivíduos ou grupos. Estas relações de forças atuam como ações de uns sobre outros, são “ações que se induzem e se respondem umas às outras” (Foucault, 1995, p.240). Em suma: são ações sobre ações. Para o autor, toda relação de forças está ancorada em uma determinada constituição histórica. Desta forma, é apenas através da análise dos conteúdos históricos, presentes no momento em que esta se encontra inserida, que podemos descobrir as clivagens dos movimentos e das lutas que permeiam todas as relações de poder. Portanto, não podemos falar em “o” poder ou “do” poder.

Ainda baseado na análise do trabalho apresentado por Boulainvilliers, Foucault afirma que esta guerra divide continuamente todo o corpo social e o faz de um modo binário, colocando-nos uns contra os outros, mesmo em tempos de paz. O resultado é que cada um passa a defender o seu direito, seja através de alianças, ou de traições. Manifestando-se muitas vezes de forma latente, torna-se necessário estarmos o tempo todo buscando o contexto histórico-político em que esta guerra encontra-se inserida, a fim de que possamos compreendê-la mais claramente.

Este discurso vai acentuar, cada vez mais, o vínculo entre as relações de forças e as relações de verdade. Verdade esta que não pode ser considerada como universal, mas sempre parcial, marcada pela posição em que o sujeito que fala encontra-se inserido. O sujeito que fala traz em sua voz as marcas de um determinado momento histórico e faz o seu discurso falando “da” e “a partir da” sua verdade (Foucault, 2005).

Para o autor, este tipo de discurso reflete os enfrentamentos e conflitos que permeiam as relações sociais e que, muitas vezes, se manifestam como uma guerra de raças. A guerra, assim apresentada, atua como matriz para análises futuras dos mecanismos da guerra social. No século XIX, estes mecanismos terão como desdobramentos as lutas de classes. Posteriormente, eles surgem novamente como lutas de raças, mas em uma vertente bastante distinta, o que acarreta uma mudança marcante na forma de funcionamento deste discurso. O conflito já não surge mais entre raças diversas, como é o caso das guerras de conquistas, ele desponta como um conflito interno entre uma raça que se desdobra em super-raça e sub-raça. Como nos diz o autor:

“A outra raça não é aquela que veio de outro lugar, não é aquela que, por uns tempos, triunfou e dominou, mas é aquela que, permanente e continuamente, se infiltra no corpo social, ou melhor, se recria permanentemente no tecido social e a partir dele” (Foucault, 2005, p.72).

Portanto, podemos entender por guerra de raças os enfrentamentos de dois grupos que, apesar de habitarem o mesmo espaço, não se misturam em função de inúmeras diferenças. Diferenças estas que podem ser econômicas, de costumes, religiosas, etc. A importância deste desdobramento pode ser compreendida se pensarmos que esta questão das raças permanecerá como matriz para todos os enfrentamentos futuros. Tais enfrentamentos se darão da seguinte forma: um enfrentamento contínuo entre uma raça dominante – detentora do poder e titular da norma – e os que se encontram fora desta norma. Este discurso passará a operar como instrumento para segregação, eliminação e normalização da sociedade, onde a temática racista estará a serviço das estratégias globais do conservadorismo social. Este parece ser um ponto bastante importante para nossa discussão sobre a *Body Modification* como forma de subjetivação contemporânea, posto que na sociedade atual, o diferente passa a ser, muitas vezes, considerado como patológico.

Foucault não tem o propósito de analisar o poder em suas formas jurídica e regulamentada. Ele não parte de uma forma central: sua análise se inicia em suas ramificações, onde o poder se torna capilar, buscando ver sua inserção e utilização em instituições e visando apreender suas técnicas, seus instrumentos de intervenção, assim como seus efeitos reais. Em outras palavras, Foucault se deterá na seguinte questão: de que forma a incidência do poder, através dos procedimentos contínuos e ininterruptos, atua sobre uma multiplicidade de corpos e de forças de forma a produzir a sujeição dos mesmos, de seus gestos e comportamentos.

Como já dissemos, o que está em questão é a maneira pelo qual a incidência do poder sobre os corpos irá produzir modos de subjetivação.

Na realidade, o que faz que um corpo, gestos, discurso, desejos sejam identificados e constituídos como indivíduos, é precisamente isso um dos efeitos primeiros do poder. Quer dizer, o indivíduo não é o *vis-à-vis* do poder é, acho eu, um de seus efeitos primeiros (Foucault, 2005, p.35).

Uma ressalva importante a se fazer é que para Foucault não é possível conceber o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo, irreduzível àqueles que o têm e, portanto, dominam e submetem aqueles que não o têm. Para ele, o poder é circular, se exerce em uma rede, em uma cadeia onde transita de forma a possibilitar que aqueles que estão submetidos a ele também possam exercê-lo. Desta forma, os indivíduos não podem ser considerados impotentes frente a um poder que os domina e submete, por isso, são considerados sempre como indivíduos ativos.

Ao invés de fazer um percurso descendente em sua análise, partindo da concepção de uma dominação globalizada que atinja e submeta os indivíduos, Foucault faz o percurso inverso, estabelecendo o campo próprio a uma micropolítica do poder. Utilizando-se de uma análise ascendente, ele procura demonstrar como atuam os mecanismos infinitesimais do poder, assim como suas técnicas e táticas próprias. Na visão do autor, estes mecanismos terminam deslocados, inflectidos, colonizados por outros mais gerais e por formas de dominação cada vez mais globais, inserindo os lucros da economia nestes mecanismos independentes do poder.

Estes mecanismos infinitesimais não produzem ou estabelecem uma ideologia própria, mas sim métodos e instrumentos de formação e de acúmulo de saber. Assim sendo, o poder forma, organiza e põe em circulação um saber que viabiliza sua existência, saber este que está a favor dos interesses econômicos (Foucault, 2005).

Sabemos que as relações de poder estão intrinsecamente atreladas às relações econômicas. A apropriação por formas mais gerais de dominação destes mecanismos independentes de poder surge no momento em que as tecnologias do poder criam um novo saber, o que proporciona um aumento na dominação dos indivíduos. Assim sendo, o interesse não é pelos indivíduos em si, mas pela possibilidade de dominação destes, e a conseqüente agregação de um valor econômico e político a estes mecanismos. Como conseqüência, temos o re-investimento constante do poder pelo saber e vice-versa, em uma aliança que se mostra cada vez mais absoluta.

A análise feita por Foucault das relações do poder terá, então, como base o triângulo poder-direito-verdade. Isto significa que “de um lado temos as regras jurídicas que definem formalmente o poder, do outro lado, (...) os efeitos de verdade que este poder produz, que esse poder conduz e que, por sua vez reconduzem esse poder” (Foucault, 2005, p.28). O corpo social é constituído e caracterizado por inúmeras relações de poder e estas relações não podem funcionar sem uma certa economia do discurso que as re-alimente. Desta forma, segundo Foucault, o poder necessita estabelecer uma verdade para operacionalizar suas relações. Uma vez que esta verdade funciona como norma, estes discursos da verdade teriam efeitos muito potentes na sociedade contemporânea, pois, de acordo com o autor, estamos submetidos constantemente a sermos “julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder” (Foucault, 2005, p.29).

O trabalho do autor se caracteriza pela constituição de uma genealogia do seu objeto de estudo, seja este a loucura, a sexualidade ou as relações de poder. Por genealogia compreendemos o estabelecimento de um “diagnóstico da sociedade moderna baseado nas relações entre poder, saber e corpo” (Dreyfuss & Rabinow, 1995, p.117). Neste contexto, seu objetivo parece ser estabelecer as

lutas travadas entre os saberes sujeitados e os discursos dominantes, os saberes ditos eruditos. Devemos compreender por saberes sujeitados os saberes singulares, locais, constituídos de “conteúdos históricos que foram encobertos pelas sistematizações formais” e que são “desqualificados, considerados saberes não conceituais” (Foucault, 2005, p.11-12). Esta relação saber-poder é indissociável e se encontra presente ao longo da história, podendo manifestar-se de formas diversas.

De acordo com Foucault podemos considerar que em nossa sociedade o discurso da ciência se apresenta como o discurso dominante. Este se caracteriza por ser um discurso formal e universal que funciona como um policiamento disciplinar dos saberes. Enquanto o discurso científico se situa no eixo conhecimento-verdade, estes saberes estão em um outro eixo: no eixo discurso-poder e implicam em uma prática discursiva que visa ao enfrentamento do poder.

Mas de que forma podemos compreender esta afirmação do autor? Talvez isto nos fique mais claro se tivermos como pano de fundo os enfrentamentos entre os saberes tecnológicos e a ciência que se desenrolaram ao longo do século XVIII. Naquela sociedade, os saberes tecnológicos eram saberes múltiplos e heterogêneos, que carregavam em si efeitos intrínsecos de poder e que, em função disto, eram considerados saberes independentes. Com o desenvolvimento das forças de produção e das demandas econômicas, o conhecimento gerado por estes saberes independentes proporcionava àqueles que o detinham independência e riqueza. A partir desse momento começa, então, uma luta econômico-política em torno destes saberes.

As tentativas de apropriação e generalização por parte do Estado terão uma participação ativa mediante quatro procedimentos: eliminação e desqualificação dos saberes que fossem considerados inúteis e dispendiosos; normalização dos saberes entre si, que permite o intercâmbio entre os saberes e também entre aqueles que o detém; classificações hierárquicas destes saberes que os colocam em uma relação desde os mais específicos até os mais gerais e formais, e passam a atuar como diretrizes do saber; e por último, uma centralização piramidal destes saberes de forma a permitir um controle sobre eles, estabelecendo uma comunicação de mão dupla que permite a transmissão de baixo para cima dos seus conteúdos e de cima para baixo das direções do conjunto e da organização geral que irá prevalecer (Foucault, 2005). Estes são os princípios que transformam estes

saberes múltiplos em disciplinas e que permitem a constituição de um campo mais global reconhecido como ciência.

Como vimos, o discurso científico apresenta-se como o discurso dominante em nossa sociedade. Cabe à genealogia buscar confrontar os efeitos de poder que estão associados a este discurso. A nós, cabe pensar sobre esta concepção de poder-saber e sobre como o autor articula os efeitos desta injunção sobre os corpos e seus efeitos subjetivantes. Outra questão é de que forma o estabelecimento da guerra como padrão de inteligibilidade das relações do poder pode nos ajudar a compreender os mecanismos do poder na contemporaneidade. Para isto, precisamos ter em mente que, segundo Foucault, esta guerra foi concebida e desenvolveu-se ao longo do século XVIII como guerra das raças que implica em uma divisão social baseada em um padrão de normatividade.

O importante é pensarmos que, para o autor, a relação saber-poder encontra no corpo seu suporte e campo de atuação, e que esta relação é um mecanismo geral do poder característico da sociedade ocidental contemporânea. A esta tecnologia política do corpo corresponde toda uma microfísica do poder que encontra nas instituições seu suporte. Porém, não podemos afirmar que seu funcionamento restringe-se a estas. O que pode ser observado é o funcionamento desta tecnologia política do corpo entre estas instituições e aparelhos, e as forças e materialidade dos corpos propriamente ditos (Dreyfuss & Rabinow, 1995).

Para compreendermos melhor a concepção de Foucault sobre o poder e, principalmente, sobre como este incide sobre os corpos provocando efeitos de subjetivação, utilizaremos os estudos apresentados em seu livro *Vigiar e Punir* (2003a), onde o autor vai centrar suas análises nas transformações do poder que ocorreram nos séculos XVII e XVIII e fizeram surgir um novo tipo de poder denominado pelo autor de poder disciplinar. Ele parte do poder soberano característico do século XVI, poder este que teria como um de seus atributos fundamentais o direito de vida e de morte sobre seus súditos, até chegar ao que o autor intitula Bio-poder, cujo foco de incidência será o homem como ser vivo, no que poderia ser reconhecido como uma estatização do biológico. O autor irá traçar, então, um panorama sobre as transformações do poder e suas implicações para a constituição da subjetividade.

Segundo Foucault, o efeito do poder soberano só se manifesta sobre a vida na medida em que o soberano pode matar. Desta forma, será sempre a partir da

morte que se pode observar a incidência do poder soberano. Poderíamos caracterizá-lo em uma frase: “É o direito de fazer morrer ou de deixar viver” (Foucault, 2005, p.287). Mas o que isto quer dizer? Quais são as transformações efetivas que este novo direito vai trazer para a constituição da subjetividade? Para responder a estas questões precisamos estar atentos às transformações nos mecanismos e nas técnicas do poder. Para o autor, nos séculos XVII e XVIII surgem técnicas de poder que têm por objeto o corpo individual.

2.2. Poder Disciplinar

Em *Vigiar e Punir* (2003a), Foucault apresenta uma análise sócio-histórica das relações entre o poder e sua incidência sobre os corpos, mapeando as formas de subjetivação que advêm destas interações. A tese do autor sustenta que as mudanças nas relações de poder geram transformações na constituição da subjetividade. Esta concepção servirá de base para se compreender o corpo como uma construção política, histórica e social, e a subjetividade como sendo historicamente determinada, resultante das lutas de forças que o indivíduo estabelece consigo e com o meio. Esta proposta parece-nos bastante interessante para que possamos compreender, tanto o estatuto do corpo na contemporaneidade, bem como as novas formas de subjetivação que daí resultam.

O filósofo afirma que, aproximadamente, um século separa o castigo, que incide sobre o corpo dos condenados na forma de suplício, da punição que se caracteriza pelo aprisionamento, pela restrição da liberdade, visando - através das técnicas de controle impostas pelos mecanismos disciplinares do poder - a incidir o mínimo possível sobre o corpo. Esta mudança na formulação da punição traz conseqüências.

Mas o que se está dizendo com isto? Que a pena, a punição, passou a ter um objetivo diferenciado. Se antes, o cumprimento da pena pelo condenado implicava em um espetáculo para a população, não mais se entrega o condenado à exibição pública de seus suplícios, de suas dores e sofrimentos. Estes espetáculos terminavam por igualar o horror frente aos crimes cometidos com o horror advindo frente à crueldade com que o condenado era entregue a sua pena.

Ambivalência que se caracterizava pela confusão de papéis entre carrasco e condenado: quem ali era o criminoso? Isto pode ser considerado justiça?

Para evitar situações em que a justiça e, conseqüentemente, o poder perdessem suas forças e dessem margem para que o condenado pudesse ser glorificado como um mártir, era necessária uma mudança. A ambivalência deveria ser extinta, cada qual teria seu papel bem definido: o condenado deveria ser marcado negativamente e caberia aos juizes implementar medidas que visassem corrigir, reeducar e “libertar do mal” os condenados.

A partir de então, as penas podem permanecer incidindo sobre o corpo, mas não através do suplício e da dor física. Impondo-se ao sentenciado a tarefa de trabalhos forçados e destinando-o à reclusão, o corpo torna-se o instrumento pelo qual o sujeito é privado de sua liberdade, algo que é considerado como um direito e um bem. Desta forma, procura-se atingir não somente o corpo, mas sobretudo a alma do prisioneiro. Como nos diz o autor: “À expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições” (Foucault, 2003a, p.18).

Aqui chegamos a um ponto relevante: a relação que se estabelece entre pena e alma implica uma série de transformações naquilo que passa a ser objeto de julgamento. Se na Idade Média bastava ter o conhecimento sobre o delito, sobre quem seria o autor de tal ato e qual era a lei para se estabelecer a verdade a fim de poder proferir um julgamento, agora o conhecimento sobre quem praticou este crime e sobre o que o motivou a cometê-lo passam a ser considerados. Isto significa que uma série de fatores subjetivos passa a ser incorporada em um julgamento. Atenção: o que está em questão continua a ser o crime ou delito cometido, mas as circunstâncias em que este fora cometido, a motivação, se há ou não antecedentes criminais, passam a ter uma função determinante sobre a pena a ser aplicada.

Mas que conseqüência surge desta alteração na prática penal? Embora se afirme que o que está sendo julgado é o crime, percebe-se uma gama de sentimentos envolvida em sua análise e julgamento. Mais do que o crime cometido é a pessoa que o cometeu que está sendo julgada. Sob a proposta de se entenderem as causas do crime e as razões do criminoso, que poderiam servir como atenuantes da pena, está a proposta de que é necessário conhecer este criminoso, saber sobre sua disposição e capacidade de viver conforme a lei, saber

o que é possível esperar dele no futuro. Resumidamente, trata-se aqui de qualificá-lo. E, para isto, faz-se uso da ciência utilizando-se desde os conhecimentos da psiquiatria, à antropologia criminal. Vários especialistas passam a fazer parte do processo judicial e, desta forma, surge todo um saber científico sobre o indivíduo. A alma é julgada e passa a fazer parte da pena como forma de controle do indivíduo. A alteração nas formas de punição implica alterações na forma do poder e na maneira que este incide no corpo, pois este é constantemente investido por relações de poder e de dominação. Aqui, pode-se perceber a origem da grande transformação nas relações do poder e em sua forma de atuação sobre os indivíduos que dará origem ao que Foucault denominou como sociedade disciplinar (Foucault, 2003a).

É necessário esclarecer a relação entre corpo e alma para que se possa compreender de que forma a suavização das formas de punição passa a ter uma função política, tal como o autor a compreende. Intrinsecamente ligados, a alma é produzida no corpo que se encontra sujeitado aos mecanismos de poder. Como nos mostra o autor:

Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior de um corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência.... Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder (Foucault, 2003a, p.28).

Fica claro que, para o autor, o corpo, as relações de poder e as formas de subjetivação caminham sempre juntos. Como veremos mais adiante, o pano de fundo desta injunção serão as questões econômicas, que visam a produzir corpos adaptados, conformados, submissos e produtivos. Desta forma, qualquer transformação nas relações de poder implica em transformações nas formas de subjetivação.

Surge um novo poder de punir baseado neste saber sobre o indivíduo, e esta aliança “saber-poder” está a serviço dos mecanismos coercitivos do poder de forma a manter seus interesses: formatar indivíduos economicamente produtivos e

socialmente adaptados, submissos. A punição passa a ser uma tática política que busca intervir sobre os corpos de forma a transformá-los em corpos dóceis: corpos que têm suas forças produtivas multiplicadas e que são esvaziados na potência que poderia resultar disto. Este novo tipo de saber constitui-se como uma tecnologia política do corpo e traz aliado a si um novo tipo de poder. Poder este que se caracteriza pela utilização de mecanismos disciplinares que atuam sobre os corpos como forma de controle, aumentando sua utilidade em termos econômicos e estabelecendo a sujeição constante de suas forças. Mecanismos que começam a ser utilizados em escolas, fábricas, hospitais, prisões e no exército. Vamos nos ater a estes mecanismos disciplinares.

Os mecanismos disciplinares manifestam-se como uma força coercitiva do poder que atua sobre gestos, comportamentos, atitudes e sobre o tempo. Estabelecem lugares, definem funções, esquadrinham e mapeiam. Acima de tudo, controlam e submetem os corpos e, conseqüentemente, os indivíduos, visando a aumentar a sua produtividade e eficácia. Tudo é feito de modo a estabelecer uma ordem sobre o coletivo e extrair o máximo de produtividade sem, no entanto, aumentar sua potência política. Atua de maneira a isolar os indivíduos, para então dispô-los de forma a que estabeleçam redes de relações que se mostrem mais produtivas. “A disciplina ‘fabrica’ indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício” (Foucault, 2003a, p.143).

O poder disciplinar pode ser descrito, então, como o poder que se exerce com o mínimo de dispêndio e o máximo de eficácia. É uma invenção da burguesia e foi um dos instrumentos fundamentais para a implantação do capitalismo industrial e, conseqüentemente, da sociedade que nestes moldes se origina (Foucault, 2005).

Para que se consiga o melhor resultado através da união de singularidades é necessário que se tenha um grande conhecimento sobre cada indivíduo, a fim de que se possa planejar de que forma estes serão agrupados. Quanto mais conhecimento se tiver, mais facilmente se exerce o poder e a maneira mais simples de se obter conhecimento sobre alguém é observando-o, examinando-o, exercendo sobre ele uma vigilância constante para que seus comportamentos se tornem conhecidos. Os mecanismos do poder disciplinar começam, assim, a estabelecer uma arquitetura que torne possível a observação constante dos

indivíduos. É instituída a vigilância hierarquizada e, através desta, tem-se uma rede que se estende sobre toda a superfície a ser controlada.

Aqui um ponto se torna pertinente: nesta estrutura todos se tornam visíveis. Isto implica que todos podem ser constantemente vigiados, inclusive aqueles que são encarregados de vigiar. Multiplicação de um poder que permeia todas as relações e percorre todas as direções, que se mostra anônimo e contínuo e que se exerce em qualquer instituição em que haja confinamento. Seja na escola, fábrica, hospital, exército, ou em qualquer outra instituição, existem regras próprias a serem seguidas pelos indivíduos que ali se encontram. Elas têm por finalidade a adoção de comportamentos padronizados e utilizam a punição como forma de correção dos comportamentos desviantes. Na busca pela homogeneização estabelece-se a norma a partir da qual os indivíduos são dispostos em uma hierarquia que toma como base suas capacidades. Isto é, estabelece-se, em função da norma, um padrão que deve ser seguido ou alcançado pelos indivíduos do conjunto. Esta norma funciona como uma forma de coerção, pois estabelece a anormalidade, caracterizando-a como uma prática de exclusão. Apesar disto, ao permitir que se meçam os desvios, permite-se que se estabeleçam as diferenças e que se usem as individualidades de forma mais produtiva para o conjunto.

Em todas estas instituições a vigilância é constante. O olhar transforma-se em mecanismo coercitivo de poder. Como exemplo maior, podemos citar o Panóptico de Bentham, onde a visibilidade constante do detento automatiza o funcionamento do poder e, ao mesmo tempo, o desindividualiza. Ao possibilitar que o detento seja observado constantemente, sem que enxergue seu observador, a arquitetura do Panóptico faz funcionar o poder independente de uma presença física. O poder transforma-se em uma engrenagem de funcionamento maquínico. Mais do que uma construção arquitetônica representa um mecanismo do poder em seu funcionamento ideal, e sua utilização pode ocorrer em uma multiplicidade de instituições. Seu objetivo: fazer funcionar as relações de poder de modo não violento, tornando-as mais fluídas. Com o advento do Panóptico e sua utilização nas mais diversas instituições, vemos uma tecnologia do poder disciplinar recobrir todo o campo social.

A progressiva generalização dos dispositivos disciplinares ao longo dos séculos XVII e XVIII dá origem ao que Foucault denominou sociedade disciplinar (Foucault, 2003a). A disciplina transforma-se em tecnologia do poder aplicada em

uma sociedade que visa cada vez mais indivíduos mais úteis e produtivos economicamente. Desta forma, a vigilância sobre os comportamentos dos indivíduos se torna preciosa: é ela quem vai possibilitar o conhecimento que está sempre aliado ao poder. A sociedade disciplinar produz, então, certo tipo de indivíduo que se caracteriza por uma multiplicação das suas forças produtivas aliadas a uma docilidade, a uma submissão que reduz sua potência em termos de resistência. Tal submissão fixa, combina, organiza, agrupa e reagrupa seus indivíduos tendo por base suas capacidades de obter sempre o melhor resultado na junção de suas potencialidades, sempre esvaziando, no entanto, a potência política da multidão (Foucault, 2003a). Segundo Foucault, a disciplinização das sociedades busca estabelecer uma certa forma de controle racional e econômico entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder. Como nos diz o autor:

Nossa sociedade não é de espetáculos, mas de vigilância; sob a superfície das imagens, investem-se os corpos em profundidade; atrás da grande abstração da troca, se processa o treinamento minucioso e concreto das forças úteis; os circuitos da comunicação são os suportes de uma acumulação e centralização do saber; o jogo dos sinais define os pontos de apoio do poder; a totalidade do indivíduo não é amputada, reprimida, alterada por nossa ordem social, mas o indivíduo é cuidadosamente fabricado, segundo uma tática das forças e dos corpos (Foucault, 2003a, p.178-179).

De acordo com Foucault, a disciplina tem por objetivo reger a multiplicidade dos homens de forma que esta multiplicidade redunde em corpos individuais que possam ser treinados, vigiados, “utilizáveis” e, eventualmente, punidos (Foucault, 2005). Porém, ele afirma que, ao longo do século XIX, observamos o surgimento de uma nova tecnologia que irá permitir uma outra tomada de poder sobre o corpo.

As transformações ocorridas no direito político ao longo deste século trarão um novo direito que, ao invés de substituir o anterior, irá completá-lo e transpassá-lo, caracterizando-se como “direito de fazer viver ou de deixar morrer” (Foucault, 2005, p.287). Desta vez, o corpo-homem não atuará mais sobre o corpo individual, mas sobre o homem-vivo, sobre a multiplicidade dos homens, tendo efeitos massificantes e não individualizantes como no poder disciplinar. Seu foco será o homem-espécie, que forma uma massa global afetada por processos próprios à vida, tais como nascimento, morte, modos de produção, doença, meio

ambiente e etc. Trata-se do Bio-poder, caracterizado por uma intervenção que procura propiciar a saúde e o bem-estar dos indivíduos através da criação de mecanismos reguladores da própria vida desta população.

2.3. O Bio-poder

Foucault nos apresenta o Bio-poder como uma forma de poder em que o Estado parece ter uma atuação maior no controle da sociedade, através do desenvolvimento de diretrizes políticas que atuam sobre a população com o intuito de gerar e garantir o bem-estar e a saúde dos indivíduos. Os mecanismos deste poder caracterizam-se pela produção de estatísticas, previsões e medições globais que vão gerar todo um conhecimento sobre a vida, permitindo uma atuação de forma a prevenir quanto a acontecimentos naturais concernentes a esta, buscando preservá-la, prolongá-la e torná-la mais produtiva.

São os próprios mecanismos reguladores que irão produzir um saber sobre a população e permitir uma atuação sobre ela. Muito mais do que a busca por uma disciplina, o que está em jogo é a busca por equilíbrio, por regularidade na vida da população, uma regulamentação que atuará como forma de intervenção na vida e na forma de viver. Tanto o poder disciplinar como o Bio-poder incidem sobre os corpos, mas atuam em níveis diferentes. Um não é substituto do outro, muito pelo contrário: parecem articularem-se e completarem-se. Ambos têm como objetivo maximizar as forças e buscar a forma menos dispendiosa de extrair proveito delas. No ponto de interseção entre os dois mecanismos, encontramos a norma. É a norma que vai poder ser aplicada tanto a um corpo que se busca disciplinar, quanto a uma população que se quer regulamentar (Foucault, 2005).

Se quisermos refletir sobre esta interseção entre o disciplinar e a regulamentação, entre o individual e o coletivo, podemos pensar na questão da sexualidade, que requer tanto uma disciplina individual, quanto uma regulação social e que se tornou objeto e fonte constituinte de saber próprio.

É através da sexualidade que o Bio-poder encontrará o veículo para sua disseminação pela estrutura social. Mas de que forma a sexualidade passa a funcionar como estratégia política para a disseminação de um tipo de poder? Precisamos nos ater a este ponto, pois ele é crucial para entendermos a concepção

de Foucault sobre a constituição da subjetividade contemporânea. Para isto será necessário acompanharmos o pensamento do autor acerca da história da sexualidade.

2.4. Hipótese repressiva

No primeiro volume da *História da sexualidade – A vontade de saber* (2003b), Foucault afirma que no século XVII ainda existia uma certa liberdade a respeito da sexualidade que se manifestava na exposição dos corpos, nas práticas sexuais, assim como nas palavras utilizadas para se falar sobre sexo. Contudo, o período é igualmente atribuído ao início da Idade da Repressão.

A partir de então, não se poderia mais falar livremente sobre sexo. Ele passa a encontrar abrigo no seio familiar, onde sua função fica restrita à procriação. O casal conjugal passa a ser o modelo detentor da lei e da norma. A importância da repressão à sexualidade é facilmente justificada pelas questões que concernem à sociedade capitalista, que começara a se desenvolver naquela época. A sexualidade passa a ser considerada desagradável, pois desvia a atenção do indivíduo daquele que deve ser seu principal foco dentro de um contexto capitalista: a produção. A seu favor, apenas o caráter de reprodução que garante o aumento e a constante renovação da força produtiva. Desta forma, no sexo estaria representada a forma geral de dominação do capitalismo: a repressão (Dreyfuss & Rabinow, 1995).

Com o encarceramento do sexo no centro da família burguesa e o advento do movimento de repressão esperava-se o silêncio, o desaparecimento e a inexistência de todas as questões sexuais, no entanto, o que pôde ser observado foi a incrível proliferação dos discursos sobre a sexualidade ao longo do século XVIII. Nesse momento, toda a restrição imposta aos atos sexuais e a exibição dos corpos parece ter explodido em palavras. Como podemos explicar esse fato? Mais uma vez, o capitalismo é utilizado como justificativa: se a repressão é a forma geral de dominação deste modelo de sociedade, falar sobre sexo poderia ser considerado uma forma de resistência ao poder. O falar sobre sexo surge como um desabrochar da verdade, uma atitude desafiadora ao poder repressor.

O trabalho de Foucault contempla a desconstrução da hipótese repressiva como algo próprio ao mecanismo do poder. Esta idéia implica uma visão do poder como algo negativo, coercitivo e que exige obediência e submissão, idéias que são completamente contrárias ao pensamento do autor. Ele parte do princípio de que esta proliferação de discursos não é o efeito de uma censura, mas sim o resultado de uma aparelhagem do poder que visa à produção de um saber sobre o sexo.

Logo, teríamos um grande aumento de discursos que funcionam em diferentes instituições e que são produzidos por mecanismos diversos. Para o autor, são estes mecanismos do poder que, levados por interesses econômicos, acabam por transformar o sexo em um assunto político e, conseqüentemente, em algo que deve ser administrado (Foucault, 2003b). Porém, segundo Foucault, o advento do capitalismo e a conseqüente justificativa baseada na hipótese repressiva não servem para explicar a proliferação dos discursos sobre a sexualidade. Como, então, o autor explica este fenômeno tão característico dos últimos três séculos? E de que forma justifica sua hipótese de que estes discursos resultam de uma estratégia do poder? A resposta, segundo ele, encontra-se no Cristianismo e no tipo de poder associado a ele, isto é, no poder pastoral.

Segundo Foucault, o Cristianismo pode ser definido por três características fundamentais: regra da monogamia, função de reprodução da sexualidade e desqualificação do prazer sexual feita através da afirmação de que o prazer é um mal que acomete o homem e que o leva ao pecado. No entanto, ele afirma que estas características não surgiram com o Cristianismo, mas já se encontravam presentes desde o Império Romano, tendo sido inclusive aceitas pela maior parte daquela população.

Para o autor, o papel do Cristianismo foi o de fazer funcionar um novo mecanismo do poder que visava a inculcar, cada vez mais, estes princípios na população. Este novo mecanismo é o que ele chama de poder pastoral no qual alguns indivíduos, independente de suas características morais ou pessoais, passam a exercer a função de condutores morais de outros indivíduos. O fato de existir este tipo de poder implica que há uma salvação para todo indivíduo. Porém, esta salvação não aparece como uma escolha pessoal, mas sim como uma obrigação.

Para que esta salvação seja alcançada, é necessário que este indivíduo atribua a alguém a autoridade para aceitar a sua salvação. Isto nos traz duas

implicações: 1) aceitar a autoridade de alguém significa que este alguém deverá saber sobre seus atos de forma a poder julgar se estão corretos ou não e se realmente o conduzirão à salvação; 2) justamente por isso, o poder passa a exercer um controle e uma vigilância muito mais sofisticados e contínuos, manifestos na figura do pastor, e uma obediência irrestrita por parte do indivíduo. Esta obediência será cada vez mais interiorizada como virtude e servirá como o alicerce para todas as outras virtudes que se deseja alcançar (Foucault, 1978b). Podemos perceber aqui de que forma esta obediência atuará como uma forma de submissão e sujeição do indivíduo aos mecanismos do poder.

Outra característica importante do poder pastoral é a geração de uma série de técnicas e procedimentos para a produção de verdade. O pastor é um mestre e transmite os ensinamentos da Bíblia, mas para exercer sua função precisa conhecer o que se passa na vida e na alma de cada membro de seu rebanho, ou seja, precisa conhecer a interioridade de cada um: seus segredos. Neste sentido, a produção da verdade subjetiva é um ponto fundamental no exercício do poder pastoral.

O modo de conhecer a verdade se dá através do exame de consciência que a técnica da confissão permite. É necessário confessar para não cair em tentação, para não sucumbir aos prazeres da carne. É na confissão que se produz a verdade. Aqui encontramos o ponto de ancoragem da argumentação de Foucault: esta foi a forma que o Cristianismo encontrou para fazer funcionar um tipo de poder que controlava os indivíduos a partir da sexualidade e colocava em prática um determinado tipo de moral.

Através do Cristianismo, temos a disseminação de um código moral por todo o tecido social no qual a sexualidade, assim como o corpo no qual esta estava encarnada, tinham um duplo papel: atender às necessidades de reprodução, de organização familiar, mas também funcionar como instrumento que pode levar o indivíduo a exceder os limites deste código moral (Foucault, 1978b).

O dispositivo da confissão foi incorporado nas mais diversas instituições e fomentou diferentes discursos. Desde as instituições jurídicas, passando pela pedagogia, até a medicina, a confissão passou a atuar como elemento fundamental na produção de um saber sobre o indivíduo. Foi na medicina que ele desempenhou um papel extremamente importante com ênfase na produção de uma verdade

sobre o sexo e também sobre o indivíduo. Mas de que forma este saber se colocou a serviço dos mecanismos do poder?

Podemos dizer, em conformidade com o autor, que esta profusão de discursos sobre o sexo culminou com a construção de uma ciência que tem por objeto o estudo, justamente, da sexualidade e do indivíduo. Este discurso será capaz de fazer funcionar este poder e será efeito de sua própria economia, produzindo um tipo de saber aprofundado e que se amplia por vários outros saberes no plano sócio-cultural, tais como a psicologia, a psiquiatria, a pedagogia, etc. (Foucault, 2003b). É nesta injunção que surge a psicanálise como ciência em que a sexualidade será constitutiva de um modelo de subjetivação. Teremos que nos deter um momento sobre isto.

2.5. *Scientia Sexualis*

Como vimos, segundo Foucault, o papel da hipótese repressiva - mais do que fazer uma interdição do sexual - serviu como uma incitação à construção de um saber sobre o sexo. Podemos dizer, em concordância com o autor, que a hipótese repressiva teve uma função tática em uma técnica de poder muito mais abrangente, isto é, para além de uma repressão ao sexo, o que vimos foi um mecanismo do poder que através de técnicas aplicadas sobre a sexualidade produziram uma disseminação, uma ampliação do conhecimento sexual. A partir daí, torna-se necessário falar sobre sexo. Há uma constante incitação ao discurso, mas o que era uma obrigação de falar das infrações - às leis do sexo no poder pastoral -, transforma-se em obrigação de falar a um outro e a si mesmo sobre todos os pensamentos e sensações relacionados com os prazeres sexuais.

O que norteia este tipo de discurso não é mais o que é permitido ou não nas práticas sexuais, ou que palavras se pode usar ou não para falar do sexo. Neste momento, passam a existir diferentes e múltiplos discursos que apresentam modos diversos de discorrer sobre sexo, porém todos são produtos de uma determinada forma de poder e elementos constitucionais de um saber do indivíduo e do indivíduo sobre si mesmo. Esta incitação ao discurso causou efeitos múltiplos de deslocamento e de intensificação que geraram modificações sobre o próprio desejo sexual.

A psicanálise pode ser caracterizada como a ciência da sexualidade por excelência, uma vez que a constituição do sujeito acontece, justamente, a partir da sexualidade, ou melhor, a sujeição à interdição de sua sexualidade. Ao incorporar o mecanismo da confissão, ela produz um saber que provém do indivíduo, sobre o indivíduo e do indivíduo sobre si mesmo (Foucault, 2003b). É este saber sobre si, no que diz respeito à sua sexualidade, que permite sua classificação, isto é, a partir da posição do sujeito frente à sexualidade, pode-se atribuir uma identidade fixa e classificá-lo em função de sua patologia: neurótico, psicótico ou perverso.

Longe de uma interdição da sexualidade, o que parece ocorrer ao longo do século XIX é um acentuado aumento de tipos diversos de sexualidade, as quais o autor denomina sexualidades periféricas. Podemos observar como resultante desta proliferação dos discursos sexuais um aumento do número de condenações judiciais das perversões, a associação de todo e qualquer comportamento sexual diferenciado a uma doença mental e o estabelecimento de uma norma que servirá de diretriz para o desenvolvimento sexual desde a infância até a velhice. Desta forma, construiu-se toda uma descrição e classificação em torno da normalidade sexual e de seus desvios, organizaram-se controles pedagógicos e aumentou-se o campo de atuação da medicina.

No século XVIII, três códigos prevaleciam na regência das práticas sexuais: as leis civis, o direito canônico e a pastoral cristã, os quais tinham na relação conjugal o seu maior foco de atenção. Estes três registros não faziam distinções entre as infrações às regras conjugais ou àquelas concernentes a genitalidade propriamente dita. Como exemplo podemos citar o fato de que não existiam penas diferenciadas para o adultério e para o adulto que molestasse sexualmente uma criança.

O surgimento desta explosão discursiva e as novas modalidades sexuais trouxeram conseqüências. As transformações advindas do conhecimento constituído a partir destes discursos se fizeram sentir de diversas formas. Talvez, a mais visível diga respeito a esta indiferença de classificação entre as infrações. A partir de então, estas infrações começam a passar por um crivo que as separam e as classificam de acordo com a sua modalidade de atuação. Cada vez mais, os dois códigos criados pelo Ocidente para lidar com a sexualidade começam a percorrer caminhos distintos, ganhando cada um o seu contorno definido. Na interseção

entre eles surgem os pervertidos, que escapam à apreensão das classificações ao ferir a lei e apresentar um desvio em sua natureza.

Temos, assim, um movimento paradoxal: por um lado, há uma maior indulgência com relação às questões jurídicas que passam a adotar critérios típicos da medicina, o que, conseqüentemente, faz surgir uma série de atenuantes para as condenações. Por outro lado, há um incremento nas formas de controle devido aos novos mecanismos de vigilância implantados nos campos da pedagogia e da medicina (Foucault, 2003b).

As implicações surgidas a partir desta intensificação dos discursos sobre a sexualidade se refletem em todos os campos do social. Podemos, por exemplo, observar repercussões deste movimento no seio familiar, onde ocorre uma alteração significativa no modelo centrado na aliança legítima. Embora o casal conjugal continue a ditar a norma, a monogamia deixa de ser tão reivindicada, abrindo um campo maior e mais diversificado de práticas e prazeres. As sexualidades periféricas conquistam um espaço diferenciado. Apesar de questionadas, rotuladas e condenadas, passam, também, a serem escutadas.

Foucault afirma que a classificação e a ordenação destas sexualidades periféricas busca excluí-las através da interdição de seus desejos, além de operar quatro formas distintas de proibição: a primeira operação diz respeito à sexualidade infantil. De fato, a atenção dada no sentido de coibir a masturbação infantil tornou-se uma intensa tarefa que passou a ocupar a maioria dos adultos, em especial o comprometimento de um grupo formado por médicos, pedagogos e pais.

Nesta missão, novos dispositivos de vigilância surgiram e todo um regime médico-sexual foi implantado em diversas instituições, tais como escolas, famílias, consultórios e hospitais. O que se percebe é que o hábito das crianças, mais do que algo a ser combatido, passa a ser um aliado. “Trata-se, aparentemente, de um dispositivo de barragem; de fato, organizam-se, em torno da criança, linhas de penetração infinitas” (Foucault, 2003b, p.43).

A segunda operação se dá com o surgimento das sexualidades periféricas. Há uma nova especificação dos indivíduos que acaba por acarretar a incorporação das perversões. Assim o que antes era uma questão de lei, mais precisamente de transgressão da lei, passa a ser reconhecido como uma característica do próprio

indivíduo, diz respeito à sua natureza singular. Desta forma, cada indivíduo, com sua natureza singular, origina um tipo diferente de espécie.

O que vemos é que este tipo de mecanismo, ao invés de suprimir estas sexualidades, dissemina-as, terminando por incorporá-las ao indivíduo. Podemos reconhecer a terceira operação quando consideramos que desta catalogação das espécies surge à necessidade de uma vigilância mais constante, exigindo uma proximidade maior com o indivíduo. Mediante exames e observações, a medicina passa a exercer uma função importante neste funcionamento do poder. Ao tomar a seu encargo a sexualidade, o poder adquire um incremento em sua eficácia e no seu campo de domínio.

As técnicas desenvolvidas e implantadas para barrar a sexualidade passam a ocupar a rotina de médicos, pedagogos, familiares, etc., e, tendo como função dizer não às sexualidades improdutivas, terminam por implementar uma dupla incitação: prazer e poder. Desde então, as relações entre pais e filhos, mestres e alunos, médicos e pacientes são permeadas por um jogo de forças entre captação e sedução, entre confronto e reforço recíprocos, intensificando cada vez mais os avanços dos mecanismos do poder (Foucault, 2003b).

A última operação aparece mais como uma conseqüência. São os dispositivos de saturação sexual que tem na família o seu maior exemplo. No século XIX a família se define cada vez menos por uma relação conjugal legítima, monogâmica e heterossexual. Em seu lugar reconhecemos a família como uma “rede complexa, saturada de sexualidades múltiplas, fragmentárias e móveis” (Foucault, 2003b, p.46).

Para o autor, isto significa que não se podem reduzir as relações familiares à relação conjugal e estendê-las na forma de uma projeção de desejos interditos sobre as crianças, visto que este modelo não consegue dar conta das sexualidades concernentes a este dispositivo. Fica claro que, longe de ser uma reprodução do modelo repressor, a família é um dispositivo de multiplicação das relações de poder. As sexualidades periféricas não são resultantes de um poder que procura inibi-las, mas são o resultado de múltiplos dispositivos de poder que atuam sobre os corpos dos indivíduos. O que estamos dizendo é que este determinado tipo de funcionamento do poder, através de técnicas e estratégias que lhe são próprios e característico de um certo momento histórico, atua de forma a produzir modos de subjetivação. Vejamos as palavras do autor:

Trata-se, antes de mais nada, do tipo de poder que exerceu sobre o corpo e o sexo, um poder que, justamente, não tem a forma de lei nem os efeitos de interdição: ao contrário, que procede mediante a redução das sexualidades singulares. Não fixa fronteiras para a sexualidade, provoca suas diversas formas, seguindo-as através de linhas de penetração infinitas. Não a exclui, mas inclui no corpo à guiza de modo de especificação dos indivíduos. Não procura esquivá-la, atrai suas variedades com espirais onde prazer e poder se reforçam. Não opõe uma barreira, organiza lugares de máxima saturação. Produz e fixa o despropósito sexual. A sociedade moderna é perversa, não a despeito de seu puritanismo ou como reação à sua hipocrisia: é perversa real e diretamente (FOUCAULT, 2003b, p.47).

Não é uma luta do poder para dar conta ou se apropriar de uma sexualidade escondida através de um saber, é a própria sexualidade que é produzida pelo poder. A sexualidade é apenas um dos dispositivos do poder, talvez o mais maleável, e que consegue, justamente em função de sua maleabilidade, recobrir a maior parte do campo social. Neste dispositivo encontramos a estimulação dos corpos, os prazeres intensificados, o estímulo à produção de conhecimento e de discursos, a intensificação de controles e pontos de resistências articulados, de acordo com as estratégias de saber-poder, em forma de rede (Foucault, 2003b).

Foucault insinua que todas estas transformações parecem estar a serviço de um interesse econômico maior: garantir a produção de uma sexualidade economicamente útil e de uma população politicamente conservadora (Foucault, 2003b). Podemos então dizer, em conformidade com o autor, que o surgimento de um novo saber sobre o sexo e o indivíduo proporciona um aumento do controle e, conseqüentemente, do poder sobre a população.

Desta forma, a psicanálise se apresenta como uma ciência produzida pela atuação de diversos mecanismos de poder que incidem sobre os corpos dos indivíduos, estabelecendo um determinado modelo de subjetivação que se mostra adequado aos interesses econômicos. Estabelecendo identidades fixas, classificando e ordenando as sexualidades desviantes, produz uma norma. A sexualidade torna-se uma questão a ser administrada. E será esta normatividade que guiará as políticas de administração do Estado que visa a gerir a vida da população. Mais uma vez temos uma articulação entre poder-saber-corpo constituindo uma aliança que produz modos de subjetivação.

Percebemos, então, a partir do século XIX uma sociedade da normalização na qual o poder tomou posse da vida e estendeu seus domínios sobre o orgânico e

o biológico, sobre o corpo e a população, que permeia o individual e o coletivo numa implicação constante dos campos político, social e econômico. Para Foucault o que está em jogo no poder disciplinar e no Bio-poder é a condução de condutas. O autor nos informa que devemos compreender conduta como “o ato de ‘conduzir’ os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades” (Foucault, 1995, p.243-244). Assim sendo, o exercício do poder consiste menos em um confronto direto entre adversários, e sim na condução de condutas, em ações que tenham por finalidade intervir de uma maneira mais ou menos calculada sobre as possibilidades de ações dos outros, ou seja, o que se busca é estabelecer um certo tipo de controle e ordenamento sobre os comportamentos dos indivíduos de forma que seja possível instituir um determinado grau de ingerência sobre suas ações (Foucault, 1995).

Para o Estado, os seres humanos interessam na medida em que constituem um recurso que pode contribuir para aumentar sua força e, conseqüentemente, seu poder. Desta forma, passa a ser importante para o Estado preocupar-se com as vidas e mortes, alegrias e tristezas, trabalho e miséria a que os indivíduos estão submetidos, na medida em que estas informações podem se tornar politicamente úteis (Dreyfuss & Rabinow, 1995). Desta gama de informações originaram-se vários tipos de saber correlativos a este tipo de poder.

Há aqui uma característica do pensamento de Foucault que gostaríamos de ressaltar: a afirmação de que o poder deve ser visto como produtivo. Para o autor, tanto o indivíduo, como o conhecimento que deste advém, são produções do poder (Foucault, 2003a). O poder produz jogos de verdade e uma luta de forças na qual estamos colocados uns em relações aos outros, em posições estratégicas, mas nunca fora de relações de poder. Desta forma, o autor, mais do que nos mostrar sua capacidade de positivar as relações de poder, nos coloca frente à valorização da resistência como forma de transformação social. Se o poder para Foucault é sempre produtivo, é exatamente esta característica que possibilitará aos indivíduos resistirem aos mecanismos coercitivos presentes nas relações que estabelecemos conosco e com os outros. A resistência surge exatamente onde ocorre uma captura e é sempre primeira: os seus efeitos fazem com que as relações de poder se alterem (Foucault, 1984a).

Segundo Foucault, aquilo que define uma relação de poder é um modo de ação que não age diretamente sobre os outros, mas sim sobre uma outra ação. Como já dissemos: ações sobre ações. O autor também afirma que o que age diretamente sobre o corpo é a violência que visa submeter, destruir, quebrar ou pelo menos reduzir tudo que lhe faça resistência e que pressupõe um pólo de passividade. Toda relação de poder pressupõe a existência de dois pólos e é necessário que se exerça sobre um campo formado por comportamentos de um ou mais sujeitos ativos, isto é, é imprescindível que haja resistência, em um sistema aberto, com possibilidades de construção de linhas de fuga. Como nos diz o autor:

Uma relação de poder, ao contrário, se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis por ser exatamente uma relação de poder: que “o outro” (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito da ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis (Foucault, 1995, p.243).

Desta forma, o poder não é algo maciço que se exerce de forma universal, mas algo que é construído, modificado, transformado pelas resistências que lhe são impostas. E é a partir da análise destas resistências que podemos ter conhecimento dos mecanismos e estratégias que lhe são próprios. Ao pressupor que há uma resistência anterior ao poder, estabelece-se uma dimensão de liberdade que é inerente ao exercício do mesmo.

Se as relações de poder se alteram a partir das resistências que lhe opomos, e se a constituição da subjetividade é marcada pelas relações de poder que incidem em nossos corpos, estamos frente à idéia de uma subjetividade que se encontra permanentemente em processo.

A subjetividade como devir introduz o indivíduo em uma dimensão de liberdade muito maior do que seria suposto. Trata-se, então, de procurar estabelecer relações estratégicas que primem pela fluidez, estabelecendo com frequência linhas de fuga que possibilitem romper com a rigidez estabelecida pelas relações de poder institucionalizadas. Se o poder se manifesta de forma múltipla através das redes de relações que se estabelecem, é da mesma maneira que a resistência encontra sua expressão. Diante da tentativa de captura pelos mecanismos do poder, cabe ao indivíduo e à coletividade buscar alternativas, multiplicar possibilidades, criar e inventar novos modos de relação, consigo e com o outro. E é essa possibilidade subjetiva de estar sempre se recriando, se

transformando, que nos parece extremamente interessante no que diz respeito a *Body Modification*.

Segundo Foucault, esta possibilidade se dá através do que denominou Estética da Existência, ou seja, a capacidade do indivíduo constituir a si mesmo como uma obra de arte (Foucault, 2002). Mas em que isto consistiria? Em uma prática de liberdade, um “voltar-se sobre si” na tentativa de adquirir um estilo próprio de vida. Para respaldar esta proposta o autor vai resgatar na moral presente na Antiguidade, antes do advento do Cristianismo, o exemplo de uma estética da existência que comportaria uma dimensão ética. A vontade de um indivíduo de se tornar um sujeito moral implicava na busca por uma ética da existência que se caracterizava por “um esforço para afirmar a própria liberdade e dar a sua própria vida uma certa forma na qual se poderia reconhecer e ser reconhecido por outros e onde a posteridade mesma poderia encontrar um exemplo” (Foucault, 1984d, p.290). E isto só ocorre na medida em que o indivíduo se insira em determinadas condições culturais e coletivas.

O que ressaltamos nesta perspectiva é que na Antiguidade existia um conjunto de práticas e exercícios que tomaram a forma de um preceito: “Cuidar de si”. Este preceito carrega uma dimensão pessoal, mas também denota uma dimensão ético-política coletiva, pois que as práticas de si se desenvolveram de forma a influenciar as formas de viver, as atitudes e os comportamentos, criaram procedimentos aperfeiçoados e ensinados, estabeleceram uma prática social que favorece as relações interpessoais e a comunicação, através de um modo de escrita que lhe é próprio (Foucault, 2002). Desta forma, apesar de propiciarem ao indivíduo um modo de ser singular, estas práticas figuram como intensificadoras das relações sociais.

Nas práticas de si, o corpo desempenha um papel bastante importante. Sob o preceito de cuidados médicos, uma série de regimes é prescrita aos indivíduos de forma a que cada um tenha uma atenção constante para consigo e para com o meio, pois efeitos positivos ou negativos para a saúde são atribuídos às interações entre os indivíduos e o meio que os cerca. Os preceitos deste modo de atenção a si e ao próprio corpo propõem um ajuste mais estrito da vida e uma solicitação de atenção ao corpo que se caracteriza por uma vigilância mais constante. Esta atenção pode ser descrita como uma “intensificação, muito mais do que uma mudança radical; aumento da inquietação e não desqualificação do corpo;

modificação da graduação nos elementos aos quais a atenção é dirigida, e não outro modo de perceber-se enquanto indivíduo físico” (Foucault, 2002, p.109). Segundo Foucault, esta atenção para com si e para com o corpo permanece até os dias atuais, tendo sido apenas mais desenvolvida e aprimorada.

Para o autor, não se trata de resgatar um modelo da Antiguidade para utilização na contemporaneidade, mas de pensar de que forma as práticas de si podem se colocar a favor da constituição da subjetividade nos dias de hoje. Trata-se, então, de estabelecer procedimentos, práticas ascéticas através das quais os indivíduos agem sobre si, sobre seu pensamento, seu corpo, seu espírito, seu modo de ser, cuja finalidade é atingir a felicidade, a sabedoria e até mesmo a perfeição.

Através das tecnologias de si os indivíduos acedem a modos de ser singular. É a dimensão de inventividade implicada nestas práticas, através das quais é possível ao indivíduo estabelecer, consigo e com os outros, relações não coercitivas ou normatizáveis, que possibilita um processo de subjetivação que permite escapar à tentativa de imobilização e fixação pelos mecanismos do poder (Peixoto Jr, 2000).

A questão que interessa a Foucault é a da multiplicidade de existências, modos de vida e relações possíveis. Ele acredita que a sexualidade é uma das maneiras de se estabelecer novas formas de relação e de criação. Porém, é necessário estar atento para que estas novas formas de relação, geradas a partir da sexualidade, não resvalam para um viés exclusivamente identitário. Seu pensamento mostra-se bastante radical quanto a necessidade de inventar a si mesmo constantemente. Na entrevista intitulada: “Sexo, Poder e a Política de Identidades”, ele aborda a questão da identidade como objeto de inúmeros questionamentos (Foucault, 1984a).

Segundo Foucault, a afirmação do indivíduo deve ser feita em termos de força criativa e não de identidade. O autor ressalta que a identidade pode ser vista de forma positiva quando se estabelece como um jogo, algo que visa a favorecer o estabelecimento de novas relações sociais ou de relações de prazer sexual que propiciem a criação de novas amizades. Porém, nos alerta para a possibilidade da identidade funcionar como uma coerção que limita as múltiplas possibilidades de relação. Isto ocorre quando a identidade apresenta um caráter fixo, o que, muitas vezes, impede a criatividade. Retomemos suas palavras:

Se devemos nos posicionar em relação à questão da identidade, temos que partir do fato de que somos seres únicos. Mas as relações que devemos estabelecer conosco mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito chato ser sempre o mesmo. Nós não devemos excluir a identidade se é pelo viés desta identidade que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerar esta identidade como uma regra ética universal (Foucault, 1984a, p.27).

O que fica claro é que podemos estar sempre nos transformando em algo diferente do que éramos no início. Neste sentido, podemos pensar em identidades transitórias, que estejam remetidas a uma ética e não a um código que regule sua existência. Se esta identidade é transitória é possível estar constantemente se recriando e, com isso, estabelecendo novas formas de relações. O foco está sempre na subjetividade como processo, como devir, o que caracteriza o trabalho de uma vida. Esta parece ser a via de aproximação com o movimento da *Body Modification* onde o indivíduo permanece em constante mutação.

Para que possamos estabelecer de que maneira compreendemos as práticas da *Body Modification* como uma forma de constituição subjetiva própria da contemporaneidade e diferenciá-las das práticas das marcações corporais nas sociedades ditas primitivas será preciso definir o contexto histórico no qual se dá o seu surgimento. Este será o trabalho desenvolvido no próximo capítulo.

3. Marcações Corporais

As práticas de marcação corporal sempre existiram ao longo da história da humanidade, mas suas significações sofreram diversas alterações, tanto ao longo dos séculos, como de uma sociedade para outra. É importante fazer um breve histórico sobre as marcações corporais para que possamos compreender o contexto histórico no qual surge o movimento da *Body Modification*, bem como estabelecer mais claramente as especificidades deste com relação às outras formas de inserção cultural das práticas de marcação corporal. Também serão apontadas as questões mais usuais que costumam ser formuladas a respeito do movimento da *Body Modification*. Desta forma, pretendemos esclarecer como se desenvolverá a abordagem sobre nosso objeto de estudo.

3.1. Breve histórico sobre as marcações corporais

O hábito do homem de se submeter às práticas de transformações corporais é milenar. Seja através da colocação de ornamentos, da realização de tatuagens, *piercings*, escarificações¹ ou dos ritos de passagem e várias outras que não estamos citando aqui, o corpo sempre esteve em foco nas sociedades. Talvez a própria história da humanidade se confunda com a das práticas de modificações corporais, portanto, é possível aprender muito sobre a formação social e a cultura de uma sociedade através da análise de suas práticas de marcação corporal.

Sabemos existir evidências de marcações corporais que remontam às sociedades mais primitivas². A evidência mais antiga encontrada da utilização de tatuagem remonta ao ano 2500 A.C. e deve-se à descoberta do “homem de gelo” em 1991. Este homem foi encontrado nas geleiras de Schnalstal, nos Alpes Italianos, e, portanto, teve seu corpo razoavelmente preservado. Foi observada a presença de tatuagens lineares, nas costas e atrás dos joelhos, mas não foi possível precisar o seu significado (Heuze, 2000).

¹ Estamos utilizando o termo escarificações como tradução da palavra *scarification*.

² Estamos considerando sociedades primitivas conforme o sentido dado por Pires (2003): as sociedades dos primórdios da humanidade, as chamadas sociedades pré-letradas.

Já nas múmias egípcias foram encontrados vestígios de uma cultura em que as práticas de marcação corporal eram intensas, sendo que o registro mais antigo refere-se a tatuagens em formas de pontos e linhas, que foram preservadas em múmias do sexo feminino que datam do ano 2160 A.C.. É deste período também o primeiro vestígio de uma escarificação.

Há evidências de tatuagens faciais e escarificações no Japão no ano de 600 A.C.. Estas serviam para a proteção dos indivíduos, e tanto as diferenças nos motivos, quanto nos locais em que se encontravam nos corpos, estavam associadas ao status destes indivíduos na sociedade. Foi também no Japão que, a exemplo do que já ocorria na China, as marcações corporais passaram a ser utilizadas como uma forma de punição, de modo a marcar os corpos daqueles que infringissem as leis (Klemperer, 2006).

Nas sociedades pré-literárias as marcas corporais costumavam ser obrigatórias e permanentes e possuíam um caráter coletivo. Isto significava que, por partilharem um sentido cultural coletivo seus significados podiam ser compreendidos por todos os seus membros sem nenhuma ambigüidade. Mesmo assim, foi possível observar que existiam diferenças nas significações de uma sociedade para outra. Desta forma, nas sociedades do Mediterrâneo, as marcas corporais possuíam um forte sentido religioso e seus significados geralmente estavam associados à garantia de saúde e proteção contra o demônio e os maus espíritos. Já no Havaí seriam feitas em memória de algum ente falecido e poderiam também representar uma transição no ciclo da vida (Turner, 2000).

Na Polinésia existia uma cultura da tatuagem e locais como o próprio Havaí, Nova Zelândia, Fidji e Samoa, apesar de não possuírem as mesmas tradições culturais, apresentavam semelhanças no uso da arte corporal como forma de comunicação e expressão na sociedade. Sendo assim, as tatuagens possuíam um importante papel na construção da pessoa (Klemperer, 2006).

Na África negra, as marcações corporais tais como anéis, pinturas, escarificações e/ou mutilações marcam os corpos nus e são tidos como uma espécie de proteção, de amuleto. Têm um sentido religioso e também marcam uma identidade de classe ou sociedade (Costa, 2003).

Os primeiros registros escritos sobre a tatuagem datam de 700 A.C. Herodoto relata que entre os Thraces³, o uso da tatuagem indicava a origem nobre e, conseqüentemente, sua ausência denotava a origem humilde do indivíduo (Heuze, 2000).

No Ocidente, é pelo viés da marginalidade que a tatuagem se insere na sociedade. Existem relatos sobre tatuagens em textos dos Gregos e dos Romanos. Nos Gregos, as tatuagens eram utilizadas para marcar os escravos com os nomes de seus donos, já os Romanos tatuavam nos legionários o nome de seu general e uma águia, também os marginais tinham seus corpos marcados como uma forma de estigma.

Há descrições que indicam que os primeiros Cristãos tatuavam uma cruz em suas faces ou ombros, esta tradição não se manteve no Ocidente, onde foi transformada em seu inverso e passou a ser vista como um sinal de paganismo. Anos depois a tatuagem facial foi proibida pelo Imperador Constantino, até que em 787 D.C., em um Concílio das Igrejas realizado em Calcutá, todas as formas de tatuagem foram finalmente proibidas.

A Igreja tem participação decisiva no papel legado à arte corporal. No entender da Igreja, as marcas corporais são consideradas como atos de violência realizados contra o corpo natural. Portanto, significam também, uma injúria à Criação. Para compreendermos o caráter de injúria atribuído às marcações corporais precisamos entender que, para o Cristianismo, o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus. Sendo assim, como pode o homem pretender alterar uma forma divina? Além disto, não podemos nos esquecer que naquele tempo a Igreja tinha grande poder justamente por estar associada à elite da sociedade. Desta forma, a arte corporal foi condenada pela classe dominante, sendo algo próprio aos segregados e aos 'fora da lei' (Costa, 2003; Heuze, 2000).

Na modernidade, a história da tatuagem no Ocidente começa em meados do século XVIII com as viagens exploratórias do Capitão James Cook. O primeiro contato acontece na Polinésia. É lá que o navegador trava conhecimento com uma cultura na qual a tatuagem estava amplamente inserida. Esta prática havia se tornado popular entre os marinheiros e, quando fora trazida para a Europa, passara a ser vista pela elite européia como algo bárbaro e selvagem. Este tipo de

³ Povo formado pelos cavaleiros dos Bálcãs colonizados pelos gregos.

pensamento é coerente com o pensamento dominante daquela época, que via o mundo como uma ‘grande cadeia de seres’. Uma estrutura hierárquica, na qual a monarquia estava no topo, e que tinha em sua base os marginais, pobres, primitivos e até mesmo alguns tipos de animais.

Essas pessoas começaram a se apresentar em feiras e circos, chamando a atenção do público em geral, mas também de médicos e cientistas. No século XIX encontramos o apogeu da tatuagem como espetáculo. Esse tipo de evento se manteve até então como uma espécie de subcultura, assim permanecendo até a primeira grande guerra.

Após esse período, a tatuagem se tornou mais disseminada entre a população em geral e seu interesse como atração se esvaiu. Encontramos ainda um breve período em meados do século XIX no qual a tatuagem se tornou comum entre os nobres europeus. Nessa época, também, vimos surgir o *piercing* nas sociedades ocidentais, trazido por legionários em suas viagens ao Oriente e ao Pacífico.

Essa prática estaria associada às então consideradas subculturas: ciganos e marinheiros. Com exceção do *piercing* de orelhas, que sempre foi mais difundido, a prática do *piercing* foi mantida por um pequeno grupo de adeptos até que na década de 1970, o movimento punk trouxe novamente à tona o seu uso, difundindo-o de uma maneira mais abrangente e visível.

No século XX, foram realizados diversos trabalhos científicos que abordavam as práticas de marcação corporal de duas maneiras distintas: uma pelo viés da marginalidade, e outra como uma degenerescência. Em ambas estaria marcado um caráter desviante. O principal representante desta linha de pensamento é o criminologista italiano Lombroso que incluiria a tatuagem na lista das características anatômicas dos criminosos (Heuze, 2000).

Já no final deste século, observamos um aumento considerável no número de seus adeptos, com os desenhos ganhando contornos mais artísticos e pessoais. É neste momento que surge, então, o movimento conhecido como *Body Modification* (Klemperer, 2006).

Para começarmos a pensar sobre o status da marcação corporal nos dias de hoje achamos relevante apresentar o pensamento atual acerca do movimento da *Body Modification*, bem como algumas das principais questões levantadas sobre este tema.

Recorreremos, inicialmente, ao trabalho de Turner (2000) que nos indica pontos em que os usos da marcação corporal na atualidade se tornaram divergentes da utilização encontrada nas sociedades ditas primitivas.

3.2.

Das marcações corporais primitivas aos primitivos modernos da *Body Modification*

Turner, em seu trabalho: “*The possibility of Primitiveness: Towards a Sociology of Body Marks in Cool Societies*” (2000), procura fazer uma análise das transformações no uso das marcações corporais, e em especial da tatuagem, que se deram das sociedades primitivas às sociedades atuais. Utilizando como referência o trabalho de Mary Douglas⁴, o autor afirma que as marcas corporais⁵ nas sociedades primitivas indicavam pertencimento social.

O corpo funcionava como uma metáfora e apresentava-se como o lugar para se pensar e constituir o corpo político. As tatuagens representavam, então, o pertencimento a um determinado grupo e também as transições dos ciclos de vida dos indivíduos, sendo o desenvolvimento da sexualidade especialmente marcado desta forma.

Podemos resumir que há três tipos distintos de aplicação para as marcações corporais nas sociedades primitivas. O primeiro seria como marca de identidade coletiva, ou seja, representando o pertencimento à determinada classe. Neste sentido, como vimos anteriormente, há variações entre as sociedades: as marcas podem estar associadas tanto aos guerreiros e nobres, quanto a escravos ou prostitutas.

O segundo tipo de aplicação para as marcas corporais é visto como algo relativo à religiosidade, podendo significar tanto a adesão à determinada religião ou o fato de ser herege, além de atuarem como proteção contra os maus espíritos.

⁴ Estamos utilizando como referência a citação do trabalho de Mary Douglas feita por Klemperer em seu artigo “*Archeology of tattooing*” (2006). Neste, o trabalho da autora é reconhecido por apontar para a existência de duas maneiras distintas de se pensar o caráter marginal atribuído nas sociedades ocidentais aos indivíduos que se submetem as marcações corporais: ou como algo próprio a uma outra cultura e, portanto, relativo a um outro universo simbólico, ou como estigma de classe, ou seja, a pessoas que se encontram fora do universo simbólico ‘normal’ de uma sociedade.

⁵ Neste caso o autor está se referindo principalmente à tatuagem, *piercing*, cicatrização, pintura corporal, além de outras que não foram diretamente especificadas.

Por último, as marcas podem simbolizar algum tipo de rito de passagem de um estado a outro da vida, ou seja, uma fronteira no ciclo da vida (Costa, 2003). Em todas, o que podemos perceber é que as marcações corporais estavam associadas a um caráter de identidade política. “A tatuagem é de uma certa forma o reflexo cutâneo de um modo de funcionamento social” (Heuze, 2000, p. 6).

Para exemplificarmos a significação social da utilização das marcações corporais, recorreremos ao exemplo da tribo Maori, uma tribo primitiva nativa da Nova Zelândia. No período anterior à colonização, esta tribo utilizava a tatuagem como elemento para a identificação de seus membros. Todos na tribo eram tatuados, a exceção dos escravos, e suas tatuagens indicavam a posição de cada um na sociedade. As tatuagens ilustravam a classe social, situação conjugal ou parental, a natureza da atividade exercida, bem como o tipo de poder (mana) que Deus havia dotado o indivíduo. Os não tatuados eram considerados seres inferiores, não sendo, portanto, reconhecidos como indivíduos (Heuze, 2000).

Turner aponta que na atualidade, devido ao corrente incremento na utilização da tatuagem nas sociedades ocidentais, esta não pode mais ser considerada como algo pertencente a um determinado grupo ou classe social. A difusão de seu uso nos revela que, nos dias de hoje, a tatuagem está mais associada à exploração comercial da sexualidade. Neste sentido, ela é apenas mais um aspecto da cultura de consumo que acrescenta capital cultural à superfície do corpo, visando apenas à valorização da estética do corpo.

Nesta cultura de consumo, a reprodução de tatuagens com motivos comumente associados a determinadas culturas, como por exemplo a utilização de símbolos japoneses ou Maori, faz com que as tatuagens, ao saírem de seus contextos culturais e serem transformadas em mais um item de consumo globalizado, percam seu sentido unívoco e produzam uma verdadeira miscelânea de significados. A argumentação de Turner é que a tatuagem tradicional só pode ser compreendida, portanto, dentro de um contexto teórico, no qual existe uma conexão entre a personificação humana⁶ e os processos sociais.

⁶ Estamos utilizando neste momento o termo personificação humana como tradução de ‘*human embodiment*’, pois acreditamos que esta opção é a que melhor reflete a proposta do autor: trabalhar com a idéia de uma identidade representada através das marcações corporais. Como vimos, existe uma associação entre as marcas corporais realizadas e a indicação de pertencimento a um grupo, assim como aos ciclos da vida, indicando o papel social representado pelo indivíduo na sociedade em que se encontra inserido.

Dentre estes processos sociais destacam-se os de produção e reprodução, pois nessas sociedades as tatuagens eram utilizadas para medir os processos individuais através dos ciclos da vida. A questão da reprodução e da produção poderá ser compreendida se seguirmos as palavras do autor: “A reprodução de corpos (através das formações familiares nos lares) e a produção de riquezas (através da economia) estão atadas nas sociedades tradicionais (através das leis de herança e patriarcado)” (Turner, 2000, p.41).

Portanto, a partir de um contexto teórico que alia a personificação humana (que sabemos incluir uma dimensão corpórea) aos processos sociais, a presença ou ausência de determinadas tatuagens revela para a sociedade a história pessoal do indivíduo. Nas marcas estão presentes seus sucessos e fracassos, de forma clara e inequívoca, visto que seus significados são partilhados por todos os membros dessa sociedade.

Existe, então, certa estabilidade nos sentidos das marcações corporais justamente por estas emergirem de processos sociais. Partindo das transformações nas relações sociais e econômicas, assim como nas relações de gênero que ocorreram nas sociedades modernas, o autor afirma que as associações entre as marcas corporais e as questões sociais deixaram de existir. Em função disto, tornaram-se opcionais e mais informais e, até mesmo, irônicas. Não sendo mais representações de processos sociais e ciclos de vida, “tatuagens e *piercings* não são mais funcionais, mas indicam a construção social de modelos tradicionais de sociabilidade no mundo moderno” (Turner, 2000, p.41). Segundo Turner, esta é uma referência à possibilidade de considerarmos as marcações corporais dentro do contexto do neo-tribalismo presente na contemporaneidade.

Por isso, diferentemente das sociedades tribais que partilhavam um sentido para suas marcas, no neo-tribalismo as marcas devem ser entendidas como um consumo de prazeres que não produz uma significação que possa ser partilhada de forma inequívoca pela sociedade, pois estas não se remetem a nenhuma referência anterior.

A partir deste ponto, Turner utiliza como referência o pensamento de MacLuhan⁷ e apresenta uma argumentação centrada na divisão das sociedades

⁷ O autor refere-se a noção apresentada por MacLuhan em seus estudos sobre os sistemas de comunicação. De acordo com MacLuhan o que importa na comunicação não é tanto o conteúdo,

baseada em uma dicotomia. Não iremos nos aprofundar nesta argumentação, apenas desenvolveremos seus pontos centrais para que possamos continuar nossa reflexão.

De acordo com Turner, as sociedades podem ser caracterizadas por consistentes/quentes (sociedades tradicionais) ou tênues/indiferentes (sociedades contemporâneas). Estas classificações são relativas ao tipo de solidariedade, bem como o modelo de compromisso e lealdade existentes em uma comunidade.

Para o autor, as sociedades tradicionais possuem vínculos consistentes entre seus membros. Vínculos que envolvem uma forte noção de solidariedade (e por isso são reconhecidos como consistentes), no qual a lealdade é parte fundamental (relações quentes, de proximidade entre os indivíduos). Já as sociedades contemporâneas são vistas como aquelas em que os vínculos entre seus habitantes são efêmeros, voluntários e transitórios, podendo ser quebrados a qualquer momento sem maior compromisso entre os envolvidos (vínculos tênues e indiferentes).

As primeiras são representativas de sociedades onde as marcações corporais estão inseridas na coletividade e possuem forte significado tanto para o grupo como para o indivíduo que se submete a estas práticas. Nas sociedades contemporâneas, as marcas corporais, em especial a tatuagem, são “opcionais, decorativas, não permanentes e narcisistas” (Turner, 2000, p.42) e não são mais funcionais para a sociedade. Nestas, a interpretação do significado das tatuagens e das marcas corporais, aponta para um resultado confuso, uma proliferação de significados distintos e ambíguos, sendo apenas signos do Eu, do indivíduo, mera questão de narcisismo.

O autor atribui esta mudança no papel das marcações corporais às transformações que ocorreram na sociedade pós-industrial, mais precisamente a quebra nas relações entre reprodução, famílias e seus lares e na economia típica do capitalismo tardio.

Aparentemente, Turner apresenta certa nostalgia pelos valores e tradições da sociedade moderna. Aqui começa a se desenhar uma divergência entre o nosso

mas sim a forma como esta comunicação está sendo feita e os efeitos que causam no indivíduo que a recebe. As comunicações podem ser definidas como quentes ou tênues. Como exemplo desta diferenciação, o autor cita o rádio como sendo uma comunicação quente enquanto o telefone, que apresenta uma comunicação unidimensional e altamente definida, é uma comunicação tênue.

pensamento e o apresentado pelo autor. Não podemos negar que essas transformações ocorreram e trouxeram mudanças nas formas de relacionamento dos indivíduos consigo e com os outros, o que, certamente, resultou em conseqüências para as relações sociais e para o estatuto do corpo e suas manifestações. No entanto, como já afirmamos, acreditamos que todos os movimentos surgidos em uma sociedade devem ser pensados à luz do contexto histórico em que se encontram inseridos.

Concordamos que a contemporaneidade pode ser caracterizada por um maior individualismo, mas isto não significa que os movimentos surgidos não tenham ou não causem repercussões no social, bem como são conseqüência deste. O que estamos querendo afirmar é que, independente de ter um sentido partilhado entre os membros da sociedade, a presença de indivíduos que trazem seus corpos marcados por práticas, que atualmente são raras ou não usuais nas sociedades ocidentais, nos fazem questionar o estatuto do corpo, bem como a função destes movimentos para a/na sociedade.

A escolha livre e espontânea do indivíduo de marcar o seu corpo, que cada vez se torna mais visível e adquire mais adeptos em nossa sociedade, aliada ao status de arte que este movimento alcançou, mostra-nos que isto concerne sim a nossa sociedade, como também as implicações que daí resultam.

Talvez seja mais fácil concordarmos com as argumentações do autor se pensarmos nas pessoas que possuem apenas um *piercing* ou tatuagem em seus corpos, porém gostaríamos de lembrar que nosso foco de interesse é o excesso. Estamos trabalhando com pessoas que se submetem a uma ou várias práticas corporais de forma radical. A nosso ver, esta é uma diferença fundamental, pois marca um modo, singular, de compreensão destas práticas, distinto da idéia de que representam apenas uma questão narcísica. Este tema será detalhado mais adiante em nossa pesquisa.

Outra diferença, que também nos parece significativa, é o fato do autor ter como referência uma visão tradicional do poder. Para nós, conforme dito anteriormente, o poder deve ser visto como algo que permeia todas as relações sociais e que independe de grandes referências e instituições.

Turner aponta ainda outra forma de uso da tatuagem nas sociedades ocidentais que reflete as transformações sofridas em seu papel social. Afirma que no período de constituição do Estado-nação a tatuagem surgiu no seio da classe

trabalhadora masculina como uma cultura de oposição, na qual era possível representar solidariedade à classe ou revelar sua ocupação. No entanto, isso foi compreendido pelas estratégias de governabilidade como algo que representava uma cultura criminal ou das classes baixas, e acabaria por servir como maneira de classificar e estigmatizar as marcas corporais e, conseqüentemente, os indivíduos que a elas se submetiam.

É nesse momento que parece surgir um ponto particularmente interessante para nossa investigação. Citando o trabalho de Maffesoli, no que diz respeito ao movimento do neo-tribalismo, Turner afirma que esta classe de trabalhadores não possuía condições de mobilidade social devido à condição financeira. Justamente por estarem presos a um setor do mercado não desenvolvido, mostrar-se-iam mais suscetíveis a adotar a mentalidade do neo-tribalismo.

Segundo o autor, nas sociedades modernas existiria uma volta ao neo-tribalismo que seria decorrente do processo de modernização, o qual apresentaria um aumento do movimento de separação e de individuação. Em contraposição a este movimento, poderíamos assistir também a sobrevivência de grupos em que os vínculos entre seus membros seriam de extrema lealdade e comportariam uma alta gama de afetividade. Estes grupos teriam resistido aos processos de racionalização e burocratização que concernem às práticas do contrato social nas esferas públicas e seriam uma espécie de desafio ao individualismo presente na sociedade atual.

O autor, ainda tendo como referência o pensamento de Maffesoli, afirma que estas tribos contemporâneas seriam comunidades emotivas e apresentariam novas versões de subjetividade. Poderiam ser reconhecidas pela utilização tanto de roupas diferenciadas, como de adornos ou tatuagens, entre outras coisas mais. Parece-nos que estamos nos aproximando do movimento da *Body Modification* e, conseqüentemente, do objeto de nossa pesquisa.

Assim sendo, a *Body Modification* poderia ser considerada uma tribo urbana. Seus adeptos, ao realizarem as práticas de marcações corporais, estariam realizando rituais contemporâneos nos quais construiriam um corpo tribal. Estes seriam os primitivos modernos. Dedicaremos-nos a eles no próximo tópico de nosso estudo, quando procuraremos definir de que forma são caracterizados e o que os move na realização destas práticas. Isto será feito na medida em que abordaremos uma questão usualmente levantada sobre as práticas de marcação corporal e que servirá para balizar nossa posição sobre este movimento.

3.3.

Body Modification: acessório de moda ou expressão do Eu?

O tema foi abordado no item anterior, quando Turner se refere a estas práticas como algo meramente narcisista. Pretendemos, no primeiro momento, nos posicionar em relação a esta questão freqüentemente formulada na atualidade. A falta de uma associação na sociedade contemporânea entre a utilização de marcações corporais e os rituais que lhes davam uma significação social partilhada, nos parece ser vista como algo negativo. Isto pode ser constatado através de várias abordagens que tendem a apresentar o aumento nas práticas corporais, percebido na atualidade, como o resultado de uma economia de mercado baseada no consumo.

Neste sentido, a tatuagem e o *piercing*, ao perderem sua significação partilhada pela sociedade, transformam-se em mais uma mercadoria do ‘supermercado de estilo’⁸ que caracteriza a contemporaneidade (Sweetman, 2000). Além disso, o corpo adquire um lugar de destaque na cultura de consumo, as pessoas se mostram mais preocupadas com a aparência física. O estilo e a aparência ganham uma função identitária. Esse fato implica não somente em uma visão do corpo como mercadoria, mas também em uma maior sexualização do corpo na contemporaneidade (Kleese, 2000).

Aproveitaremos este ponto para discutir as diferenças de posicionamento frente às marcações corporais, entre os adeptos destas práticas que possuem algumas modificações em seus corpos, e aqueles que têm a aparência significativamente alterada por estas práticas, que são, na realidade, o alvo de nossa pesquisa.

Sweetman realizou uma discussão a este respeito em seu artigo “*Anchoring the (Postmodern) Self? Body Modification, Fashion and Identity*” (2000). O autor parte da definição de moda dada por Polhemus e Proctor para problematizar a relação entre moda e as marcações corporais. Segundo Sweetman, é próprio da moda tanto a popularidade, como seu caráter efêmero. Por conseguinte, teremos duas idéias distintas: primeiro, é necessária a adesão de uma gama grande de

⁸ Turner menciona que este termo foi cunhado por Polhemus. O autor o utiliza para designar uma tendência da moda na contemporaneidade, em que tudo e qualquer coisa estão disponíveis para o consumo de qualquer cidadão.

peças a um determinado movimento e, segundo, é característico da moda a constante renovação, transformação, não existindo uma fixidez em determinado movimento.

Como poderemos, então, caracterizar as marcações corporais? Se pensarmos no incremento em sua utilização a partir do que houve nos anos 70 e, principalmente, após os anos 90, somos levados a pensar que, por efeito de sua popularidade, se trata, portanto, de um fenômeno da moda. Porém, se levarmos em consideração que estas práticas têm se mantido desde o início da humanidade e que tanto a tatuagem como o *piercing* possuem um caráter permanente ou semi-permanente, a classificação se torna inviável.

Todavia, parece-nos salutar a percepção dos adeptos com relação a estas práticas. Em uma pesquisa realizada pelo autor com trinta e cinco pessoas que têm tatuagens e/ou *piercings* alguns resultados se mostram significativos. Vejamos o que responde uma das entrevistadas quando questionada sobre se a tatuagem está associada à moda:

Eu acho que está indo por esse caminho, mas não acho que se trate disso por que ...moda é uma coisa que passa, não é? O que é moda neste momento pode não ser no próximo ano ou daqui a alguns anos. Então, esta é uma razão errada para alguém fazê-la (Sweetman, 2000, p.58).

Apesar de alguns entrevistados terem se referido à moda como o motivo que os levou a realizar a tatuagem ou o *piercing*, todos afirmaram que a existência destas marcas faz com que se sintam diferentes, mesmo que muitos não consigam esclarecer em que consiste essa diferença.

É importante ressaltar que, todos os que associaram a realização do *piercing* à moda, possuem poucas intervenções em seus corpos. Com uma percepção completamente distinta, as pessoas que se submetem a essas práticas de forma mais radical consideram-nas como algo próprio a uma anti-moda.

Uma característica comum a todos que se submetem a essas práticas é a ênfase na permanência. Nos depoimentos dados ao pesquisador é uma constante encontrarmos a referência ao fato de que a tatuagem ou o *piercing* são permanentes e definitivos. Esses comentários são feitos até mesmo quando a pessoa afirma não gostar mais de uma determinada marca feita. Gostaríamos de lembrar que tanto uma prática como a outra podem ser alteradas. No caso da

tatuagem esta pode ser “coberta” (termo utilizado quando é feita uma nova tatuagem em cima da que existia antes) ou retirada com laser (o que no entanto deixa uma outra marca).

É possível observar que, independente da possibilidade de transformar uma marca, o fato de ser considerada como algo permanente ou semi-permanente, faz com que a maioria das pessoas pense longamente na hora da decisão de fazer, ou não, uma determinada marca. A demora na decisão, muitas vezes inclui pesquisas e o descarte de qualquer associação ao ato impulsivo, que sabemos ser uma característica própria da cultura do consumo.

Uma das diferenças entre a tatuagem e o *piercing* é que este é percebido como algo mais associado à moda. Apesar do caráter mais invasivo, o que define se o *piercing* é realizado para acompanhar a moda, ou não, é a sua localização: *piercings* de sobrancelha e orelha⁹ são mais populares, os dos genitais são vistos como mais radicais. Além disso, também é levado em conta o alargamento, ou não, do furo (quanto mais alargado, mais definitivo pode ser considerado).

De acordo com Sweetman, três fatores principais distinguem as práticas da *Body Modification* de meros acessórios de moda: seu caráter invasivo, a permanência e a dor envolvida nesses processos. De acordo com o autor, o fato de ser invasivo atesta que, mais do que se somar ao corpo, o adorno passa a fazer parte deste. No que diz respeito à dor, ele aponta que, diferente de outros itens do ‘supermercado de estilo’, ter dinheiro para comprá-los não significa que a pessoa terá como adquiri-los, pois será necessário suportar a dor implícita em sua realização.

Segundo o autor, isto implica que não se pode considerar a realização de uma marca corporal como semelhante à aquisição de outros bens de consumo, porque as marcações corporais envolvem uma participação ativa do indivíduo. “Tatuagens e *piercings*, ao contrário, demandam a presença [do indivíduo] como produtor, consumidor e estrutura viva para o artefato corporal adquirido” (Sweetman, 2000, p.64). Sweetman aponta, ainda, como elementos de diferença: a presença de sangue, a introdução de algo na pele em um ambiente não medicinal, além do planejamento e os cuidados necessários para sua realização.

⁹ No nosso país os mais populares são os da orelha e do umbigo.

Gostaríamos de afirmar que a dor será abordada em nosso trabalho como parte inerente a esses processos e será compreendida como intensidade. Este sentido, assim como sua importância para nossa proposta, será desenvolvido mais adiante. No momento, em concordância com o pensamento de Sweetman, estamos valorizando a dor como algo que diferencia estas práticas do processo de aquisição de uma mercadoria qualquer no ‘supermercado de estilo’ que caracterizaria nossa sociedade de consumo.

Retornando à questão de serem utilizados como símbolos anti-moda: segundo Sweetman, Polhemus e Proctor apresentam uma definição problemática de anti-moda. Nela, podem ser considerados anti-moda todos os estilos de adornos que não estejam de acordo com o sistema de constante mudança característico da moda.

Desta forma, as tatuagens, devido à sua permanência, são consideradas anti-moda por excelência. No entanto, esta afirmação é problematizada pelo autor, pois, em sua opinião, tal definição não se mostra adequada, uma vez que não comporta o argumento de Baudrillard a respeito da “moda contemporânea caracterizada como um carnaval de signos, destituída de um sentido vinculado” (Tseelon apud Sweetman, 2000, p. 53). Sweetman menciona que a indústria da moda tem a prática de cooptar o que surge como anti-moda e, recorrendo ao pensamento de Baudrillard, afirma que a moda na contemporaneidade é uma mistura eclética de estilos que já foram potentes e, que tendo sido apropriados, apresentam-se, no momento, como auto-referência, ou seja, o que fora uma prática associada a uma subcultura, com forte apelo à marginalidade, torna-se agora vazio em sua potência contestatória, um mero fenômeno sem nenhuma significação cultural. Desta forma, a argumentação baseada na permanência das modificações corporais parece colocá-las como algo que não é passível de ser cooptado. Porém, o autor faz uma ressalva que nos parece fundamental para nossa compreensão sobre as práticas da *Body Modification*. Na sua concepção, o que vemos hoje em dia é uma tentativa da indústria da moda de se apropriar do imaginário das marcações corporais, mas a forma como as marcações corporais são realizadas é, todavia, a resistência a uma completa transformação destas em mercadorias, em puros signos da indústria da moda.

Sweetman afirma que, apesar de seus significados distintos, as marcações corporais podem ser utilizadas como anti-moda em um sentido simbólico de

oposição às mudanças. Neste sentido, as marcações corporais possuem tanto a função de preservar suas identidades individual e social, como de anunciar a possível permanência de suas crenças e valores.

Continuando o raciocínio, Sweetman afirma que estes itens poderiam, então, serem comparados aos uniformes dos *skinheads* e representariam o pertencimento a um algum tipo de grupo ou subcultura. Logo adiante, porém, afirma que na contemporaneidade, mais do que representar uma identificação de grupo, as tatuagens e os *piercings* seriam uma expressão do eu do indivíduo. Segundo Sweetman, os *skinheads* adotam um estilo que enfatiza uma masculinidade exagerada e podem ser considerados como resposta de uma classe-específica a uma crise mais localizada.

Como a tatuagem e o *piercing* estão amplamente difundidos e incorporam os mais diversos grupos (*Hell's Angels*, skatistas, bem como, mães de família, advogados, adolescentes, etc.), são respostas a um número maior de crises e inseguranças, agora percebidas por uma parte maior da população. Acreditamos que, ao fazer estas colocações, o autor está nos alertando para o fato de que os *skinheads* são um grupo mais homogêneo e partilham uma mesma ideologia.

Estas duas características reforçam o caráter de uma identidade de grupo. De maneira distinta, para o autor, os adeptos das marcações corporais são bastante heterogêneos e, justamente por isso, não partilhariam de uma ideologia específica. Então o que estaria em jogo seria a expressão do eu dessas pessoas.

A nosso ver, as crises e incertezas mencionadas por Sweetman decorrem das profundas transformações sociais, políticas e econômicas que, como já afirmamos, marcam a contemporaneidade e que deixam a todos vulneráveis.

É importante que façamos uma ressalva. Como já mencionamos, nosso interesse é o excesso dessas práticas. Desta forma, em concordância com o autor, nossa leitura deste movimento aponta que as transformações corporais não visam, em um primeiro momento, o pertencimento a um grupo específico.

As pessoas que se submetem a essas práticas, de forma mais radical, mencionam em seus depoimentos o sentimento de diferença e deslocamento social que as acompanhou durante a vida inteira. Segundo elas, teriam vislumbrado, nesses procedimentos, uma forma de encontrarem a si mesmas e, conseqüentemente, de conviverem mais facilmente com a sociedade que as cerca.

Enquanto grupos como os *skinheads*, os *punks* e outras formas de subcultura parecem possuir uma ideologia que os une, os adeptos da *Body Modification* parecem se unir pelo sentimento de estranheza para consigo mesmo. O que estamos querendo afirmar é que, antes de ser uma prática que visa a entrada em um grupo, possibilita o encontro destas pessoas consigo mesmas e, somente em um segundo momento, se dá a aproximação com os outros.

Sem embargo, os adeptos dessa prática a fazem, antes de tudo para si mesmo, mas, também aliam a possibilidade de algum tipo de inserção social. Gostaríamos de mencionar que, a nosso ver, ao apresentarem uma estética tão diferenciada dos padrões socialmente aceitos, essas pessoas trariam repercussões para a sociedade, o que iremos detalhar mais adiante.

Para exemplificar nosso posicionamento recorreremos às palavras de Ed Hardy, tatuador e editor da Revista *Tattoo Time*. Ele desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento atual da tatuagem, seja através de divulgação ou na busca pela elevação do nível artístico da tatuagem:

Eu acredito que a principal motivação subconsciente daqueles que as fazem [tatuagens] é de tornar claro alguma coisa a seu respeito, para eles mesmos. É um aviso, isto não é apenas um acessório! ... Trata-se sobretudo de provar alguma coisa que eles pressentem com relação a eles mesmos. Apenas incidentalmente eles exibem suas tatuagens. ... Expressar que eles são “assim”, é uma espécie de tomar o poder a nível pessoal. É uma verdadeira afirmação de liberdade e eu acho que isto enfurece as pessoas. [...]

Eu criei grandes tatuagens em pessoas que decidiram isso de maneira consciente. Eles querem ser vanguarda e realmente mudar ao portar estes grandes desenhos. Eles se expõem a causar muitas inquietações. Inicialmente, muitos entre eles se sentem muito sós. Esta foi uma das razões pelas quais eu criei a *Tattoo Time*, a fim de que eles possam se dar conta de que existem outras pessoas como eles (Hardy, apud Heuze, p.150).

A afirmação feita por Sweetman de que as marcas corporais podem ser uma expressão do eu e do individualismo destas pessoas nos parece bastante interessante. Sweetman menciona em sua argumentação os trabalhos de Shillings e Giddens no que diz respeito a uma estreita relação entre corpo e auto-identidade. Os mesmos autores são utilizados por Kleese (2000) em seu trabalho sobre a *Body Modification* na sociedade contemporânea para nos apresentar a idéia do corpo como um projeto individual.

Neste sentido, o corpo é entendido como um projeto e, através dele, a auto-identidade é construída e mantida. “No ocidente existe uma tendência de se ver o

corpo como uma entidade que está em processo de devir; um *Projeto* que deve ser trabalhado e consumado como parte de uma auto-identidade individual” (Shilling, apud Kleese, 2000, p.20).

Mas de que forma se dá a associação entre identidade e corpo? Vamos acompanhar o desenvolvimento desta idéia. Há uma transformação na maneira de se perceber o corpo e de se relacionar com a questão da identidade nas sociedades tradicionais e pré-modernas e na contemporaneidade. Retornando ao trabalho de Sweetman, o autor afirma que, de acordo com Giddens, a identidade própria está se tornando um problema particular de cada indivíduo. As transformações sociais ocorridas na atualidade alteraram a constituição da identidade. Atualmente, a identidade não emerge automaticamente em função da posição social que o indivíduo ocupa na sociedade, como ocorria nas sociedades tradicionais e pré-modernas. Significa que a identidade própria está se tornando deliberativa.

Desta forma, as pessoas estão engajadas em uma permanente re-organização das narrativas identitárias, nas quais o corpo ocupa um lugar central. Estamos nos tornando, na contemporaneidade, responsáveis pelo desenho de nossos próprios corpos, o que comporta uma individualização do corpo nunca antes vista (Kleese, 2000). Se nas sociedades tradicionais existia uma certa fixidez na identidade e o corpo era visto como algo dado, que possuía uma certa uniformidade em seu desenho e aparência, na atualidade a identidade é vista como fluida e o corpo como “um recurso plástico no qual um senso reflexivo de Eu é projetado em uma tentativa de proporcionar solidez para as narrativas assim consideradas” (Sweetman, 2000, p.68).

À luz do que seria o projeto do corpo na contemporaneidade, Sweetman, apoiado no pensamento de Shilling, afirma que a tatuagem e o *piercing* são instrumentos para transformar a superfície do corpo de acordo com o desenho do indivíduo, possibilitando uma transformação completa do mesmo. Ao longo de suas pesquisas, o autor encontrou vários depoimentos em que o fato de terem desenhado suas próprias tatuagens, assim como o lugar do corpo escolhido para colocá-la, eram apontados como formas de individualização. Porém, um dos depoimentos nos chamou a atenção por apontar para algo visto pelo autor como um ato de auto-criação:

[...] faz com que você se sinta individual...você sabe, todo mundo nasce com aproximadamente os mesmos corpos, mas você o criou à sua própria imagem (de acordo com) o que a sua imaginação deseja com que ele pareça. É como se alguém tivesse lhe dado algo, e depois você o transformou numa coisa sua, então você não é mais igual a todo mundo (Sweetman, 2000, p.68).

Gostaríamos de trazer neste momento a contribuição de dois autores que nos parecem fundamentais para nortear nosso pensamento sobre a *Body Modification* como uma forma de subjetividade contemporânea. Começaremos por Kleese (2000) que faz uma ressalva importante sobre o argumento da identidade própria estar se tornando uma opção pessoal do indivíduo na contemporaneidade.

O autor afirma que esta não é uma verdade para todos os indivíduos, em todas as sociedades sob os mais diversos contextos. Segundo o autor, as identidades ocidentais estão presas a uma construção racial dos 'outros'. De acordo com Kleese, o discurso colonial buscou produzir um 'outro' possível de ser governado, através da fixação da diferença. Essa função ficou a cargo da ciência, responsável por classificá-lo de acordo com suas próprias categorias.

Desta forma, a visão da ciência estabelece o olhar sobre o 'outro'. Seria uma maneira de produzir o colonizado como 'outro', mas também como algo conhecido, visível e fácil de ser governado. Na percepção do autor, a consequência disso é a construção de um estereótipo racista e uma fetichização da fixação da diferença. Estes valores ainda estão presentes na construção de identidades em nossa sociedade. Como exemplo, ele cita as pessoas que compõem uma minoria étnica nas sociedades ocidentais, em que o racismo é reconhecido como uma forma de opressão estrutural e funciona como um operador de imposição de identidades.

Nestes casos, a identidade dos indivíduos é sobredeterminada em função da injunção histórica na qual se encontra inserida. A escolha pessoal do indivíduo estaria circunscrita por articulações complexas que envolveriam gênero, etnia, capacidade e classe, entre outras mais (Kleese, 2000). Parece-nos que estamos remetidos, então, a questão das lutas de raça como matriz das relações de poder na sociedade, tal como apresentada por Foucault (Foucault, 2005).

Outra contribuição importante é feita por Boyne (2000) e também tem como foco a visão da identidade na contemporaneidade. Este autor afirma que a partir dos anos 80 houve uma modificação mais significativa na compreensão da

identidade pessoal. Se até então a subjetividade era vista como algo escondido, que deveria ser penetrado e desmistificado, ou seja, existiria uma essência que precisava ser descoberta e interpretada, na atualidade a subjetividade é vista como algo fragmentado e fluido.

Porém, Boyne faz uma ressalva: o fato da identidade própria não ser vista como essência não implica em uma maior capacidade de resistência às forças que atuam em sua formação. O que ocorre é a necessidade das forças disciplinadoras estarem em um movimento de incessantes repetições, o que propicia uma maior oportunidade de subversão e apropriação das mesmas. A repetição constante dos mecanismos disciplinares termina por abrir brechas que facilitam a atuação de resistências, e possibilitam, assim, a criação de novas linhas de fuga ou de certo afrouxamento nos mecanismos coercitivos próprios à sociedade de consumo.

Retornando a Sweetman, o caráter de permanência das marcações corporais (o que as define como anti-moda), aliado à possibilidade de se tornarem instrumentos de um projeto no qual o corpo é veículo para a construção de uma identidade, nos permite reconhecê-las como uma forma de ancoragem do Eu. Sweetman aponta, ainda, uma outra possibilidade de pensarmos as marcações corporais na atualidade. Elas funcionariam como construção de uma consistente narrativa própria. Neste sentido, seriam realizadas em momentos específicos e representariam datas importantes da vida dessa pessoa.

Podemos compreender melhor esta significação através do comentário do autor no depoimento de um indivíduo que está tatuando todo o seu corpo: “As partes escolhidas da sua ‘capa’ contariam algum tipo de historia sobre a sua visão do mundo” (Sweetman, 2000, p.69). A possibilidade de as pessoas lerem sua história está associada a uma habilidade para ‘juntar os pedaços’, ou seja, ler nos fragmentos de história apresentados no corpo, pelas marcações corporais do indivíduo, a sua narrativa pessoal do mundo.

Neste momento propomos uma aproximação entre as marcações corporais contemporâneas e os rituais existentes nas sociedades primitivas e pré-letradas. As marcações corporais nas sociedades primitivas, como já foi dito anteriormente, são rituais que muitas vezes representam a passagem de um determinado ciclo de vida para outro. São esses rituais que permitem o acesso a um novo estado (conforme mencionado anteriormente, estes poderiam ser a adolescência, o casamento, etc.). Na contemporaneidade, as marcações corporais também podem

ser consideradas como rituais, mas são realizados a posteriori, ou seja, depois de ocorrido o momento significativo ou de transformação. Além disso, as significações desses rituais não são partilhadas por todos os membros da sociedade, ao contrário, suas significações são próprias ao indivíduo que a elas se submete. Outra característica é que elas estão constantemente sendo feitas e refeitas, alteradas, transformadas, marcando no corpo eventos diversos.

Parece que esta é a porta de entrada que nos liga diretamente ao nosso objeto de estudo. Essa nova forma de subjetividade se mostra mais fluida e encontra no corpo a possibilidade de sua constituição. Aliada à possibilidade de estabelecer uma forma de resistência aos mecanismos coercitivos do poder, nos aproxima dos adeptos da *Body Modification* e, em especial, dos primitivos modernos. Vejamos esta questão de maneira um pouco mais detalhada.

3.4. Os primitivos modernos e a *Body Modification*

O termo primitivo moderno teria sido cunhado por Fakir Musafar, no ano de 1967. Segundo Fakir, este termo foi criado “para designar uma pessoa não tribal respondendo a desejos, necessidades originais, e fazendo alguma coisa com o corpo” (Fakir, apud Heuze, 2000, p.41). O termo também pode indicar o indivíduo que, mesmo estando inserido em uma cultura que prima pela racionalização e pela lógica, procura enfatizar a intuição (Pires, 2005).

Esse indivíduo se caracterizaria também por estabelecer uma relação com o corpo físico na qual este viabiliza a realização de uma série de experiências que lhe permitem vivenciar uma gama de sensações e, com isso, atingir novos estados de consciência. Como consequência, o indivíduo receberia amadurecimento intelectual, emocional e espiritual. Vamos nos dedicar a compreender melhor este movimento através de seu criador. Vejamos sua história pessoal.

Fakir Musafar nasceu em 1930 e desde os seis anos se interessou pela possibilidade de sentir intensas sensações corporais. Apesar de ter se formado como engenheiro eletricitista, nunca exerceu esta profissão. Dedicou-se a diversas ocupações, mas foi através de seu trabalho com as modificações corporais, arte que domina profundamente, que se tornou reconhecido mundialmente. De acordo com Fakir, a ciência nada mais é do que magia, e a magia teria um papel fundamental em sua vida. Atualmente, ele é conhecido como artista performático,

editor da revista *Body Play* fundada por ele, professor de técnicas de modificações corporais e xamã.

O artista começou a praticar as modificações corporais já aos sete anos. Aproveitava as viagens dos pais e os momentos em que estava sozinho em casa para reproduzir as práticas de modificações corporais das culturas tribais que encontrava descritas nas revistas *National Geographic* e nas enciclopédias anteriores à Segunda Guerra Mundial. Essas práticas eram feitas sem qualquer ajuda, estímulo ou o monitoramento de alguém.

Aos treze anos, fez uma perfuração do prepúcio utilizando um torno. Esta foi a primeira de muitas perfurações que se seguiriam. Há um evento especial que nos parece importante relatar. Ocorreu quando Fakir completava dezessete anos. Tendo permanecido em jejum e sem dormir por vinte e quatro horas, e após dançar ininterruptamente por horas, Fakir atou seu corpo a cordas que estavam presas por ganchos a uma parede, assim permanecendo por várias horas. Ele relata que esta foi a primeira ocasião em que teve uma experiência de “sair de seu corpo”. Essa sensação foi descrita por ele como sendo inigualável.

O que nos parece importante é a descrição do evento dada por ele: “Você tem um corpo, mas ele é fluido. Você pode se deslocar através das paredes, da terra e do ferro. Você pode estar no presente, ir ao futuro ou ao passado. Como se trocasse de lugar sem limites” (Fakir, apud Heuze, 2000, p.36). Continuando seu relato, afirma que sentiu como se fosse morrer e que estava, realmente, buscando uma experiência limite. Sentiu todo o seu corpo se entorpecer e, logo após, ouviu um zumbido e viu uma pequena luz. “Neste ponto eu me tornei uma cabeça. Toda a minha atenção, toda a minha consciência estava localizada exatamente no centro de minha cabeça” (Fakir, apud Heuze, 2000, p.37).

Ele diz que havia permanecido consciente do batimento de seu coração, mas que sua sensação era a de estar suspenso em uma corda muito longa que se balançava entre duas paredes de pedra. Na ocasião escutara um barulho e achou que este seria o barulho de seu corpo batendo nas duas paredes, mas sabia que na verdade era o batimento do seu coração. “Eu sentia a potência que animava meu corpo” (Fakir, apud Heuze, 2000, p.37). Continua o seu depoimento afirmando que ouvira um som agudo e após este som sentiu-se flutuando, sem nenhuma sensação em seu corpo. Via de longe seu corpo preso às paredes, como se estivesse fora da cena. Não sentia medo, mas estava alegre. “Eu tinha

verdadeiramente o sentimento de saber quem eu era” (Fakir, apud Heuze, 2000, p.37).

Ele afirma que a partir daí várias coisas mudaram em sua vida. “Eu passei a me sentir mais à vontade nesta sociedade estranha” (Fakir, apud Heuze, 2000, p.38). Gostaríamos de ressaltar um depoimento em especial:

Desde este dia eu estava liberado. Eu me senti livre para experienciar e expressar a vida ATRAVÉS do meu corpo. Eu tive um *insight*, uma compreensão. Meu corpo é meu para usá-lo. É a minha mídia, minha própria e pessoal “tela viva”, “barro vivo”, para moldar, dar forma e marcar como uma expressão criativa da energia viva que flui através dele. NÃO existem penalidades, restrições, limitações, vergonhas por usá-lo desta maneira. Na verdade, ele é para isto mesmo! Eu divido esta liberação com qualquer um que procura a verdade. Seu corpo pertence a você. JOGUE COM ELE ! (Fakir, apud Nyberg, 2006, s/n, grifos do autor).

Fakir acredita que todos os objetos fixados no corpo por um período prolongado alteram tanto a visão da vida desta pessoa, como sua relação com o corpo. Continuou, incessantemente, a fazer as mais diversas experimentações com seu corpo (quase todas secretas), até que em 1978 adotou definitivamente o nome de Fakir Musafar. Este era o nome de um homem que passou dezoito anos de sua vida andando pela Pérsia (em 1800), com objetos cortantes enfiados no corpo, e que tentava explicar às pessoas quais os mistérios que lhe permitiam viver desta forma. A partir daí, começou a fazer performances em espaços públicos e se tornou conhecido por seu trabalho com o corpo.

Pires em seu livro, *O Corpo como Suporte da Arte* (2003) nos apresenta a seguinte declaração sobre o artista:

O caráter místico, o intuito de transcendência, o desejo de ultrapassar os limites físicos como forma de fortalecer a alma e delinear o caráter, de dar oportunidade ao psíquico de expressar-se concretamente sobre o suporte a que está vinculado, *de trazer à tona, de vivenciar, mais do que isso, de corporificar o inconsciente*, de dar matéria ao imaterial, sempre guiaram esse homem, que acredita na imortalidade da alma e na reencarnação (Pires, 2005, 103-104, grifo nosso).

A ênfase na experimentação e nas sensações advindas destas, bem como a possibilidade de aliar corpo-inconsciente em uma manifestação que tem origem em um ato consciente do indivíduo sobre seu corpo, nos parecem particularmente interessante. Porém acreditamos ser importante ressaltar que não são todos os primitivos modernos que acreditam em reencarnação. O que partilham é a idéia de que nós não somos os nossos corpos, apenas estamos neles, e que em nossos

corpos habitam nossa alma e nossa mente. Além disso, existe a crença de que alterando nossos corpos, alteramos nossa consciência e nossa percepção do mundo (Nyberg, 2006). Outro fator importante é que os primitivos modernos, ao se aproximarem da lógica e das práticas tribais, reagem aos dispositivos de controle que atuam sobre o corpo no Ocidente (Cunha, 2004).

Vamos nos deter um pouco mais às concepções de Fakir Musafar. Suas idéias parecem articular-se em torno de alguns pontos centrais, como magia, ritos e dor. De acordo com Fakir, os rituais devem ser físicos e envolver dor e sangue, além de deixarem uma marca. Sua importância está no fato de possibilitar ao indivíduo que se submete a eles passar para uma outra fase da vida, atingir um nível de amadurecimento, tornar-se adulto. Porém, a forma como magia, rito e dor se entrelaçam e a compreensão que o artista tem destes precisam ser esclarecidos.

Fakir acredita que a magia está presente em todos os ritos e se manifesta muitas vezes como uma intuição. O entendimento da importância da presença da dor nos rituais de modificação corporal nos parece essencial para a compreensão de seu pensamento. A dor é obtida através das intervenções no corpo e é, também, o meio de se alcançar estados alterados de consciência. O artista não a reconhece como uma sensação desprazerosa, mas nem tão pouco como algo prazeroso.

O prazer reside na sensação de liberdade possibilitada pela experiência. Significa que sua importância está no que é possível alcançar através dela. Segundo Fakir, “a dor real não existe, mas [apenas a sensação]. É bom perceber uma sensação através do corpo. Você sabe que está vivo” (Fakir, apud Heuze, 2000, p.40). Deste modo, é através da dor que se torna possível atingir um estado alterado de consciência que impede a percepção da dor como algo desprazeroso.

Vamos explicar melhor. Para Fakir, a dor só é sentida como algo desprazeroso quando decorre de algo inesperado. No caso das marcações corporais o indivíduo tomou a decisão de submeter-se a um estímulo; isto faz com que ele esteja consciente de que vai sentir algo e que deve se preparar para tal sensação. Em um primeiro momento é necessário então realizar uma separação entre consciência e corpo físico, ou melhor, entre o processo mental de racionalização e o processo sensorial que, iniciado pelo tato, instaura a percepção da sensação (Pires, 2005).

Quando isso ocorre é como se fosse possível apenas observar a sensação. Nas palavras de Fakir:

Um dos primeiros estados alterados que você pode conhecer é a sensação da sua consciência e do seu corpo. Você não sai do seu corpo, mas a parte de você que sente e pensa pode ser separada das sensações. De maneira que é possível atravessar um grampo ou alfinete. Você não sente a dor, o corpo sente, e você observa, experimentando e registrando a sensação (Fakir, apud Heuze, 2000, p.34)

Este estado pode ser caracterizado por uma espécie de transe. A sensação posterior é uma espécie de relaxamento reconhecido como prazeroso. A dor é interpretada como algo seguro, positivo e necessário. Isto implica que as práticas da *Body Modification* são, usualmente, precedidas por medidas que visam à garantia da segurança das pessoas envolvidas. Além disso, a dor é vista como parte integrante da vida de qualquer ser e algo que possibilita que o indivíduo vivencie experiências nas quais serão adquiridos autoconhecimento e amadurecimento pessoal, ou seja, os primitivos modernos estabelecem uma relação com a dor de forma a alcançarem seus objetivos (Nyberg, 2006).

Ao enfrentar seus medos, descobrir ou aumentar seus limites físicos e mentais a dor propiciaria conhecimento a essas pessoas. Neste sentido, somos levados a pensar a dor não como algo a ser valorizado, mas como uma parte inerente ao processo de marcação corporal. Estamos reconhecendo a dor como intensidade e atribuindo sua importância a possibilidade de levar o indivíduo a passar de um estado a outro, diferente do que se apresentava no início do processo. Podemos também dizer, em conformidade com Fakir, que a dor enquanto intensidade faz com que o indivíduo perceba seu corpo também em sua materialidade e, portanto, em sua finitude.

O artista acredita que o mundo pode ser caracterizado pela coexistência de sociedades e culturas diversas e que apresentam diferentes formas de desenvolvimento. Algumas se caracterizam por um movimento de exteriorização e outras por interiorização. As que se exteriorizam produzem o desenvolvimento tecnológico e a ciência racional. As que se interiorizam se desenvolvem de outra forma e permitem a realização de várias experiências físicas com a utilização da magia.

Na contemporaneidade existe uma mistura destes dois enfoques. Porém, como na sociedade contemporânea os ritos de passagem não estão incorporados à cultura, alguns indivíduos parecem sentir instintivamente esta necessidade e criam algum tipo próprio de ritual (Heuze, 2000). As práticas de modificação corporal são denominadas por Fakir como “jogos com o corpo” (*Body Play*) e buscam

resgatar conhecimentos primordiais. Além disso, “estabelecem uma relação tátil e visível entre o indivíduo e o cosmo” (Pires, 2005, p.105). São os ritos da contemporaneidade e visam ligar o indivíduo com o mundo.

Parece-nos que ao pretender estabelecer uma relação entre o indivíduo e o mundo que o cerca, através de práticas de modificação corporal, esses ritos propiciam o estabelecimento de uma relação de imanência¹⁰ do indivíduo com o todo. Ainda de acordo com o pensamento do artista, a realização de uma marca corporal é, também, uma forma de luta. Como nos diz:

Parece que o alvo do mundo moderno é apagar as diferenças [...] nos submetemos a esta grande força opressiva que tenta nos homogeneizar e nos tornar todos idênticos. Nós devemos resistir e combater, pois ela é dirigida contra a vida. O mal é a vida soletrada ao avesso. (em inglês, live = evil). Tudo que tende a sufocar a expressão individual da vida das pessoas é o mal (Fakir, apud Heuze, 2000, p.38-39).

Os ritos têm a pele como seu lugar por excelência. Existem vários textos que nos apresentam a pele como o órgão do corpo responsável por criar fronteira, delimitar o que é interno e o que é externo (Cecchetti, 2005; Pires, 2005). Nessas práticas a pele é transpassada, furada, atravessada, parecendo-nos que há uma busca pelo rompimento do dualismo externo/ interno. Parece-nos que a pele ganha o valor de superfície de extensão. Em muitas dessas práticas, como nos casos das tatuagens, *piercings*, escarificações, implantes, entre outras, o adorno passa a fazer parte do corpo, questionando-nos sobre a diferenciação entre natural e artificial.

Se em nossa sociedade o objetivo é um corpo perfeito e sem máculas, eternamente associado à juventude, a utilização das marcações corporais também surge como um jogo (Pires, 2005). Marcar o corpo faz com que este surja em toda sua materialidade e vulnerabilidade, mas, ao mesmo tempo, devido ao seu caráter permanente, temos a ilusão da imortalidade.

O costume de adornar o corpo, como já foi dito, sempre se fez presente na humanidade. Os adeptos da *Body Modification* adornam o corpo assim como o fazia o homem primitivo. Desta forma, a *Body Modification* pode ser vista como um movimento de produção de um corpo tribal no mundo contemporâneo e, seus adeptos, como membros de uma tribo urbana.

¹⁰ Estamos entendendo o conceito de imanência tal como proposto por Deleuze e Guattari (1976). Este ponto será abordado em um tópico mais adiante.

Villaça e Góes em seu livro, *Em nome do corpo* (1998), citam o teórico Boaventura Souza Santos para explicar os mecanismos existentes no projeto moderno que nos conduz às tribos contemporâneas. Para Santos, esses mecanismos foram os que “levaram, em sua última análise, a criação de uma multiplicidade de vozes excluídas que se organizaram naquilo que chamamos, na pós-modernidade, de novos movimentos sociais” (Villaça & Góes, 1998, p.132).

O teórico se refere aos novos sujeitos sociais como responsáveis pelas mudanças ocasionadas no confronto entre os lugares de poder durante a década de 80. Santos afirma que, como pano de fundo dos novos movimentos sociais, estão inseridas não questões políticas ou da cidadania, mas sim questões pessoais, sociais e culturais. O autor acredita que o objetivo de tais movimentos é a afirmação e o reconhecimento da subjetividade em detrimento da cidadania. Para o teórico, não se trata de uma luta contra o poder do Estado ou contra um determinado sistema político, como era comum na sociedade até então, mas uma busca por maior liberdade de expressão do indivíduo, por uma valorização das questões sociais e da produção cultural para o desenvolvimento da sociedade.

Embora diferenciados, o que une os protestos expressados por esses movimentos são os interesses que se mostram incompatíveis com a ordem política e social, além de uma atitude de recusa à regulação estatal. Percebemos, portanto, a intenção do autor em fazer referência a uma visão ortodoxa do poder centrada no Estado. Se pensarmos sobre os novos movimentos sociais, tendo como referência a noção foucaultiana, esses movimentos parecem criar resistências aos mecanismos coercitivos de um poder descentralizado.

As tribos urbanas surgem como reflexo desses movimentos que valorizam a construção de um espaço da individualidade. Na visão de Garcia e Coutinho (2004), o indivíduo contemporâneo busca nas tribos a possibilidade de reconhecimento, pertencimento, ancoragem, sem abrir mão de sua liberdade e do seu direito à diferença.

O surgimento cada vez mais constante destas tribos aponta para a necessidade da criação de referências e valores comuns. Valores que correspondam às expectativas dos jovens, com os quais possam se identificar, para que não se torne necessário obedecer às normas com as quais não concordam. Desta forma, a luta desses movimentos só pode se configurar como uma luta política, que se desenvolve não como confronto de classes ou em oposição ao

Estado, mas em uma luta que se manifesta nas relações estabelecidas pelos indivíduos tanto consigo quanto com o meio, como é próprio, mais uma vez, à concepção foucaultiana de poder.

Outra autora que merece nossa especial atenção por retratar os adeptos da *Body Modification* seria Virginia Eubanks. Segundo a autora, este grupo, surgido em uma época de identidades fragmentárias e limites permeáveis, existe em uma sociedade onde prevalecem “lutas de poder que envolvem questões ligadas ao multiculturalismo, ao sexo, ao gênero e, mais importante, à construção do corpo próprio e do corpo do outro” (Villaça & Góes, 1998, p.142).

A formação destas tribos é vista como algo positivo por possibilitar o surgimento de alianças construtivas. Mas a autora faz uma ressalva: a inserção de práticas tribais em um contexto completamente diferenciado de suas origens, e sem que tenham seus significados partilhados pelos membros de nossa sociedade, é como uma negação das diferenças culturais (Boyne, 2000). Se nos povos primitivos os rituais eram realizados para marcar a transição para a vida adulta e, invariavelmente, submetiam os indivíduos às práticas que suscitavam dor e validavam estes como membros de uma tribo, na *Body Modification* não parece ocorrer do mesmo modo. Cada modificação corporal a que se submetem seus adeptos é vivenciada como um ritual, mas com significados próprios, que não implicam necessariamente em reconhecimento social ou pertencimento a um grupo ou uma tribo.

A justificativa para a prática da *Body Modification* é encontrada em motivos pessoais que se estabelecem na relação do indivíduo consigo mesmo. Acreditamos que seus adeptos se submetem a estas práticas por um desejo de se diferenciar. As marcas são feitas como um teste pessoal, realizado com o objetivo da transformação, do conhecimento e do reconhecimento sobre si.

Mais do que fazer parte de uma tribo, eles desejam uma integração com eles próprios. A tribo passa a existir através da aproximação destas pessoas que se conhecem e se reconhecem a partir de suas marcas, ou seja, conseguem estabelecer um lugar social a partir da singularidade.

Villaça & Góes resumem desta maneira a pressuposição fundamental de Eubanks a cerca dos primitivos modernos:

No coração do primitivo moderno está a proposição de que todo corpo é não-marcado, é um papel em branco, sobre o qual a cultura deixa marcas do poder, e as marcas no próprio corpo são gestos radicais e livres contra os mecanismos do poder (Villaça & Góes, 1998, p.143).

O caráter contestatório das práticas de marcação corporal é aprofundado no trabalho de alguns artistas plásticos da contemporaneidade. Iremos destacar e nos dedicar a uma artista em especial: Orlan. Seu trabalho será apresentado um pouco mais adiante.

3.5. *Body Art e Body Modification*

Antes de seguirmos adiante, iremos fazer um breve parêntese com a intenção de discorrermos sobre as diferenças entre os movimentos da *Body Art* e o da *Body Modification*. A *Body Art* surgiu nos anos 60 e é composta por diversas correntes da arte que tem como objetivo sensibilizar o público em relação a seus próprios corpos, ou seja, deseja libertar os corpos dos valores culturais, estéticos e sociais vigentes, através de apresentações que suscitam sentimentos e sensações opostas. Visa, com isto, retirar o corpo da aura de beleza com que havia sido apresentado nas artes até então para enfatizar o seu valor como instrumento do homem. Instrumento com o qual o homem mantém uma relação de dependência. Nesse momento a arte começa a entrelaçar-se com a vida e, com isso, as obras se apropriam das atividades cotidianas.

O foco é o corpo físico em suas manifestações orgânicas. Como exemplo, podemos citar os filmes de Andy Warhol, *Eat* e *Sleep*, no qual uma pessoa é filmada enquanto come e dorme por longos períodos. Há uma busca pela humanização das relações entre o corpo e as atividades rotineiras, que visa a despertar o indivíduo para percepção dos sentidos e, conseqüentemente, dos prazeres envolvidos nestas. O que se pretende é fazer com que as pessoas se percebam como corpo físico, como carne, em detrimento de uma percepção centrada apenas no intelecto.

O corpo deixa de ser mediador entre a arte e a vida cotidiana e passa a ser objeto da arte “O que antes era pessoal e acontecia de modo privado torna-se público. O corpo torna-se o elemento principal de uma linguagem, da qual os processos biológicos, os gestos e as marcas adquiridas constituem a gramática”

(Pires, 2003, p.135). A partir daí o corpo é libertado do pecado e da repressão social e surge em uma nova dimensão: valorizado como corpo sensível, capaz de causar e sentir sensações e prazeres. Todas estas dimensões eram abordadas durante as performances dos artistas.

A *Body Modification* apresenta uma relação diferente do artista com o corpo. “Não há distinção entre o artista e a obra, entre o sujeito criador e o objeto” (Pires, 2003, p.136). Isto implica que a relação com o tempo também acontece de forma distinta. Como o artista é a sua obra, a relação tempo-espço se transforma e se distende. Agora a arte não se limita ao tempo de duração da performance, nem ao espaço circunscrito no qual a performance acontece. A duração da exposição é o tempo de vida do artista e os locais por onde circula transformam-se imediatamente em locais de exposição. O que não significa o fim das performances, mas a abertura de possibilidades, de um leque muito maior de alcance. Além disso, podemos nos questionar qual será o tipo de compromisso que envolve o artista nestas práticas.

Villaça e Góes (1998) apresentam a *Body Modification* através de sua aliança com a arte. De acordo com os autores, este movimento se caracteriza por ser uma mistura de técnica, arte e denúncia que, ao desconstruir os pares dicotômicos que serviram de ancoragem para as características identitárias, acaba por problematizar os lugares próprios à arte, técnica e cultura de imagens na contemporaneidade.

Para sustentar a argumentação, os autores apresentam o trabalho de uma das representantes mais conhecidas deste movimento, a artista plástica Orlan. Sua obra será analisada por nós, principalmente, por caracterizar um viés contestatório. Acrescentamos o reconhecimento mundial por sua atuação com a *Body Modification*. De acordo com Villaça e Góes, a artista, ao agir sobre seu corpo, questiona o mito da unidade corporal e problematiza a relação entre corpo, carne e imagem. Mas como isto ocorre? Vamos apresentar o trabalho da artista na tentativa de esclarecer este ponto. Acreditamos ser importante nos determos na análise porque a obra de Orlan nos apresenta uma série de aspectos fundamentais para nossa abordagem.

3.6. Orlan

Sabemos que um dos intuitos da arte é o de anunciar o que ainda está por vir, ou seja, exprimir os sentimentos da sociedade antes mesmo que esta os possa perceber de forma clara (Pires, 2003). Assim sendo, o papel dos artistas experimentais é o de provocar. Procurando escapar das representações clássicas do pensamento nas formações culturais nas quais estão inseridos, questionam e criam possibilidades para o surgimento de novos sentidos e significações.

Neste sentido, o trabalho de Orlan parece bem representativo do momento em que vivemos. A artista utiliza as imagens do corpo como forma de contestação e procura traduzir em suas obras a potencialidade da influência do contexto histórico-social no qual está inserida. Desta forma, seus trabalhos funcionam como uma contra-estratégia aos mecanismos do poder dominante (Goodall, 2000). Ao fazer a junção de elementos como corpo e tecnologia, tendo como pano de fundo as questões concernentes ao sistema de valores do Cristianismo, suas obras ganham força e vitalidade.

A obra de Orlan começou a ter destaque a partir dos anos 70. Nessa época, ela realiza uma série de trabalhos que tem por tema o corpo e a religiosidade. É de 1971 a obra que consiste em um auto-retrato, no qual está caracterizada como Santa Orlan. Goodall, em seu artigo “*An Order of Pure Decision: Un-Natural Selection in the Work of Sterlac and Orlan*” (2000) faz uma análise do trabalho da artista e de suas repercussões. Para a autora, neste trabalho é possível reconhecer tanto a “reverência em seu conhecimento da potência da iconografia Judaico-Cristã, [e] a blasfêmia em sua deturpação da imagem sagrada” (Goodall, 2000, p. 154).

No entanto, a autora ressalta que embora a artista demonstre reverência ao aderir a essas imagens, não existe nenhuma adesão a estrutura moral que elas ajudaram a criar. Podemos dizer que seu propósito é exatamente o contrário. Parece-nos que a artista deseja, sim, questionar esta estrutura moral.

Em 1976, em seu trabalho denominado *One off Strip-tease with Trousseau Sheets*, Orlan se enrola a lençóis de sua família, Trousseau, de modo a evocar a imagem de uma Madonna, e quando os desenrola está nua. Em todos estes trabalhos parece que estamos frente a uma tentativa de despir-se de uma

identidade em prol de uma outra, escolhida por ela, e mais uma vez uma “provocação” é feita. Como nos diz a artista:

Interferir com a forma dada do corpo é invocar a cólera divina: Psicanálise e religião concordam em dizer: ‘Você não deve atacar o corpo’, ‘Você precisa aceitar a si mesmo’. Estes conceitos são primitivos, ancestrais e anacrônicos. Nós pensamos que o céu cairá sobre nossas cabeças se nós tocarmos no corpo (Orlan, apud Goodall, 2000, p.156)

Desde 1990, Orlan desenvolve um trabalho mais radical de utilização do seu corpo, no qual ele passa a ser como uma tela. Ela procura estabelecê-lo como lugar para debate público sobre o estatuto do corpo e dos padrões de beleza dominantes na sociedade contemporânea. Este projeto intitula-se “Intervenções ou Reencarnações da Santa Orlan” e é composto por uma série de dez cirurgias plásticas. O título por si só já é bastante ilustrativo da conotação do trabalho: intervir em seu corpo de forma a transformá-lo de acordo com sua vontade.

Ao longo deste período, a artista realizou nove operações que alteraram suas feições de forma drástica, buscando construir-se de acordo com sua própria determinação. Seu trabalho consiste em performances que ocorrem durante as intervenções no corpo. Neles Orlan permanece consciente todo o tempo, faz uso apenas de anestesia local, e recita poesias ou lê em voz alta algum texto que tenha referencial conceitual relacionado com o que está acontecendo na sala de cirurgia. Na maca usa sempre alta costura (vestiu-se com um modelo de Paco Rabanne em seu primeiro trabalho). O trabalho inclui, ainda, performances alternativas à intervenção cirúrgica, seja um *stripper* negro ou um dançarino indiano que se apresentam dentro da sala de cirurgia.

Durante a sétima performance desta série, foi realizada uma transmissão ao vivo para a galeria de arte. Também havia uma equipe da rede de televisão CNN que registrava ao mesmo tempo as imagens da operação e a reação da platéia, mostrando a impossibilidade de se ficar indiferente ao que era visto na tela. Quando, ao final da performance, o público foi entrevistado, muitos se mostraram chocados e questionaram se este tipo de trabalho era arte (Goodall, 2000).

O debate estava instituído. Também costumam ser produzidos vídeos, fotografias e objetos tipo relicários que a artista pinta com o seu sangue. As operações não têm a finalidade usualmente atribuída às cirurgias plásticas em geral, ou seja, corrigir imperfeições, fazer a pessoa parecer mais jovem ou mais

bonita. Por uma escolha pessoal, a artista busca questionar os padrões de beleza, principalmente os da beleza feminina, que se estabelecem na sociedade Ocidental. Para isto recorre a figuras femininas míticas.

Desta forma, no decorrer das intervenções, Orlan vem alterando sua fisionomia de modo a ficar com o queixo de Vênus (reconhecida por encarnar a beleza carnal), os olhos de Diana (insubmissa aos Deuses), os lábios de Europa (que se deixa levar olhando o espaço) e a sobrancelha de Mona Lisa. Nas têmporas, ela pôs implantes de silicone, o que a deixou com uma espécie de dois calombos na testa (Goodall, 2000; Heuze, 2000).

A última cirurgia será uma intervenção no nariz de forma a aumentar o seu comprimento até o maior tamanho possível para este tipo de técnica. O próximo passo será encontrar um novo nome e tirar um novo documento de identidade. Vejamos a definição da artista sobre seu trabalho: “Meu trabalho é uma luta contra: o inato, o inexorável, o programado, Natureza, DNA (que é o nosso rival direto como ... artistas da representação) e Deus! Meu trabalho é uma blasfêmia.” (Orlan, apud Goodall, 2000, p.152).

A intervenção pode ser entendida, então, como o ato de alterar o corpo natural, o que lhe foi ‘dado’, para adequá-lo ao seu interesse. Trata-se de uma questão de escolha pessoal. Além disso, segundo Orlan, ao realizar sua obra, ela está denunciando as pressões sociais que se exercem contra os corpos, em especial os corpos das mulheres.

De acordo com a artista, na sociedade contemporânea o Eu é caracterizado por ser um Eu representacional que tem valor e significado atribuídos de acordo com a forma e a imagem de seu corpo, ou seja, de sua aparência. Em seu ponto de vista, significa que o controle do poder agora se exerce através da indústria da moda e do consumo, ao invés de ser exercido pela Igreja como nos séculos XVIII e XIX. Desta forma, ‘aceitar a si mesmo’ implica em aceitar o seu corpo e seu rosto.

O que nos parece mais interessante em seu trabalho é o questionamento com relação à identidade. A artista afirma que o corpo natural não corresponde ao que realmente somos. Assim sendo, parece necessária a intervenção do indivíduo em sua constituição para que ele se transforme em algo coerente para si mesmo. Ainda que aquilo no que a artista se transforme nos pareça incompreensível ou de

difícil assimilação. Orlan atribui sua inspiração à seguinte passagem do trabalho de Eugenie Lemoine Luccioni:

A pele engana ... na vida; uma pessoa tem apenas a sua pele ...há uma troca inadequada nas relações humanas porque as pessoas nunca são o que elas têm ... Eu tenho a pele de um anjo, mas sou um chacal ... a pele de um crocodilo, mas sou um poodle; a pele de uma pessoa negra, mas sou branco; a pele de uma mulher, mas sou um homem; eu nunca sou o que tenho (Luccioni apud Goodall, 2000, p.157).

Segundo Goodall, Orlan baseia seu trabalho na deficiência que existe entre a imagem e a identidade, mas leva esta questão mais longe pois, ao agir sobre o corpo, cria “um novo Eu que recusa ter sua identidade baseada em suas formas corporais” (Goodall, 2000, p.157). A autora afirma que, desta forma, Orlan torna clara a deficiência no ajustamento entre o Eu e o corpo, sustentando a idéia de que a identidade é alcançada através do ato constante de fazer e refazer o seu próprio corpo de acordo com sua determinação.

Goodall afirma ainda que esta idéia se mostra particularmente interessante, visto que sua potencialidade vem do fato de este Eu não se definir pelo seu corpo, mas por sua capacidade de escolha. Na visão de Clarke (2000), nosso Eu é mais do que apenas nossa face, mas o rosto seria a forma como nos apresentamos ao mundo. Portanto, ao transformar suas feições Orlan estaria promovendo uma troca de identidade e na maneira como ela se comunica com o mundo.

Ao decidir conscientemente alterar seu rosto, a artista sacrifica “seu antigo Eu” para dar continuidade ao processo de transformação no qual se encontra envolvida desde os anos 70. O “novo Eu” está engajado com o questionamento do status do corpo na sociedade. A autora enfatiza, portanto, o caráter de processo que desde o início marca a obra de Orlan e esteve envolvido em sua transformação. Este processo permanece em andamento, apresentando apenas diferenciações na forma e na radicalidade com que atua em sua materialidade física. Nesse sentido, não só sua obra, mas a própria artista, encontra-se em constante devir.

Quando questionada sobre o porquê da realização deste tipo de obra, Orlan responde: “Eu não quero ser a boneca Barbie” (Orlan, apud Goodall, 2000, 157). Ícone da feminilidade na sociedade contemporânea, a boneca Barbie representa, há anos, o padrão de beleza dominante propagado pela sociedade de consumo.

Branca, loira, cabelos lisos, olhos claros e corpo escultural. Este é o modelo tradicional da boneca. Há algum tempo, talvez para mostrar uma atitude politicamente correta, a empresa que a fabrica vem produzindo modelos que apresentam variações nos tons de pele e nos cabelos e pequenas alterações nos formatos dos olhos. No entanto, as formas do corpo e do rosto continuam as mesmas. Além do que a mais vendida entre todas continua sendo a primeira.

Outra questão usualmente formulada para a artista diz respeito ao fato de utilizar a cirurgia plástica como base para sua arte, e o que a diferencia de outros viciados neste tipo de procedimento, como por exemplo, Michael Jackson. A resposta é que sua transformação não é ditada por uma imagem do ideal cultural. Seu intuito é, justamente, subverter o controle tirânico sobre o conceito e o design de sua imagem própria. Conforme nos diz Goodall: “ela não está tentando estar de acordo, mas está recusando a conformidade. ...ela escolheu uma maneira clínica e programática de desempenhar sua não-conformidade” (Goodall, 2000, p.160).

Clarke (2000) parece atribuir a força do trabalho de Orlan a sua capacidade de inculcar a materialidade dos corpos em uma sociedade que parece estar se desintegrando em imagens. Ao ter seu rosto fotografado durante suas performances, a artista nos impõe duas situações simultâneas: a produção de mais imagens para serem consumidas e a presença de um corpo que costuma ser deixado de lado pelas imagens higiênicas da tecnologia científica. O corpo orgânico e seus fluídos, seu sangue, órgãos e vulnerabilidade. A autora atribuiu a este encontro com o que há de mais abjeto no humano a reação tão contundente da audiência frente às intervenções de Orlan.

O trabalho da artista também questiona a hegemonia destas práticas, pois apresenta, ao mesmo tempo, características físicas desejáveis, referências para os padrões de beleza, e as características consideradas indesejáveis e que devem ser suprimidas. Além de causar uma ruptura entre os conceitos de natural e artificial. Como nos fala a autora: “Reestruturando sua face, Orlan cria uma mulher que é obtida somente pela intervenção tecnológica, e uma que é continuamente construída pelas imagens da mídia” (Clarke, 2000, p.190).

Clarke aponta que, ao chocar os espectadores com o abjeto, Orlan desafia seus conceitos de beleza e transgredir os padrões impostos pela indústria da beleza ao lidar com o grotesco. A ênfase de seu trabalho está no próprio processo. O que

lhe interessa não é propriamente o resultado estético da operação, mas o momento em que ela ocorre e o processo de debate que se instaura a partir dela.

Orlan deseja fazer ainda mais duas cirurgias. Ela não explica exatamente como será o procedimento da primeira, apenas afirma que será algo nunca feito na medicina e que não se trata de uma cirurgia plástica, embora vá lhe alterar a aparência. No entanto, será necessário construir uma espécie de recinto transparente que funcionará como auditório e centro cirúrgico para que as pessoas possam assistir ao vivo.

A outra cirurgia será transmitida por satélite. Consiste em abrir o seu corpo, deixá-lo exposto enquanto, com uma expressão serena e relaxada, ela assistirá a transmissão destas imagens junto com sua cirurgiã. Ela pretende estar apta a responder a qualquer pergunta que lhe for feita. Segundo Orlan, isto será uma ilustração perfeita para o seu manifesto da Arte Carnal que procura denunciar a dor. Ela pretende fazer várias fotos durante a performance, rindo, jogando, lendo, em suma, expressões da ausência de dor. A artista afirma não ser a favor da dor. Acredita que uma coisa é estar sofrendo e outra é seu corpo estar sofrendo. Procura minimizar sua dor através da utilização de anestésias possibilitadas pela medicina, embora saiba que seu corpo está pagando um alto preço por sua arte (Ayers, 2000).

No momento, o trabalho de Orlan segue em duas vertentes. Em uma realiza uma série de conferências nas quais debate com a platéia sobre as Intervenções, e na outra, produz uma série de obras intituladas Reconfigurações/ Auto-Hibridização. Estas consistem na alteração digitalizada de uma foto sua, utilizada como matriz e transformada de acordo com os padrões de beleza de outras civilizações e culturas ao longo do desenvolvimento da humanidade. Padrões de beleza que se mostram inteiramente diversos da sociedade ocidental atual e que também envolvem transformações corporais, tais como: a utilização de moedas junto aos olhos dos recém-nascidos para provocar o estrabismo na sociedade Pré-Colombiana, ou o costume de deformar os crânios dos bebês através da utilização de pedaços de madeiras presos as suas cabeças, que ocorriam no Egito e na África.

Orlan faz algumas distinções a propósito do movimento da Arte Carnal que nos parecem importante. A primeira diz respeito à dor e foi descrita acima. A segunda refere-se à utilização da tecnologia de ponta da medicina, da biologia e

da informática na sua obra. A artista atribui a importância deste uso ao fato de possibilitar a colocação em questão do estatuto do corpo na atualidade e os problemas éticos surgidos com o advento do progresso tecnológico.

Segundo Orlan, a Arte Carnal é anti-conformista e sua importância consiste em possibilitar a resistência frente às pressões sociais que se exercem sobre os corpos e sobre as obras de arte. Somado a isto, teríamos ainda a questão da recusa à herança da tradição Cristã que, do seu ponto de vista, afirma a negação da relação corpo-prazer. Outro ponto abordado pela artista se mostra adequado a nossa compreensão, visto ser um dos argumentos muitas vezes utilizado para se abordar as práticas da *Body Modification* de uma forma exclusivamente negativa. Orlan afirma que a Arte Carnal não é uma prática de auto-mutilação, pois a mutilação está associada a uma redução das capacidades e, para Orlan, na arte Carnal acontece justamente o contrário, trata-se de uma ampliação de suas faculdades.

O corpo é transformado em linguagem e visa à inversão do princípio¹¹ Cristão da palavra que se faz carne para a carne que se torna palavra. Desta forma, Orlan não aceita a frase: “Tu parirás na dor” proferida por Deus no momento da expulsão de Adão e Eva do paraíso (Heuze, 2000). Em suas performances são constantes as presenças de elementos facilmente associados ao simbolismo e a iconografia Judaico-Cristã e à mitologia grega, tais como uvas, sangue, cruces, crânios, chifres, músicas, textos e vestimentas. E os textos utilizados em suas performances, assim como seus títulos, nos remetem muitas vezes aos discursos Cristãos.

Como exemplo poderíamos citar o título de sua primeira exibição no Reino Unido: *This is My Body...This is My Software*, realizada em 1996, e que teria como tema as imagens fotográficas obtidas em sua sétima operação, que denominou *Omnipresence*. A leitura feita por Clarke é que Orlan, ao afirmar que seu corpo é um software, acredita que seu corpo é uma informação capaz de ser modificada e efetua, também, um jogo de palavras com a fala de Cristo. A onipresença – característica fundamental de Deus que está em todos os lugares ao mesmo tempo – de Orlan é possibilitada pela utilização da tecnologia que permite

¹¹ A autora refere-se a uma passagem do Novo Testamento, mais precisamente ao Evangelho de João 1.14, em que está escrito: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai”.

que ela esteja “ao vivo” em várias galerias do mundo ao mesmo tempo (Clarke, 2000).

Em um vídeo intitulado: *A Little While Longer and You Will See Me No More ...A Little While Longer...You Will See Me Orlan* que também é decorrente de uma das intervenções, novamente, Orlan joga com as palavras de Cristo. Neste vídeo, seu rosto é mostrado de diferentes lugares, com diferentes enquadramentos, em closes que o separam do corpo, até que seus olhos desaparecem contra o fundo. Aqui nos parece que Orlan faz alusão direta a seu processo de devir, que a está conduzindo de uma transformação de algo já conhecido para algo que se faz constantemente novo e diferente do que era antes.

Entendemos que, na visão da artista, a Arte Carnal busca a ampliação dos sentidos “do” e “sobre o” corpo. Significa que a intervenção sobre o corpo proporciona uma explosão de significados e sentidos e nos possibilita pensar suas relações com o poder, prazer, identidade, religião, ciência, natureza, cultura e vários outros desdobramentos que daí possam advir.

Na visão de Orlan, toda a cultura contemporânea se baseia em paradoxos, ou seja, na idéia do ‘ou’, o que faz com que estejamos constantemente escolhendo entre uma coisa ou outra. Escolhendo algo em detrimento de outra coisa que teremos que abandonar. Neste sentido, este trabalho será bastante representativo de sua obra, pois a artista afirma que todo o seu trabalho “é baseado na noção do “e”: o bem e o mal, o belo e o feio, o natural e o artificial, o público e o privado....Isto é algo interessante e importante no que diz respeito a nossa época” (Orlan, apud Ayers, 2000, p.184).

Segundo Clarke (2000), o trabalho da artista problematiza as relações entre auto-imagem e identidade, cultura e tecnológica. Para a autora, Orlan lança um desafio à noção de homogeneidade, que tem presença dominante na cultura Ocidental, através de seu engajamento com as formas corporais aberrantes. Ao ter a parte interior de seu rosto fotografada durante suas intervenções, a artista revela que as imagens corporais, sejam belas ou horrorosas, são reduzidas à pura superfície pela tecnologia da imagem.

Há uma afirmação da artista que gostaríamos de ressaltar. Baseada no trabalho de Artaud e de Sterlac¹², Orlan afirma que para ela “o corpo é obsoleto. Ele não é mais adequado para a situação atual” (Orlan, apud Goodall, 2000, p.151). Como exemplo afirma que atualmente pilotamos carros concebidos por nós e que nos permitem chegar a velocidades para as quais nossos corpos não foram concebidos.

Clarke faz referência a uma entrevista de Orlan na qual a artista menciona o texto de Artaud, sobre o Corpo-sem-Órgãos, para embasar seu desejo de contrastar as funções corporais involuntárias, indispensáveis à sobrevivência, e os atos conscientes e voluntários de criação humana. Na visão da autora, tanto Artaud como Orlan lutam com a idéia de um corpo imaginário que não será atado à carne.

Segundo a autora, ao afirmar que sua obra representa uma luta contra Deus e o DNA, Orlan afirma que sua luta é contra a ciência e a religião, ou seja, contra os dois paradigmas que procuram definir o corpo humano. A importância da luta contra o DNA está no fato de ser uma luta contra a redução do corpo ao código genético e a consequente compreensão do corpo como algo meramente biológico. Trata-se de uma estratégia para escapar à homogeneização que a ciência e a tecnologia são atualmente capazes de propagar.

Clarke apresenta dois pontos que parecem se contrapor na obra de Orlan: por um lado a artista enfatiza a materialidade do corpo, ao apresentá-lo com seus fluidos, como já demonstramos, mas também recria seu corpo como texto, produzindo e sendo produzido por um discurso histórico no qual a(s) mulher(es) são representadas como monstruosas ou grotescas. No momento, para compreendermos melhor como se dá esta associação entre o corpo e o grotesco, vamos utilizar o texto de Russo citado pela autora:

¹² Sterlac é um artista plástico reconhecido por seu trabalho com o corpo. Sua ênfase está na interação entre o corpo e a tecnologia e na procura por enfatizar o funcionamento corporal. O artista trabalha principalmente questionando o que são, ou quais são, os movimentos voluntários e involuntários do corpo. Procura estender as possibilidades de funcionamento corporal através do uso de próteses. Para exemplificar melhor sua proposta, lembramos que um de seus trabalhos consistiu em utilizar a tecnologia da NASA, da qual era voluntário para pesquisas, para desenvolver uma espécie de *cyborg* que viabilizou uma série de performances interativas. Quando ligado ao corpo, possibilitava que o corpo do artista fosse manipulado via Internet por alguém que se encontrava em outra parte do mundo e que selecionava os movimentos em um corpo mapeado na tela do computador (Goodall, Sterlac e Zurbrugg, 2000)

O corpo grotesco é o corpo aberto, projetado, prolongado, segregado, o corpo do devir, do processo e da mudança. O corpo grotesco é oposto ao corpo clássico, que é monumental, estático, fechado e polido, correspondente às aspirações do individualismo burguês; o corpo grotesco é conectado com o resto do mundo (Russo, apud Clarke, 2000, p.189-190)

A associação à mulher e sua representação como monstro será por nós discutida mais adiante. No entanto, a associação entre o corpo aberto da artista e o corpo do devir, assim como a menção ao texto de Artaud, nos remete a questão do Corpo-sem-Órgãos tal como postulado por Deleuze e Guattari em seu livro *Mil Platôs* (2004). Gostaríamos de fazer uma breve apresentação do pensamento destes filósofos, pois acreditamos serem valiosos para o desenvolvimento de nossa pesquisa.

3.7. Corpo-sem-Órgãos

Os trabalhos de Orlan, assim como as idéias apresentadas pelos primitivos modernos, nos apontam para questões abordadas no trabalho de Deleuze e Guattari. Podemos destacar a relação entre o indivíduo, seu corpo e o Cosmo, citada por Fakir Musafar, e a procura de Orlan por sustentar a tensão trazida pelas questões paradoxais que suas obras suscitam. Desta forma, julgamos pertinente a apresentação sucinta de algumas das idéias principais destes pensadores franceses.

Deleuze & Guattari (1976) defendem a subjetividade como resultante de um processo de invenção e reinvenção, agenciamentos que se formam sempre em termos de multiplicidade e que ocorrem a todo o momento. A subjetividade é entendida a partir de diferentes estados de intensidades que se atualizam no próprio devir, como produção desejante que é sempre imanente ao campo social.

Para os autores, nunca se trata de sujeito, mas de uma subjetividade pré-individual, o que exclui toda a dimensão de personalidade, de personificação. Neste sentido, a identidade é vista como uma territorialização da produção desejante. A esquizoanálise é proposta pelos autores como forma de se pensar a constituição da subjetividade por um viés em que o político, o social e o libidinal estão intrinsecamente conectados em todas as direções, não podendo ser pensados em separado. É, também, apresentada como contrapartida à teoria psicanalítica freudiana e à leitura que Lacan fez desta (Deleuze e Guattari, 1976).

O inconsciente, segundo os dois autores, deve ser pensado como maquínico, máquina de produção de desejo, e se contrapõe ao inconsciente psicanalítico entendido como representacional (Deleuze e Guattari, 1976). A importância do inconsciente maquínico é que este revela um inconsciente político, onde as relações de poder social influenciam na produção de desejo e, conseqüentemente, na produção de subjetividade.

O desejo deve ser concebido sempre em termos de agenciamentos, fluxos de intensidades, de multiplicidades. Tanto o inconsciente, como o desejo e o Corpo-sem-Órgãos devem ser construídos: nada está a priori, nem deve ser buscado em função de uma falta a ser completada, eles se constituem através de processos. O inconsciente maquínico deve ser pensado como uma força, potência, e o que é por ele produzido é diferença, compreendida não a partir de uma matriz binária, mas de multiplicidades (Deleuze e Guattari, 1976).

Este é para nós o ponto central da teoria de Deleuze e Guattari. A possibilidade de estar sempre produzindo o novo, o diferente. Se o sujeito da psicanálise é o que se encontra capturado pelos mecanismos do capitalismo, os mesmos que engendraram sua constituição, a esquizoanálise propõe como modelo de funcionamento psíquico a esquizofrenia - com ênfase nos fluxos de intensidades constantes - irreduzível ao modelo de matriz representacional que possibilita sempre a interpretação.

Os autores apresentam o inconsciente como um espaço de experimentação onde vários agenciamentos se dão, agenciamentos coletivos de enunciação, que não remetem a uma interioridade, mas a um exterior, a uma produção imanente ao social e a cultura. Desta forma, o desejo mostra-se mais livre, mas passível de ser capturado, territorializado pelos mecanismos coercitivos do poder.

A radicalidade do pensamento dos autores parece estar aqui expressa: se a produção de subjetividade é imanente ao social e os mecanismos coercitivos do poder buscam a todo instante capturar e territorializar a produção desejante, caberia então ao indivíduo a criação de linhas de fuga¹³, um espaço onde o confronto de forças possa se dar.

¹³ Aqui teríamos uma diferença com relação ao pensamento de Foucault. A linha de fuga pressupõe ser possível escapar da dimensão do poder, mesmo que depois ele consiga, novamente, territorializar o desejo. Para Foucault, no entanto, não é possível escapar a esta dimensão do poder.

Na compreensão de Deleuze e Guattari, a psicanálise¹⁴ privilegiará a representação e, portanto, a dimensão do simbólico. Para a psicanálise, o momento da constituição do sujeito será o momento em que este se insere na cultura. De acordo com os autores, este momento corresponde a uma perda da dimensão corporal e pulsional e, conseqüentemente, da possibilidade de movimentação de fluxos e intensidades, ponto central do pensamento de Deleuze e Guattari.

Impossibilitado de fluir, de estabelecer conexões múltiplas, heterogêneas e contínuas, o inconsciente se encontra territorializado e fixado (seja em um significante, seja em uma identidade, etc.), o que impede a produção da diferença.

Será preciso, então, restaurar a capacidade de movimentação, libertar o fluxo, estabelecer novas conexões, enfim, desterritorializar. Mas como isto será possível? Construindo para si um Corpo-sem-Órgãos, compreendido como plano de composição onde os fluxos produzem diferenças, como espaço que multiplica a possibilidade de produção da diferença.

Para entendermos melhor o significado desta análise, vamos recorrer às palavras dos autores:

Um CsO é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. Somente as intensidades passam e circulam. Mas o CsO não é uma cena, um lugar, nem mesmo um suporte onde aconteceria algo. Nada a ver com um fantasma, nada a interpretar. O CsO faz passar intensidades, ele as produz e as distribui num *spatium* ele mesmo intensivo, não extenso. Ele não é espaço e nem está no espaço, é matéria que ocupará o espaço em tal ou qual grau – grau que corresponde as intensidades produzidas. Ele é matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade = 0, mas nada há de negativo neste zero, não existem intensidades negativas nem, contrárias. Matéria igual a energia (Deleuze e Guattari, 2004c, p.13).

A desterritorialização se dará através da anti-produção que agirá sobre as conexões estabelecidas pela síntese conectiva, uma das responsáveis pelo funcionamento do inconsciente maquínico ao lado das sínteses disjuntivas e conjuntivas. As sínteses conectivas tendem a organizar o corpo como um organismo. A antiprodução agirá sobre estas conexões de forma a liberá-las possibilitando que se estabeleçam novas e múltiplas conexões a partir das já

¹⁴ Estamos nos referindo à psicanálise clássica tal como formulada por Freud e Lacan.

existentes. Estas conexões, feitas através de diversos agenciamentos do desejo, serão registradas no CsO através do uso legítimo da síntese disjuntiva.

A síntese disjuntiva tem um funcionamento semelhante ao da Pulsão de morte descrita por Freud, mas a repetição aqui envolvida se manifesta sempre como variação, repetição da diferença, e não a repetição do mesmo como no caso da compulsão a repetição (Holland, 1999). Isto ocorre porque para Deleuze e Guattari a diferença e a multiplicidade são sempre primeiras em relação à identidade. O que é valorizado no CsO é o caráter de não fixação, é a fluidez, a capacidade de experimentação, onde o corpo é pensado como intensidade, como afeto.

O desejo irá agenciar sempre no sentido de que o corpo não seja um organismo, aqui entendido no sentido de uma hierarquia, de uma organização a qual implica em um caráter de fixação. O desejo é sempre revolucionário, não por desejar a revolução, mas por querer afirmar-se sempre mais como potência; revolucionário por natureza por ser capaz de produzir novas significações através de suas múltiplas conexões.

O que é registrado no CsO são signos que remetem a vários códigos, a partir de uma visão construtivista e pragmática da linguagem, e não fundamentalmente submetida à primazia do significante. Desta forma, a linguagem para Deleuze e Guattari será constituída por agenciamentos coletivos de enunciação, um fluxo de expressão-conteúdo sempre se conjugando com outros fluxos, onde vários códigos diferentes se registram.

José Gil (1997) nos fornece uma explicação bastante significativa sobre esta forma de linguagem. Para o autor, o homem busca sempre tornar o mundo conhecível e o faz estabelecendo relações precisas entre o significante e o significado, de forma a possibilitar identificar os seres e as coisas. Porém, sabemos que em alguns casos (como determinados estados patológicos) existem alguns significantes que não encontram uma relação de complementaridade com um significado. Quando não encontram uma “coisa” ou um “sentido” que lhe comportem, permanecem como excesso, o que faz com que deixe de existir um limite entre o identificável e o desconhecido. Este excesso é denominado *significante flutuante*.

Recorrendo às sociedades primitivas, José Gil nos aponta que estes significantes flutuantes, situando-se no espaço entre dois códigos, podem

significar tudo ou nada ao mesmo tempo. Desta forma, possuem um valor fundamental, pois permitem o exercício do pensamento simbólico. Designam uma força, uma energia, impossível de ser significada em um código simbólico, mas, para o pensamento indígena, atuam também como um princípio de explicação.

O significante flutuante ganha espaço sempre que há uma desordem semântica. Segundo o autor, isto ocorre em certos rituais xamânicos, na transgressão a um tabu, no comportamento de um louco e também na passagem de um estado a outro (nascimento, morte, casamento, etc.). A correspondência entre significante-significado, bem como espaço-energia, atua nos códigos de alguma maneira desorganizada fazendo libertar uma energia que surge livre, desprendida, e esta energia é utilizada nos rituais.

Neste sentido, o significante flutuante surge como mediador e permutador entre códigos. Como isto ocorre? No ritual, o xamã oferece uma linguagem na qual existe a possibilidade de se restabelecer a correspondência deste excesso de significante com o significado. O xamã é o encarregado de fazer os indivíduos e os grupos passarem de um código a outro, de um estado a outro, e o permutador de códigos é o corpo. Neste sentido o significante flutuante pode ser compreendido da seguinte maneira:

O significante flutuante designa esta força primária que, no mundo primitivo, circula por toda à parte entre os diversos mundos, atravessando códigos, enchendo os seres e as coisas de poderes, de sorte e de vida. Nesta ótica, é o homem que está no centro do universo. As forças motrizes deste universo estão de tal maneira ligadas aos indivíduos, que seria impossível falar do meio físico ambiente, exterior do homem. O indivíduo tem laços tão íntimos com o universo que se torna comparável ao centro de um campo magnético. Estas forças, personificadas ou não, atuam diretamente sobre os comportamentos dos indivíduos: em contato com as árvores e a terra, em comunicação com as plantas e as árvores, o seu corpo recebe e emite as energias que percorrem o universo (Gil, 1997, p.25).

Isto ocorre durante o transe. Nestes rituais, o corpo é decodificado, libertado do código anterior, surge então como incodificado, “corpo puro”, fora da cultura. Somente como corpo da natureza será possível desempenhar sua função de permutador de códigos, isto é, o corpo é libertado do significado no qual estava capturado e surge como potência, fluxo de energia, intensidade e afeto. Esta afetação do corpo permite, por conseguinte, o estabelecimento de novas conexões, novos significados, novos agenciamentos. “Apenas sobre esta superfície de inscrição tornada assim virgem pode surgir o novo sentido” (Gil, 1997, p.24).

O que podemos observar é a necessidade da ocorrência de uma desorganização para que algo novo possa surgir. Este parece ser o próprio processo de construção do Corpo-sem-Órgãos. No corpo-organismo temos uma fixação da energia em seus órgãos e nos sistemas que estes órgãos formam. No Corpo-sem-Órgãos temos o organismo esvaziado de seus órgãos, o que o desestrutura, e permite a libertação dos afetos.

José Gil (2005), novamente recorrendo aos rituais primitivos, nos dá um exemplo desta des-organização do organismo baseado no ritual terapêutico dos Wolof do Senegal. Para atingir o transe, este povo se vale de danças, cantos e da desestruturação do corpo. Um animal é sacrificado e seu sangue utilizado para banhar o doente. Os intestinos do animal são arrancados, cortados, esvaziados, revirados e usados para recobrir todo o corpo do doente. A pança do animal sofre o mesmo processo e é colocada na cabeça do doente.

Durante todo este processo a pessoa está em transe e lidando com altas intensidades. Os órgãos foram arrancados e esvaziados, desorganizando o organismo e libertando as energias que estavam ali investidas. Há um devir-animal que é estimulado pelos cantos e pela dança. Cria-se um corpo “paradoxal” no qual já não se distingue mais o que é frente, o que é costas, o que é dentro, o que é fora e assim por diante.

Ao utilizar algo que seria da ordem do corpo, mas que não está mais encorpado, este corpo paradoxal compõe-se de matéria do devir e o corpo inteiro torna-se superfície (pele), espaço onde fluem intensidades, afetos. Quer dizer: este corpo des-organizado abre-se e fecha-se constantemente, na busca pela criação dos mais diversos agenciamentos, com outros corpos, com animais, com o meio ambiente, pedra, vento, planta, água, etc. Abre-se de tal maneira para estes novos agenciamentos que não se limita a estabelecer contato apenas através de seus orifícios. Ao contrário, os orifícios (boca, olhos, nariz, vagina, etc.) tendem a organizá-lo, restringi-lo a determinadas zonas.

Este corpo procura expandir sua área de contato para a superfície da pele, e esta passa a não mais servir de fronteira entre o dentro e o fora. A pele se prolonga de tal maneira que já não existe dentro e fora, mas apenas uma dimensão horizontal onde a energia flui e os agenciamentos acontecem.

O corpo é esvaziado de seus órgãos. O arrancamento deixou uma nuvem flutuante de afetos, uma névoa de sensações num espaço atmosférico. Este meio é, sobretudo, afetivo. É percorrido por dinamismos caóticos sem ponto de ancoragem. A reversão do meio sobre a pele implica a transformação desta última; porque o afeto atrai a ele matérias que se confundem com a pele, por um lado, e, por outro, a pele torna-se matéria de devir (Gil, 2005, p.63).

No entanto, é necessário fazermos uma ressalva: a construção do Corpo-sem-Órgãos não é feita sem riscos. Deleuze e Guattari afirmam que é necessário agir com prudência, que a constituição do CsO ocorre em várias instâncias, de forma gradual, alterando momentos de territorialização e desterritorialização. A prudência irá graduar os fluxos de intensidade, aumentando ou diminuindo sua velocidade, pois é preciso ir des-organizando o corpo, aos poucos, de forma a não constituir um devir mortífero (Deleuze e Guattari, 2004).

Esta é, portanto, a principal característica do desejo, que é reconhecido como o próprio CsO: a capacidade de afetar e ser afetado. Na construção de seu CsO (plano de imanência), de sua produção desejante e de seu inconsciente, vai se constituindo uma subjetividade. Esta questão parece nos remeter, diretamente, às práticas e aos adeptos da *Body Modification*.

Como vimos, desde os anos 70 podemos notar mudanças na forma de se perceber as identidades e de se relacionar com o corpo: a identidade deixa de ser algo fixo e se torna mais fluída e o corpo, que até então era dado e uniforme, ganha uma plasticidade que o permite transformar-se constantemente. Neste sentido, as figuras que vão se construindo, através das práticas da *Body Modification*, nos fazem questionar que tipo de identidade está presente nestas pessoas e que corpo é este que está sendo construído através destas práticas. Se o Corpo-sem-Órgãos é aquele em que só intensidades e afetos circulam, estamos próximos do corpo da *Body Modification*. Vamos nos deter um pouco neste tema.

Como vimos, os primitivos modernos praticam rituais contemporâneos onde o corpo é afetado de modo a proporcionar uma espécie de transe que permite ao indivíduo vivenciar diversas sensações, ou melhor, que lhe permite ter novos tipos de experiências. Em seus depoimentos dois pontos são frequentemente mencionados: a dor e o autoconhecimento, o ir além a seus limites. Estes pontos, que no nosso entender se encontram interligados, nos parecem importantes para

pensarmos sobre a relação entre as práticas da *Body Modification*¹⁵ e a construção do Corpo-sem-Órgãos.

As referências feitas à dor presente nestas práticas sugerem que a dor não é algo buscado em função de um prazer, como somos tentados a pensar em um primeiro momento. Como já mencionamos, a dor é vista como uma parte inerente do processo, ou seja, é através da dor que se consegue alcançar estados alterados de consciência.

Deleuze e Guattari nos dizem que para libertar a produção desejante é necessário “arrancar a consciência do sujeito para fazer dela um meio de exploração, arrancar o inconsciente da significância e da interpretação para fazer dele uma verdadeira produção...” (Deleuze e Guattari, 2004c, p.22). Este parece ser o desafio dos primitivos modernos. Os estados alterados de consciência são o que possibilitam ao indivíduo experimentar sensações diversas. Quando Fakir menciona que um dos primeiros estados de alteração de consciência que se pode atingir, através da dor, é a separação da consciência do indivíduo de seu corpo, e que é isto que vai permiti-lhe observar as sensações que percorrem seu corpo, estamos frente a um corpo-intensidade.

Desta forma, a dor surge como intensidade, é a dor que faz fluir a intensidade. É a passagem das intensidades pelo corpo, sua circulação através deste, que permite ao indivíduo descobrir novos limiares, estabelecer novas conexões, novas formas de relações consigo e com o outro. E este corpo assim vivenciado, experimentado, é o Corpo-sem-Órgãos.

José Gil nos traz uma colaboração importante em um artigo em que aborda algumas práticas da *Body Modification*, mais especificamente o corpo do *body-piercing*. De acordo com o autor, o indivíduo que adorna o seu corpo com *piercing* está fabricando para si um novo corpo. Altera-se não somente a imagem do corpo, mas o que se pretende modificar é, contudo, o corpo real. Cada *piercing* colocado serve para “acordar” uma determinada parte do corpo, povoá-la com intensidades que viabilizam “sensações múltiplas de autopoder, de soberania de si próprio, de invulnerabilidade, etc.” (Gil, 1997, s/n).

¹⁵ Neste momento, estamos nos referindo às práticas da *Body Modification* de uma forma geral, mas, principalmente, a suspensão, o *piercing*, a escarificação e o *branding*.

Estas sensações nos remetem à idéia de autoconhecimento apresentada nos depoimentos dos modernos primitivos. José Gil nos aponta que a dor infligida ao corpo tem papel fundamental:

Provoca-se dor para se dessubjetivar, para arruinar as estruturas afetivas (e de sentido) que suportam os comportamentos habituais. Não se trata de produzir dor para se obter prazer, mas sim para libertar ondas afetivas que não parem, que não se esgotem, que mantenham sempre a mesma intensidade (Gil, 1997, s/n).

Continuando sua argumentação, o autor nos explica a importância desta dessubjetivação. Agindo sobre o corpo desta maneira, estamos nos libertando de um 'eu', seja este social ou individual e possibilitando o surgimento de uma singularidade impessoal, de um sentir que se mostra para além da humanidade. "Dessubjetiva-se o corpo para aceder a uma modificação intensiva, um devir" (Gil, 1997, s/n).

Os *piercings* são, então, um agenciamento metal-pele e funcionam como novos órgãos dispostos em uma superfície. Estes novos órgãos atuam como focos de força que possibilitam a criação de um novo corpo. Este corpo é resultante de uma modificação das energias corporais e psíquicas e será ele mesmo devir. O agenciamento carne-metal, faz com que este corpo assim fabricado seja percorrido por intensidades as mais diversas, o que possibilita não apenas um, mas múltiplos devires: animais, máquinas, híbridos, etc.. Então ao invés de identidades, teremos cada vez mais intensidades.

É para esta subjetividade, que se manifesta através da construção de um novo corpo, melhor dizendo, para estes devires múltiplos e indecifráveis, possibilitados a partir da construção do Corpo-sem-Órgãos, que nossa atenção será voltada agora. Para tanto, vamos expor três figuras contemporâneas que estão em um processo intenso de transformação.

4. INTENSIDADES CORPORAIS E SUBJETIVIDADES CONTEMPORÂNEAS

Ao longo desta pesquisa, mencionamos inúmeras vezes que nosso objeto de estudo era o excesso: pessoas que haviam se submetido a uma ou mais técnicas de marcação corporal de forma a modificar drasticamente sua aparência. Apresentamos Orlan e sua arte contestatória e Fakir Musafar, que dedicou sua vida pessoal e profissional às modificações corporais. Agora vamos examinar os trabalhos de três artistas que consideramos emblemáticos de nosso objeto de estudo. São eles: Erik Sprague, Priscilla Davanzo e *The Enigma*.

4.1. Dois devires animais e um enigma

Erik Sprague – O Homem-Lagarto



Erik Sprague é o mais velho de uma prole de duas crianças. Filho de pai militar, nasceu em 1972, em Kentucky, onde viveu durante um ano. Seus pais se mudaram para o estado de Nova York, perto da fronteira com o Canadá, onde foi criado com a irmã três anos mais jovem. Atualmente mora no Texas (USA) com sua esposa. Sempre foi um excelente aluno. Formado em Filosofia é também nesta área que terminou o Mestrado e iniciou o Doutorado, não concluído em função de seus compromissos profissionais como artista.

Figura 01- O Homem-lagarto

Foi em 1990, quando cursava a graduação, que Erik deu início ao projeto de transformar seu corpo à semelhança de um lagarto. A idéia era utilizar as técnicas

da *Body Modification*, inicialmente a tatuagem, para desenvolver uma arte corporal que questionasse o que era ser um ser humano, sob o ponto de vista da lingüística.

Baseado no trabalho de Wittgenstein sobre o uso pragmático da linguagem, sua arte corporal encontrou o respaldo que precisava para sustentar e desenvolver seus ideais. A seguir recorreremos às palavras do artista que nos apresentará de maneira bastante sucinta os pontos centrais em que se baseiam o seu projeto:

1) Na visão de Wittgenstein pode-se usar o mesmo termo para vários objetos diferentes porque estes objetos compartilham um tipo de “semelhança familiar”; 2) Tendo como foco a maneira que este princípio se relaciona com o uso de termos como ‘ser humano’, ‘pessoa’, etc., no sentido que as pessoas identificam as outras como humanas baseadas, principalmente, na observação de características físicas superficiais e nos comportamentos, eu decidi modificar alguns aspectos em mim de maneira a diferenciar-me significativamente dos outros ‘seres humanos’; 3) A fim de completar esta diferenciação eu escolhi usar modificações corporais permanentes porque eu achei que um compromisso permanente com a afirmação artística era preferível, se não necessária (Sprague, 2005, s/n).

Segundo ele, a intenção era eleger algo que se mostrasse adequado aos seus propósitos e de que gostasse, pois era um projeto de transformação permanente. Acreditamos que o caráter permanente deve ser pensado aqui tanto no sentido de algo que não poderá ser retirado do corpo, como no sentido de continuidade da realização dos procedimentos de marcação corporal, que seguirá ao longo da vida, em permanente transformação.

O artista revela que as primeiras intervenções somente foram realizadas após muita consideração e trabalho de desenhos do que seria seu corpo futuro. Estas primeiras intervenções foram sessões de tatuagem. Até hoje Sprague já se submeteu a algo em torno de 700 horas de tatuagem, colocou vários *piercings* (entre eles fez alargamento dos lóbulos das orelhas e do nariz), colocou cinco implantes de teflon subdermal em suas sobrancelhas que se assemelham a chifres, lixou quatro de seus dentes deixando-os pontiagudos e com aparência de presas, e fez a bifurcação de sua língua.

Entre estas transformações existem algumas que não dizem respeito diretamente a seu processo de devir-lagarto, mas que foram incorporadas porque “se mostraram interessantes” a Sprague. O artista informa que quantas outras mais lhe agradarem serão incorporadas a seu processo.

Sprague acredita que a conscientização sobre o lado instintivo e ancestral traria benefícios e qualidade de vida para todos os seres humanos, além disso, poderíamos compreender melhor nosso comportamento se conseguíssemos extravasar nosso lado animal. O artista aponta ainda que nossas ações e atitudes seriam influenciadas não só pela aparência que temos, mas pela forma física que queremos ter.

No seu entender, o indivíduo que consegue aliar sua aparência física com aquilo que deseja “aumentará sua auto-estima, fortalecerá a ligação da unidade com o todo e, conseqüentemente, potencializará sua capacidade instintiva de agir, o que lhe permitirá manifestar, de forma muito mais clara, seu verdadeiro eu” (Pires, 2003, p.140). Homem ou animal? Eu-lagarto? Que tipo de identidade é esta? Acreditamos que talvez seja melhor colocarmos esta questão de outra forma: qual tipo de subjetividade está em jogo?

Priscilla Davanzo: A Mulher-Vaca



Figura 02: A Mulher-Vaca

Nascida em São Paulo, Priscilla Davanzo afirma ter se interessado pelas modificações corporais já aos treze anos de idade, porém foi somente aos dezoito que fez sua primeira tatuagem (a palavra útero em sueco colocada em seu tórax). Davanzo possui também uma tatuagem em suas

costas com a frase: “Para Quem Comprou a Verdade Os Louros, O cetro, O tombo”. O texto foi retirado de um trabalho do artista plástico Leonilson¹. Além

¹ Leonilson foi um artista plástico que se destacou como um dos expoentes da “Geração 80”, grupo de jovens artistas que revolucionou o meio artístico brasileiro no início dos anos 80. A frase tatuada em Davanzo foi originalmente bordada pelo artista em uma almofada de cetim branco. O artista faleceu em 1993 vítima de AIDS.

disso, ela apresenta um *branding*, também em suas costas, que representariam as cicatrizes deixadas por asas de anjos que lhe teriam sido arrancadas.

Davanzo começou a modificar seu corpo, de maneira mais radical, com vinte e dois anos. Desde então, vem realizando tatuagens que seriam semelhantes às manchas das vacas holandesas. Formada em Artes Plásticas, atuando profissionalmente nesta área e também como crítica de filmes, seu projeto artístico denomina-se: “A Vaca Come Duas Vezes a Mesma Comida” e seria caracterizado como uma experimentação que, apropriando-se de uma manifestação artística, visa a analisar a variação da percepção da platéia.

Este projeto divide-se em três fases: a criação e execução da manifestação artística; a exposição desta manifestação através do trabalho de outros artistas e; análise dos resultados. Transformando seu corpo em obra de arte, o trabalho tem por objetivo suscitar debates sobre a humanidade dos seres humanos, suas formas de relacionamento com os outros seres (sejam estes humanos ou não), assim como questionar a racionalidade humana, principalmente, no que diz respeito à primazia da espécie humana sobre as outras. O título de seu projeto é bastante ilustrativo, pois, segundo a artista, as vacas conseguiriam através da ruminção absorver toda a energia necessária para a manutenção de suas vidas, enquanto os humanos não conseguiriam absorver as idéias dos livros e filmes que assistem. Desta forma, seriam apenas consumidos sem que se aproveitasse o que seria essencial para a manutenção do ser racional.

O projeto originou um documentário denominado Geotomia (junção dos termos geografia e anatomia) e reproduz algumas das sessões de tatuagem, bem como reflexões e depoimentos da artista. Geotomia é um termo que nos parece bastante pertinente, assim como este depoimento: “É muito chato ser humano, entediante” (Davanzo apud Pires, 2003, p.144). O termo se refere à junção das palavras geografia a anatomia. O que nos parece estar aqui em questão seria a possibilidade de se construir uma nova geografia anatômica, melhor dizendo, uma nova cartografia corporal, que daria ao corpo e ao indivíduo, a liberdade de tornar-se algo diferente do que era no início, de devir.

The Enigma



Figura 03: The Enigma

Conhecido apenas pelo nome artístico, *The Enigma* afirma que sua carreira começou com seis anos. Foi nesta idade que começou a frequentar aulas de piano junto com seu irmão um ano e meio mais velho. Ainda na infância teve aulas de flauta, balé, canto e sapateado. Segundo seu relato, sempre foi visto como um completo estrangeiro², mas que devido a sua formação artística foi tratado como um talento.

O artista relata que seu interesse pela mágica começou cedo. Quando estava com dezesseis anos, ganhou de presente um livro de mágica de um amigo que ensinava várias coisas estranhas e foi

assim, lendo um livro, que aprendeu a engolir espadas e a cuspir fogo.

Em 1991, *The Enigma* começou a se apresentar em feiras e, na mesma época, assistiu ao show de Jim Rose que também fazia coisas estranhas no palco. A partir deste momento o artista se juntou a vários outros artistas que se furavam com alfinetes e objetos cortantes no palco, ou engoliam líquidos e substâncias diversas pelo nariz, e juntos começaram a viajar o mundo com um show. Em 1992, adotou o nome de Lesma, por ter acrescentado ao seu repertório o hábito de comer insetos. Neste mesmo ano, em uma ida à lavanderia, surgiu a idéia de mudar de cor e, mais do que isso, decidiu que teria em todo o corpo um padrão de quebra-cabeça, que seria, então, preenchido por tatuadores.

Em Janeiro de 1993 seu corpo foi todo tatuado com linhas que desenhavam peças de quebra-cabeça. O trabalho foi feito por Katzen³, que depois se tornaria

² Estamos utilizando a palavra estrangeiro como tradução do termo *outsider* mencionado na entrevista pelo artista, porém gostaríamos de ressaltar a idéia de indivíduo que está à margem da sociedade que este termo comporta.

³ Katzen também está em um processo intenso de modificação corporal. Ela está se transformando de modo a ficar com a aparência de um felino. Seu corpo está sendo todo tatuado com listras pretas e a tatuadora também fez implantes de materiais em seu rosto de modo a ficar com bigodes

sua esposa. Foi neste momento que adotou o nome *The Enigma* com o qual é reconhecido mundialmente.

Atualmente, ele viaja pelo mundo com o show de seu grupo: *The Human Marvel*, onde, além de se apresentar como músico, realiza performances em que tatuadores preenchem os espaços do quebra-cabeças-corpo com tinta azul. No momento ainda restam espaços a serem preenchidos. O artista possui também dois implantes subdermais em sua fronte que se assemelham a chifres e diversos *piercings* espalhados pelo corpo. Embora ele afirme que todo este processo iniciou-se como uma maneira de aperfeiçoar o seu show, gostaríamos de chamar atenção para um depoimento em especial:

Eu apenas decidi ser azul. Não considero isto uma tatuagem tanto quanto (não considero como tatuagem) a cor da minha pele. Eventualmente, serei todo azul. Este é o lado de trás do quebra-cabeça. A arte está no interior. Embora, obviamente, a arte esteja definitivamente no exterior (*THE ENIGMA*, 1996, s/n).

Uma série de pares dicotômicos surge aqui confundidos, mezclados, confusos. Já não é possível afirmar sem questionamentos o que seria interno e externo, natural e artificial, sujeito-objeto. Seu nome já aponta uma abertura para criação de novos sentidos onde existiria a possibilidade de inúmeros significados. O que se mostra particularmente interessante, a nosso ver, é que estes novos significados surgirão a partir das relações estabelecidas com o outro.

Todos estes indivíduos, e vários outros que não serão aqui apresentados, nos trazem questionamentos sobre nosso entendimento a respeito de nossos corpos, sobre o que é ser humano e como nos relacionamos conosco e com os outros. Poderíamos dizer que, talvez, a característica mais marcante do encontro com estes seres que marcam seus corpos desta forma, seja a impossibilidade de se ficar indiferente a eles. Estes corpos produzem reações, uma vasta gama de sensações, não apenas aos que se submetem às práticas de marcação corporal, mas, também, aos que são expostos a elas, ou seja, são corpos que possuem a capacidade de afetar e serem afetados. Um questionamento se mostra persistente: de que maneira estas pessoas se fazem presentes em nossa sociedade, ou melhor, por qual via se dá à inserção destas pessoas em nossa sociedade?

semelhantes aos de um gato.

Maffesoli (2001) nos apresenta uma visão de um movimento cíclico presente ao longo do desenvolvimento da humanidade que, de tempos em tempos, faria com que surgisse um desejo pelo novo, por um movimento, um desejo por um outro lugar. Algumas pessoas se lançariam na busca pela realização desse desejo que traria transformações para o social. Vamos nos ater a esta idéia.

4.2.

Indivíduos Nômades

Maffesoli (2001) nos fala de um movimento cíclico de transformação social. Esse movimento teria início quando o que está instituído em uma sociedade não mais satisfaz, ou seja, quando os valores estabelecidos não correspondem mais aos anseios dos indivíduos. Nesse momento, caso ainda não se tenha estabelecido um outro mito, as crenças, os valores, as formas de pensar, o sentimento religioso e os comportamentos abrem-se de modo a possibilitar novas experiências de vida. Esta abertura é marcada por um desejo de fuga, de errância, desejo de um outro lugar que permita o estabelecimento de novas formas de relacionamento com os outros e com o mundo. Dito de outra forma, quando algo ficou ‘velho’, mas ainda não há um ‘novo’ configurado no espaço social, há uma abertura para a experimentação, que servirá como busca para o novo que poderá, desta forma, se constituir.

Deste modo, a errância e o nomadismo seriam os precursores do que está por vir. Na verdade, este sentimento de errância estaria presente desde sempre nas sociedades e seria fundador de todo e qualquer conjunto social. Na atualidade, ele se manifestaria como algo inconsciente, como uma centralidade subterrânea que trabalharia “em profundidade um corpo social que se pretende racional, positivo e moldado perfeitamente por valores utilitários, até mesmo utensilitários” (Maffesoli, 2001, p.17).

O desejo de errância se mostra como uma rebelião contra a funcionalidade, contra a tendência a transformar todos os seres em peças de engrenagem em uma sociedade marcada pela especialização das forças de trabalho. Segundo Maffesoli, a sociedade contemporânea seria caracterizada por um paradoxo: ao mesmo tempo em que busca se afirmar como uma sociedade globalizada, com um alto nível de desenvolvimento tecnológico e com uma ideologia econômica que mostra ainda sua hegemonia, ou seja, perfeita e plena, surge à necessidade de uma busca

pelo que não se contabiliza e escapa à comercialização; o imaterial. Se a modernidade poderia ser caracterizada por um “querer fazer tudo voltar a entrar na ordem, codificar e, *stricto-sensu*, identificar” (Maffesoli, 2001, p.23), o ato de fixar os indivíduos, ou seja, fazer com que tenham uma residência fixa, aparece como uma possibilidade de dominação.

Neste sentido, o nomadismo surge como sinônimo da impermanência dos seres e de suas relações, da não fixação e, portanto, de resistência. Para compreendermos esta afirmação devemos ter em mente, conforme apontado por Foucault (2003a), que uma das estratégias do poder coercitivo é dar visibilidade aos indivíduos, isto é, aquele que escapa ao olhar, escapa aos mecanismos coercitivos do poder. Além disso, existiria uma re-apropriação do desenvolvimento tecnológico que nos parece, de alguma maneira, uma subversão: se a tecno-estrutura visa a fixar os indivíduos, estes se valem da tecnologia para “transpor as fronteiras, transgredir a moral estabelecida, percorrer o vasto mundo para experimentar-lhe as múltiplas potencialidades” (Maffesoli, 2001, p.30). Esta seria a situação atual em nossa sociedade na qual a forte presença do movimento do tribalismo pós-moderno, e neste caso poderíamos incluir os primitivos modernos, enfatizaria uma ruptura das sociedades homogêneas.

O autor aponta que o sentimento de errância seria inerente à condição humana e, por conseqüência, do social. Na atualidade, este desejo de mudança teria se manifestado quando, após o extenso período da modernidade no qual existiria uma ideologia que valorizava a dominação das coisas e das pessoas, surgiria uma dificuldade cada vez maior de se exercer este controle. Esta idéia de que existiriam coisas que escapam ao nosso controle, coisas da ordem do destino, ou seja, que fogem a uma determinação racional, nos traz o desejo de mudança.

Maffesoli afirma que toda mudança seria dolorosa e traumática. Isso ocorreria porque, para o autor, o destino se inauguraria de uma maneira traumática e dolorosa com o nascimento do indivíduo. Como podemos entender esta afirmação? O autor argumenta que as manipulações da parteira e da mãe, assim como o desmame, representariam as primeiras mudanças a que os homens estariam submetidos. Desta forma, o sentimento de errância seria algo inerente à humanidade e a todas as coisas nascentes, e seria o responsável pelos sentimentos ambíguos de atração e repulsa que a figura ambivalente do nômade causa nos indivíduos. O autor nos esclarece esta situação afirmando que seria próprio da

natureza das coisas que o novo venha a instituir-se no social e, uma vez estabelecido, nos esqueçamos da aventura necessária para o seu surgimento.

O nomadismo estaria lá como uma recordação inquietante da aventura original: tanto nos lembraria do instituinte, como diminuiria o peso do instituído, recordando-nos da possibilidade constante de se mudar, de se transformar. Desta forma, ele se apresenta como uma ameaça à ordem estabelecida, mas, ao mesmo tempo, aponta para um caminhar que poderá vir a ser instituidor. Para o autor a errância apontaria ainda a instabilidade própria a toda sociedade:

Essa errância nos manda de volta a uma realidade móvel e fervilhante, a da troca que, no próprio seio das sociedades mais sedentárias, está a espreita, pronta para aparecer e balançar as certezas estabelecidas e os diversos conformismos do pensamento (Maffesoli, 2001, p.58).

Maffesoli faz uma referência ao trabalho de Braudel para quem a errância vai estar ligada ao fluxo das trocas que será o elemento básico de qualquer sociedade. Este ponto se mostra importante uma vez que o que hoje pode parecer irracional ou improdutivo possui uma lógica própria que causa efeitos econômicos.

Para o autor, o mercado é o lugar das trocas por excelência, é onde a circulação ocorre mais intensamente e onde estabilidade e instabilidade caminham lado a lado. Maffesoli afirma ainda que, sendo a circulação dos sentimentos o aspecto mais visível da errância, este seria o responsável pela introdução das trocas dos bens que, a seu ver, caminham junto com a troca dos símbolos. Esta circulação proporciona a ‘oxigenação’ da sociedade (Maffesoli, 2001).

Estas trocas também viabilizariam as criações de obras coletivas, que poderiam ser tanto obras da cultura como das instituições ou do espírito. O autor nos apresenta uma definição de estética que se mostra relevante, para ele o termo teria o sentido de emoções compartilhadas. É desta forma que gostaríamos de pensar sobre as práticas da *Body Modification* exercidas pelos primitivos modernos. Sabemos que, muitas vezes, são atribuídas a estas práticas valor meramente estético. Assim sendo, seria possível compreendê-las como uma forma de se compartilhar emoções entre os membros desta tribo. O caráter construtor estaria associado, portanto, ao processo de devir, como construção de algo diferente a todo o momento. Voltaremos a este ponto mais adiante.

Na verdade, como já vimos, a via de aproximação entre a figura do nômade, tal como postulada por Maffesoli, e os primitivos modernos, e conseqüentemente a *Body Modification*, será feita pelo viés das tribos pós-modernas e pautada pelo que o autor denomina ‘sensibilidade ecológica do mundo’.

A colocação em circulação dos sentimentos, dos bens e dos símbolos nas sociedades gera uma efervescência que nos revela uma mudança iminente. Na visão do autor, os responsáveis pelo anúncio desta mudança seriam, na contemporaneidade, tanto os artistas com suas produções culturais (filmes, livros, músicas, pinturas, etc.), como os filósofos e os psicólogos. De acordo com Maffesoli, as mudanças sociais seriam expressas através de tensões e todos os tipos de destruição.

Seria no vazio causado por estas destruições que encontraríamos o espaço para a construção do novo: novos valores, novas crenças que irão nortear nossos comportamentos e atitudes. Assim sendo, os valores que começam a aparecer, neste momento, serão vistos com desconfiança e estranheza. O autor faz, então, uma ressalva: é preciso estar atento para não se fazer julgamentos a priori.

Segundo Maffesoli, muito do caráter inquietante destas mudanças estaria associado ao fato de serem anunciadas por aqueles reconhecidos como marginais, ou seja, aqueles que “recusando a marchar em passo cadenciado, preferem simplesmente viver fora dos caminhos convencionais” (Maffesoli, 2001, p.61). Ao não se enquadrarem na tendência geral da época em que vivem, estas pessoas, através de suas atitudes, seriam as responsáveis por nos apontar o que estaria por vir e seriam reconhecidas como o errante, o nômade que se põe a caminho.

Por isso a recomendação de Maffesoli do não julgamento a priori, pois os valores que em um primeiro momento nos causam tanta estranheza estão prestes a se infiltrar de maneira insidiosa, através de ramificações, por todo o corpo social. O autor reforça sua argumentação afirmando que não seria possível caracterizar o nômade como desequilibrado ou flutuante, uma vez que estas categorias psicológicas não comportariam o que lhe é próprio: a pulsão do pioneiro, algo que o coloca sempre à frente. Longe de integrarem uma categoria psicológica, essas figuras caracterizam-se mais como expressão de uma constante antropológica. De acordo com o pensamento de Maffesoli:

[...] maneiras de ser e de pensar que poderiam ser qualificadas de confusas, flutuantes, decompostas ou, simplesmente, aventureosas, são, em nossos dias, amplamente vividas por uma série considerável de marginalidades, tendendo a tornar-se o centro da sociabilidade em curso de elaboração. Nesse sentido é que a errância, em relação aos valores burgueses estabelecidos, pode ser um penhor de criatividade para aquilo que concerniria a pós-modernidade (Maffesolii, 2001, p.61-62).

Diante destas considerações, iremos seguir com nossa reflexão sobre a inserção dos adeptos da *Body Modification* em nossa sociedade. Essas figuras que muitas vezes nos dão uma estranha impressão e nos causam tantas inquietações parecem, contudo, nos remeter a uma nova configuração do corpo. Como conseqüência, insinuam uma nova forma de relacionamento consigo, com o outro e com o mundo.

A freqüência com que vemos corpos marcados por tatuagens e *piercings*, em nossos dias, acaba por diminuir o impacto causado por essas práticas. A hipótese é pensarmos o adepto da *Body Modification* extrema como uma das apresentações possíveis do errante na sociedade contemporânea. Em contrapartida, teríamos no aumento do uso corriqueiro da tatuagem e do *piercing*, ramificações dessas figuras no corpo social.

De acordo com Maffesoli, o indivíduo errante poderia ser definido como:

[...] aquele que estaria em uma busca sem fim, a procura de si no quadro de uma comunidade humana, na qual os valores espirituais são a conseqüência da aventura coletiva. O que faz com que a fronteira seja sempre adiada, a fim de que essa aventura possa prosseguir (Maffesoli, 2001, p.41-42).

O que o moveria e o colocaria a caminhar não seria algo da ordem de uma necessidade econômica ou de uma funcionalidade, mas, sobretudo, o desejo de evasão - algo que o impele a mudar de lugar, hábitos, costumes - um desejo de ampliar suas relações, estabelecer novas possibilidades que lhe permitam explorar a diversidade das facetas de sua personalidade. Nesse sentido, também é possível observar que o movimento do nômade seria sempre em direção ao outro e, portanto, implicaria em uma forma de sociabilidade, um vetor de sociabilização.

Lembrando-nos que o nomadismo esteve presente na construção de civilizações anteriores, o autor nos alerta para o papel desempenhado por este na construção da realidade social contemporânea. Ele argumenta que se na modernidade o que estava em jogo era uma construção social que enfatizava a

racionalidade e, conseqüentemente, o desenvolvimento da tecnologia e da ciência, na contemporaneidade existiria uma valorização da *sensibilidade ecológica*. “Sensibilidade atenta ao que a existência humana tem de enraizada, de sensível e de corporal também” (Maffesoli, 2001, p.63). Por conseguinte, entendemos que na atualidade as atenções estariam voltadas, portanto, para a dimensão emocional e afetuosa presentes no social.

Maffesoli nos fala da existência de uma relação entre matriarcado e nomadismo. Esta relação seria baseada na ênfase que ambas dariam ao vitalismo, em detrimento de formas de dominação institucionais que privilegiam o racionalismo, ou seja, uma valorização da natureza em detrimento da cultura⁴. Portanto, existiria no errante uma busca, mais ou menos consciente, por uma junção no todo indiferenciado com a natureza. Nas palavras do autor:

Lembrando-se do paraíso perdido, e não se satisfazendo com a estabilidade oferecida pelo sentido positivista do mundo estabelecido, o errante parte para uma série de experiências, (...) que possam fazer com que reviva a plenitude perdida (Maffesoli, 2001, p.64).

No nosso entender, o autor estaria enfatizando a possibilidade do indivíduo de dar potência a sua vida através de experiências afetivas que comportem uma intensa carga emocional. Nesse sentido, mais do que se lançar rumo ao indiferenciado, o que poderia ser visto como uma forma de destruição, o indivíduo estaria em um movimento de abrir-se para fusões, ou seja, novas conexões, em uma multiplicidade de agenciamentos possíveis. Segundo o autor, o que estaria em jogo aqui seriam as relações nas quais os indivíduos se ajustariam uns aos outros de forma natural, e não a partir de uma ordem exterior.

Na atualidade, os espaços sociais onde ocorreriam estas fusões emocionais seriam as tribos urbanas, nas quais a ênfase estaria na coletividade: todo caminhar nômade aponta em direção ao outro. Segundo Maffesoli, uma dessas tribos poderia ser formada, como já vimos, por indivíduos que partilham práticas corporais. Neste grupo estariam incluídos os primitivos modernos. As práticas de *Body Modification* realizadas por eles teriam um sentido individual, conforme

⁴ Trabalhamos com a idéia de natureza relacionada aos aspectos não racionais dos seres humanos, por exemplo, afetos e intensidades. Já a palavra cultura é utilizada como conjunto de produções intelectuais e racionais dos seres humanos.

vimos, mas seriam partilhadas por um coletivo e funcionariam como sinais tribais de reconhecimento.

Podemos compreender o sentido de emoções compartilhadas, atribuído pelo autor às manifestações estéticas, a partir destes sinais tribais de reconhecimento. Para exemplificarmos nosso ponto de vista, gostaríamos de retomar a um ponto apresentado anteriormente no que diz respeito aos rituais dos primitivos modernos.

Foi dito que esses rituais seriam realizados não como uma forma de inserção em determinado grupo ou tribo, mas que seriam rituais com significados singulares, realizados a partir de diferentes motivações individuais. Somente em um segundo momento, essas pessoas se conheceriam e se reconheceriam, formando , então, uma tribo. Este ponto nos parece bastante significativo.

A função de reconhecimento contida no ato das marcações corporais seria o reconhecimento do outro, que só aconteceria se este outro também fosse adepto das marcações. Nesse caso, o reconhecimento poderia ser compreendido como o compartilhar de emoções, vivências, experiências comuns surgidas a partir das práticas da *Body Modification*.

Além disso, os rituais dos modernos primitivos poderiam representar uma vertente da busca pelo retorno à natureza, uma fusão com o todo e o natural, conforme vimos anteriormente.

Segundo Maffesoli, as civilizações viveriam em um movimento de tensão constante e continua entre opostos; instituído e instituinte, racional e irracional, estático e movimento, etc. Caso um dos pólos se sobressaia em um determinado momento, no momento seguinte, o outro se movimentará de modo a retomar o espaço e/ou a importância perdidos. Porém, há uma ressalva que nos parece importante: este movimento, apesar de lançar os indivíduos em um caminhar, apresenta diferentes desenvolvimentos. Vejamos as palavras do autor a respeito dos movimentos presentes na sociedade contemporânea:

Assim é que a territorialização individual (identidade) ou social (instituição) tendo tomado, durante a modernidade, a importância que se sabe, dá lugar ao tempo de um jeito novo de fazer o caminho. O tempo de um êxodo maciço que assumindo o contrapé das certezas identitárias ou das seguranças institucionais, enverede pelos caminhos aventureiros de uma nova busca iniciática de contornos ainda indeterminados (Maffesoli, 2001, p.104)

Mais adiante, Maffesoli apresenta um ‘eu’ limitador, imobilizador do indivíduo, racional e funcional, em contraposição a um ‘si’ caracterizado por múltiplas potencialidades de realização, locais de partida para diversos caminhos.

Os casos citados ao longo de nossa pesquisa (Orlan, O Homem-lagarto, A Mulher-vaca e *The Enigma*), através de seus questionamentos e transformações, transgrediram com seus corpos as fronteiras do que é socialmente aceito ou reconhecido. Puseram a toda prova o instituído sobre ser humano, padrões estéticos, racional e irracional, sujeito e objeto. Apesar de lançarem seus questionamentos em direção ao que estava instituído, não se limitaram a uma oposição direta. Nestes casos, pensamos que algo novo é construído, algo que ao surgir se manifesta como uma ruptura com o que lhe precedeu. No entanto, ao conviver lado a lado com o instituído na sociedade durante o período de transição favoreceram a criação de uma tensão geradora de potencialidades, de múltiplas possibilidades de devir. Através das práticas da *Body Modification* procuraram promover uma desterritorialização em suas identidades e se põem em um caminhar rumo a construção de algo novo.

Maffesoli nos aponta que o nômade teria identidades múltiplas que lhe permitem vivenciar todas as facetas de um Eu que não se manifesta mais como unidade.

Vejamos suas palavras:

“A vida do errante é uma vida de identidades múltiplas e às vezes contraditórias. Identidades plurais podendo conviver seja ao mesmo tempo seja, ao contrário, sucessivamente. Alguma coisa entre ‘a mesmice de si e a alteridade de si’” (Maffesoli, 2001, p.118).

De acordo com o autor, a ênfase está no processo, no caminhar e não somente no destino da viagem, o que importa é o **entre** um lugar e outro, o movimento que se opõe à imobilidade. Maffesoli sugere ainda que podemos ser

nômades sem, contudo, sairmos do lugar, basta disposição para lançar-se a aventura, fazer circular. Poder vivenciar neste caminhar “uma sucessão de instantes intensos” (Maffesoli, 2001, p.121).

A nosso ver, isto seria uma alternância entre movimentos de desterritorialização e territorialização que se seguem continuamente, favorecendo a novas e múltiplas conexões e a transformações constantes.

Acreditamos ser relevante nos determos um pouco mais sobre o momento atual e sua relação com as novas formas de subjetividade que estão emergindo. Para tanto gostaríamos de introduzir o trabalho de uma outra autora que nos apresenta uma série de colocações sobre as novas formas de subjetividades contemporâneas que nos parecem pertinentes com o nosso pensamento sobre os adeptos das práticas de *Body Modification*. Estamos nos referindo à Braidotti e às questões desenvolvidas por ela, no livro *Nomadic Subjects* (1994).

4.3. Sujeitos Incorporados

Braidotti (1994) também trabalha com a idéia de um indivíduo nômade que seria uma figuração teórica da subjetividade contemporânea. Por figuração, a autora nos esclarece sua referência a um estilo de pensamento que expressa formas de subjetividade que não comportam uma visão falocêntrica do sujeito, visão predominante na psicanálise clássica.

Para ela, o indivíduo nômade seria um tipo de subjetividade alternativa que teria uma referência política. Seus questionamentos giram em torno da reflexão sobre como as transformações sociais, políticas e econômicas do momento atual afetam a produção da subjetividade. Nesse sentido, o trabalho de Braidotti estaria situado na interseção entre subjetividade, identidade e poder.

Para a autora, a pós-modernidade seria um momento histórico específico da contemporaneidade que se caracterizaria por severas mudanças nos sistemas de produção econômica⁵, o que acarretaria o declínio do sistema sócio-simbólico

⁵ A autora se refere às transformações no modo de produção, que se desligam da manufatura e passam a se basear na informação e nos serviços. Isto geraria uma redistribuição geral do trabalho,

tradicional ancorado no Estado, na família e na autoridade masculina. Apesar de situar suas questões nas repercussões que essas transformações trazem para o movimento feminista, sua colaboração se torna imprescindível ao nosso estudo na medida em que, ao elaborar seus questionamentos, a autora utiliza como referência o trabalho de Foucault sobre a constituição da subjetividade.

Braidotti afirma que a maior parte das redefinições da subjetividade feminista se baseia em uma nova forma de materialidade corporal, ou seja, seu enfoque está voltado para a valorização do sujeito incorporado⁶ que será uma interseção entre: físico, simbólico e sociológico. Estaremos, então, nos valendo de suas argumentações sobre as novas configurações da subjetividade feminista contemporânea, na medida em que esta possa nos auxiliar a pensar a constituição da subjetividade dos adeptos da *Body Modification*.

A figura do nômade é utilizada por Braidotti como representativa do indivíduo contemporâneo. Nesse sentido, sua compreensão do indivíduo será marcada pelo contexto histórico no qual este se encontra inserido. Há, portanto, uma rejeição à idéia de essência: nada seria dado a priori, toda a constituição de subjetividade na contemporaneidade sofreria influência de variáveis tais como: classe, raça, etnia, gênero, idade, entre outras. O nômade surge, então, como uma construção política que lhe permite movimentar-se por diversas categorias já estabelecidas e também por diferentes níveis de experiência.

A autora valoriza a potência da imaginação como algo que possibilitaria a criação de novas configurações e de novos agenciamentos políticos que comprovariam a queda das identidades fixas. Segundo ela, o nômade seria caracterizado pela subversão às convenções sociais e não necessariamente pelo ato de viajar. A autora nos apresenta o ‘devir-nômade’ da seguinte forma:

onde algumas sociedades menos desenvolvidas seriam fornecedoras de mão de obra barata para as grandes potências econômicas. Nesse sentido, a autora acredita que a pós-modernidade corresponderia a uma acumulação do capital em uma forma transnacional.

⁶ O termo ‘sujeito incorporado’ está sendo utilizado como tentativa de traduzir *embodied subject*, utilizado pela autora para enfatizar as raízes corporais da subjetividade, isto é, a dimensão corporal na constituição da subjetividade que, como vimos anteriormente, é valorizada na obra de Foucault.

O nômade não é aquele que se desloca compulsivamente, mas é uma figuração de um tipo de sujeito que abandonou toda idéia, desejo ou nostalgia da fixidez. Esta figuração expressa o desejo por uma identidade feita de transições, períodos sucessivos e mudanças coordenadas sem e contra uma unidade essencial (Braidotti, 1994, p.22).

Segundo a autora, estas identidades transitórias do nômade permitiriam a abertura para novos agenciamentos, novas possibilidades de vida e de pensamento. A estética nômade seria uma forma de resistência às novas formações hegemônicas da contemporaneidade. Esta resistência se daria através de um processo de desconstrução da identidade fixa.

Para Braidotti, não seria possível fazer uma separação entre estilo e escolhas políticas por que a elaboração dos estilos, e das representações sociais, estariam a cargo da economia do capitalismo transnacional. Nesse sentido, apresentamos os dois casos de devires-animais e o enigma como desconstruções de identidades fixas e resistências às imposições sociais: ter um corpo de acordo com os ideais estéticos estabelecidos, ser racional, ser sujeito e não objeto, ser humano e ter primazia sobre os outros animais, entre outras.

Contra o padrão dominante nas sociedades ocidentais, a saber: “homem-branco-ocidental-adulto-macho-racional-heterossexual-vivendo em cidades-falando-uma-língua-padrão” (Braidotti, 1994, p.47), surgem figurações com características que muitas vezes nos confundem, não nos permitindo definir de forma precisa e inequívoca sobre idade, sexo, gênero, classe, raça, etc.

A autora nos lembra que o indivíduo nômade não é completamente destituído de unidade: “[...] ‘eu’ seria um tipo de rede de pontos inter-relacionados” (Braidotti, 1994, p.31). Nesse indivíduo existiria um “senso de identidade que seria contingente” (Braidotti, 1994, p.31), em contraposição a um ‘eu’ que possui fronteiras delimitadas e uma identidade fixa. Poderíamos dizer que o indivíduo nômade seria uma identidade transgressora, que tem em sua natureza a capacidade de estabelecer as mais diversas conexões em função de sua transitoriedade. Ele não estabelece identificações necessariamente, mas cria conexões que geram novas conexões, em um movimento contínuo de territorialização e desterritorialização.

Não se trata de não possuir fronteiras, mas de percebê-las como algo que não é fixo. As fronteiras são transgredidas e, conseqüentemente, distendidas. Aqui parecemos encontrar novamente um ponto de aproximação com o pensamento dos primitivos modernos. Em seus depoimentos é muito freqüente encontrarmos referências a um desejo de ir além de seus limites. Esse seria, muitas vezes, o pano de fundo do interesse dessas pessoas pelos rituais a que se dedicam (principalmente no caso das práticas de suspensão). Algo que acreditavam não ser possível vivenciar se mostra suportável, levando-os ao rompimento sucessivo de seus limites.

Há ainda uma outra reflexão da autora que nos parece interessante. Braidotti nos fala que as cartografias nômades precisariam ser constantemente redesenhadas uma vez que se opõem à fixidez e à imobilidade. Portanto, a identidade seria, para esses indivíduos, uma identidade retrospectiva, na medida em que só seria possível desenhar mapas dos lugares em que já estiveram e, conseqüentemente, não se encontram mais (Braidotti, 1994).

Poderíamos, então, traçar um paralelo com o trabalho da *Body Modification*, onde as marcações corporais possuem significados próprios e são feitas ao longo da vida para registrarem determinados momentos⁷. Com o passar do tempo, muitas vezes são cobertas com outras marcas que representam novos momentos e novos significados, correspondendo, assim, às transformações da vida.

Braidotti irá centrar seu trabalho no discurso dominante da sociedade contemporânea e na forma como este influencia a constituição de subjetividade e, conseqüentemente, a formação das identidades. Desta forma, considerando que a subjetividade é algo situado histórica e geograficamente, a autora terá como ponto de apoio para seu pensamento à injunção formada pelo papel da economia do capitalismo transnacional e o discurso científico na atualidade.

Retornando a afirmação de Foucault, de que no século XVIII as técnicas de controle e análise através das quais era produzido o conhecimento sobre o

⁷ Gostaríamos de ilustrar esse ponto com a descrição de uma tatuagem vista no tornozelo de um adepto das práticas de Body Modification em um estúdio de tatuagens em São Paulo. A tatuagem era um retângulo que em seu interior tinha listras verticais e horizontais que se cruzavam. Em alguns pontos de entrecruzamento das linhas foram feitas marcas. Quando questionado sobre essa tatuagem o indivíduo respondeu que as linhas correspondiam a paralelos e a meridianos e as marcas eram os países por onde já havia passado.

indivíduo tinha como foco o material corpóreo, a autora aponta que por material corpóreo devemos compreender a utilização do corpo “como suporte de forças e energias que emprestam sua materialidade para serem usadas, manipuladas e socialmente construídas” (Braidotti, 1994, p.46).

Nesse sentido, o corpo poderia ser considerado formado tanto por forças que o colocam em movimento (sejam estas as que comandam nossos músculos de forma voluntária ou involuntária – caso do músculo do coração), como por forças que o submetem e o codificam, constituindo um corpo próprio a cada período da história (Lingis, 1994). As últimas seriam foco para construção de um corpo dócil, produtivo e reprodutivo, ou seja, socialmente adaptado às necessidades econômicas de produtividade.

Braidotti irá enfatizar a idéia da materialidade do corpo, do indivíduo como sujeito incorporado sob efeito concreto de um processo que tem em seus pólos o conhecimento e o poder. E que irá estabelecer a maneira que o Bio-poder atua, de forma a constituir a subjetividade e os corpos na contemporaneidade.

Para pensar sobre o sujeito incorporado a autora irá questionar o estatuto do corpo na contemporaneidade. Ela começa por apontar um paradoxo que considera interessante: na era moderna existiu uma valorização do corpo que se tornou o ponto central de debates teóricos e políticos, porém isso ocorreu justamente quando não havia um consenso sobre o que este corpo seria. Não podendo apenas ser descrito como organismo, e produzindo uma gama de diferentes discursos, cada qual investindo-o, de e a partir de formas diferentes, estamos frente a uma multiplicidade, tanto de discursos como de corpos.

Esta idéia nos faz questionar se essa multiplicidade de corpos não nos apresentaria diversas possibilidades de subjetivação. Dito de outra forma, de acordo com o pensamento de Foucault, as formas de interação entre saber, poder e sua atuação sobre os corpos produzem determinadas formas de individuação pertinentes ao contexto histórico no qual estão inseridos. Braidotti nos fala que com a crise do pensamento racional clássico decorre um movimento de enfraquecimento do dualismo mente/corpo e uma prevalência do corpo. A própria explosão discursiva sobre o corpo fez surgir, por um lado uma super exposição do corpo, e, por outro, uma incerteza sobre o que é o corpo, visto que não existe mais uma clareza sobre a definição de sua natureza material. Desta forma, estamos

frentes a uma multiplicidade de corpos. A proliferação de discursos sobre os corpos não poderia, então, estar criando modos de subjetivação diversos, ou seja, diversas possibilidades de devir?

Continuando sua linha de raciocínio, a autora irá nos afirmar que o corpo, perderá sua coesão, e dará lugar a uma multiplicidade que será o foco de atuação do poder. Este poder, segundo ela, precisará de mecanismos cada vez mais efetivos e que se manifestem de maneira sutil. Sem um objeto definido, o poder passa a atuar sobre a vida que passa a ser alvo de controle e manipulação, intensificando a busca por uma normatização.

Como vimos, a busca pela norma caminha lado a lado com o estabelecimento do que é padrão e, por conseguinte, da normalidade. Assim sendo, somos levados a pensar sobre como os mecanismos coercitivos do poder, em sua busca pela norma, e porque não dizer pela normalidade, se relacionam com o que foge a essa norma, aos padrões socialmente aceitos? Como o poder se relaciona, então, com a diferença? Na verdade, o que buscamos enfatizar é a possibilidade que os mecanismos do poder próprios ao sistema capitalista transnacional possuiriam de capturar o que lhe faz resistência, ou seja, o que surge como diferença, e usá-lo em seu benefício. Nesse movimento, aquilo que em um primeiro momento não se presta à classificação e codificação sofre rapidamente a apropriação pelos mecanismos do poder e é transformado em repetição do mesmo, esvaziando sua potência inventiva.

Para tentar responder a essas questões gostaríamos de nos referir a uma passagem do trabalho da autora que parece adquirir uma especial importância para esta discussão. A autora nos traz um exemplo bastante ilustrativo quando nos fala sobre o rock-and-roll. Ela nos informa que quando o movimento surgiu caracterizava-se pela rebeldia frente aos padrões estabelecidos. Era composto e escutado por uma minoria e visto como um movimento subversivo próprio a uma contracultura. O momento que melhor ilustraria a cristalização de sua apropriação pelo Estado teria sido sua utilização pelo Exército americano na ocupação do Panamá. O estilo musical era ouvido pelos soldados antes dos combates, como motivação para as batalhas.

O desenvolvimento dessa apropriação parece se repetir no que diz respeito a *Body Modification*, quando surgem tatuagens e *piercings* provisórios, ou quando os *piercings* de umbigo e orelha viram acessórios de moda em nossa sociedade.

Retomemos a questão do corpo tal como apresentada pela autora. Segundo Braidotti, com a intensificação dos mecanismos próprios ao Bio-poder, o corpo vivo transforma-se em objeto para o escrutínio médico. Observemos as palavras da autora:

[...] o corpo vivo, no processo da anatomia clínica (se torna) um texto vivo, isto quer dizer, material para ser lido e interpretado por um olhar da medicina que pode captar doenças e suas funções. Anatomia resulta em uma representação do corpo como sendo claro e distinto – visível e portanto inteligível (Braidotti 1994, p.62).

Segundo Braidotti, este olhar da medicina sobre os corpos e a vida geram duas conseqüências. A primeira seria o aumento do exame e da observação sobre o corpo, o que viabiliza toda uma classificação e uma codificação deste, tornando-o cada vez mais visível. Nenhum órgão escapa a escrutinização deste olhar, como resultado, amplia-se o conhecimento sobre o corpo, ou seja, na mesma medida em que o corpo se torna visível, ele se torna inteligível. Visível e inteligível, o corpo se torna objeto de atuação do poder, de sua manipulação e controle. A visão da anatomia clínica procura, então, reduzir o corpo a um organismo, ou nas palavras de Braidotti, “a soma de partes destacáveis” (Braidotti, 1994, p.67).

O conhecimento advindo do corpo produz um discurso científico sobre ele e este discurso ganha, na atualidade, cada vez mais o valor de verdade. O alto nível de desenvolvimento tecnológico possibilita uma atuação mais direta sobre o corpo, dando visibilidade ao que antes era invisível. Como conseqüência vemos a medicina atuar em pontos que antes nunca haviam sido possíveis. Se considerarmos como exemplo o caso da procriação, veremos que agora se tornou possível não somente ver o bebê antes de seu nascimento como também submetê-lo à cirurgia, se necessário for. Hoje, é possível, inclusive, fecundar um embrião já com as características desejadas fora do útero e implantá-lo em outro momento.

O desenvolvimento tecnológico aliado ao exercício da medicina produz situações que nos questionam sobre a relação espaço-tempo, onde não são claros os limites entre interno e externo, assim como se torna mais difícil precisar o

momento exato da reprodução. O corpo passa a ser alvo do que a autora denomina de ‘pornografia médica’. Braidotti utiliza este termo tal como proposto por Kappelar para quem a pornografia seria um “sistema de representação que reinveste a lógica mercenária da economia de mercado. Todo o corpo se torna uma superfície visual composta por partes variáveis que são oferecidas como objetos de troca” (Braidotti, 1994, p.68).

O que nos interessa nesta discussão é apontar a crescente valorização da imagem na sociedade contemporânea, bem como o aumento da visão do corpo como uma mercadoria, o que resulta, ao nosso ver, no estabelecimento de um corpo ideal, onde beleza é sinônimo de saúde, e que acentua cada vez mais uma busca dos indivíduos por corresponder aos padrões sociais. Podemos interpretar esse movimento de uma outra maneira. Se compreendermos a tendência a tornar o corpo cada vez mais visível, como sendo igual a dar visibilidade ao corpo no social e a manipulação do corpo como uma prática de transformá-lo, podemos nos questionar se a *Body Modification* seria mais uma prática incorporada ao sistema, ao invés de uma resistência a ele.

Acreditamos que ao apresentarem o excesso em suas propostas os adeptos da forma extrema da *Body Modification* acabam por questionar os valores sociais estabelecidos, ou seja, mesmo que consideremos que o que parece surgir como uma subversão seja, na verdade, resultado da atuação insidiosa dos mecanismos coercitivos do poder, a figura singular que vai se constituindo no caminho de suas transformações termina por gerar questionamentos aos padrões socialmente aceitos. Nesse sentido, *The Enigma* parece surgir como uma figura emblemática.

Ao afirmar que sua transformação se iniciou como uma forma de melhorar a atuação em seu show, a visão de seu semblante nos traz questionamentos. Objeto ou sujeito, inteiro ou fragmentado, interno ou externo, frente ou verso, são apenas algumas das questões que nos passam pela mente quando encaramos sua figura.

Desenvolvendo as questões relativas às conseqüências sociais e políticas do uso da imagem na sociedade contemporânea, a autora se refere ao trabalho de Vance, para quem a luta política constituiria o cerne dos debates atuais. “[...] uma luta contra o sentido e o valor da representação. O que representamos e como o representamos” (Braidotti, 1994, p.70).

De acordo com Vance, a linguagem de alguns programas televisivos camuflaria a influência do discurso político-jurídico que se encontra presente em suas narrativas. Isso poderia ser considerado como a verdadeira pornografia: aliar em um único instrumento a possibilidade de proporcionar diversão à população e, através disto, manipulá-la. Resumindo: trataria da capacidade que os mecanismos do poder teriam de manipular a população sem se fazer notar. Iremos neste momento abrir um parêntese com o intuito de refletir como a *Body Modification* vem sendo abordada pela mídia.

Como afirmamos anteriormente, a *Body Modification* pode ser reconhecida como uma subcultura na qual as práticas mais radicais de transformação corporal são problematizadas. Esta questão é abordada por Pitts em seu artigo “*Body Modification, Self-Mutilation and Agency in Media Accounts of a Subculture*” (2000). Seu trabalho é uma análise consistente, reúne 35 artigos que abordam o tema da *Body Modification* e que foram publicados nos principais jornais dos Estados Unidos e da Inglaterra.

A autora afirma que em diversos trabalhos este tema seria apresentado como um problema social, onde a grande maioria de seus adeptos aparece como praticantes da automutilação e/ou como doentes mentais. Na visão de Pitts, esse fato se deve ao papel da mídia, que opera como um mediador da compreensão dos eventos, fenômenos ou movimentos em uma sociedade. Revela, portanto, o poder da mídia de caracterizar e, dessa forma, classificar as questões sociais, atribuindo a cada situação diferentes juízos de valores.

De acordo com a autora, a mídia teria inclusive o poder de “descobrir” novos problemas. Poderia ser o caso da *Body Modification*. Através da convocação de profissionais de saúde mental para dar depoimentos e pareceres sobre este fenômeno há um apelo para que seus adeptos sejam considerados como doentes mentais, visto que estariam exercendo a automutilação como uma forma de punição.

Pitts afirma que ao apresentar a opinião de especialistas existiria uma validação da argumentação da mídia devido ao fato de haver um respaldo de profissionais de instituições conceituadas. Estes especialistas apresentam um discurso autoritário e que repercute na esfera pública, ou seja, a mídia estaria

arregimentando como suporte de sua argumentação o conhecimento formal de cientistas.

Poderíamos, então, dizer em concordância com o pensamento de Foucault, que a mídia utilizaria o discurso dominante e socialmente aceito, para fundamentar e difundir a noção de patologização do movimento. Dessa forma, parece-nos estarmos frente a um tipo de estratégia próprio ao bio-poder, no qual a normatividade é a regra e tudo que se desvia desta deve ser vigiado e controlado.

Em contrapartida, a autora afirma que outras formas de discursos, tais como as apresentadas pelos membros dessas subculturas, são desacreditadas pelas práticas dos discursos dominantes na sociedade. Seriam novos modos de comunicação, e encontrariam expressão através de experiências corporais que, muitas vezes, se dariam em contextos sociais marginalizados, produzindo conhecimentos e discursos alternativos que se estabeleceriam de formas distintas das práticas e instituições reconhecidas (Pitts, 2000). Segundo as palavras da autora:

O conhecimento dos praticantes sobre a *Body Modification* não é somente eficaz, mas expressa atitudes novas e alternativas em torno da tecnologia, prazer, sexualidade, grupos culturais, gênero, espiritualidade, estética e beleza (Pitts, 2000, p.293).

Como vemos, a argumentação dos profissionais em saúde mental em relação às práticas da *Body Modification*, invariavelmente, tende a condená-las à patologia. São apresentadas como práticas de automutilação e comparadas com outros tipos de doenças de fundo psicopatológico e que afetam a forma corporal, entre elas a bulimia e anorexia. Dizem que seus adeptos não escolhem se submeter a elas, mas que o fazem por alguma razão desconhecida, a qual nem os próprios podem entender.

Alguns dos motivos apresentados por esses profissionais para justificar a realização das práticas de marcações seriam: presença de uma forte agressividade que não consegue meios de expressão e acaba por se voltar contra os próprios indivíduos; ou então, de forma correlata, as práticas poderiam ser decorrentes de algum tipo de sofrimento interno.

Para Pitts, este segundo sentido se aproxima mais da idéia de mutilação, pois tanto na mutilação como na *Body Modification*, o corpo se apresentaria como “imperfeito, feio, disfuncional e fisicamente doente” (Pitts, 2000, p.295). Além

disso, expressaria um 'eu' imperfeito e fora de controle que necessitaria de tratamento. Este fato é mencionado apesar de existirem depoimentos nos quais seus adeptos afirmem, muitas vezes, que se submetem a essas práticas como forma de assumirem controle sobre seus corpos, além de testá-los e o levarem além dos seus limites.

A autora observa que mesmo quando os adeptos são chamados para darem seus depoimentos, seus conhecimentos e discursos são alterados de forma a corroborar a patologia do movimento. Para ilustrar a argumentação, a autora nos traz uma passagem em que o jornalista faz um jogo de palavras com os termos 'usa' e 'abusa' ao incluir o prefixo (ab) no depoimento de uma adepta que falava sobre sua experiência com o *branding*, utilizado em práticas sadomasoquistas com sua parceira: "Casais como Kate e Mandy sentem que, como adultas conscientes, são livres para (ab)usar seus corpos como elas desejam" (Brown, 1997, apud Pitts, 2000, p.296).

Pitts ressalta que o jogo feito com os termos 'usa e abusa' gera formas distintas de representação, ou seja, o sentido apresentado pela entrevistada de poder fazer o **uso** que melhor lhe aprouver de seu corpo, ou seja, de dispor de seu corpo da forma que mais lhe agrada, é imediatamente corrompido pelo sentido de ter este mesmo corpo submetido a algo que independe de sua vontade consciente.

Para a autora, isso revela que deixa de existir uma escolha pessoal e passa a prevalecer algo que poderia ser da ordem de um desejo ou de uma necessidade. Dessa forma, temos o reforço imediato da condição patológica inscrito pelos meios de comunicação dominantes. Rapidamente passamos então do registro de um agente – aquele que escolhe e responde pelos seus atos –, para o registro de um paciente que é submetido a algo que escapa a sua determinação, foge de seu controle e, portanto, necessita de tratamento. Na visão da autora, a consequência seria que qualquer reivindicação própria ao movimento fenece e é esvaziada de sua potência diante desta consideração.

A partir de então tudo não passa de uma grande negação de sua condição (de doente). Dessa forma, temos duas consequências que se entrelaçam. Primeiro, a abordagem do movimento é feita de forma negativa. Se o que prevalece em nossa sociedade é o discurso científico, que privilegia a saúde e a boa forma (Portinari, 2000, e Bezerra, 2002), e se este discurso nos apresenta os adeptos da *Body*

Modification como doentes, estes são imediatamente enquadrados como seres inferiores que precisam ser ‘ajudados’ e tratados.

Isso pode ser analisado como uma tentativa de controle, ou seja, os adeptos das marcações corporais seriam classificados e codificados, e os tratamentos oferecidos permitiriam curá-los, o que significa serem introduzidos em um processo que visa a adequá-los à norma do que é aceito pela sociedade. Essa nos parece ser uma vertente do que Foucault nos aponta como a nova forma da guerra das raças na atualidade.

Lembramos que o autor nos fala sobre a relação de uns contra os outros na sociedade contemporânea, na qual os inimigos não viriam de fora, mas seriam, sim, de uma mesma raça que se dividiria em uma sub-raça (aqueles que não correspondem à norma) e uma super-raça (aqueles que estão de acordo com os mais altos valores sociais). Na tentativa de uma melhor compreensão, retornemos ao pensamento de Braidotti.

Segundo a autora, o discurso científico seria normativo na medida em que buscaria, por meio da definição do que é anormal e patológico, esclarecer e estabelecer o normal. Este mecanismo “opera por meio de exclusão e desqualificação de acordo com uma lógica dualista” (Braidotti, 1994, p.84). Braidotti afirma que seu pensamento difere desta lógica, justamente, por possuir um estilo nômade, isto é, um modo de pensar que não comporta uma visão dualista ou de oposição entre os termos, ao invés disso, existirá sempre uma rede de conexões entre eles.

Tendo em vista a concepção foucaultiana que lhe serve de referencial teórico, ela estabelece que o discurso do poder é o discurso científico e que este funciona como “uma rede complexa, inter-relacionada, de verdade, poder e desejo, que tem em seu centro um sujeito visto como uma entidade corpórea” (Braidotti, 1994, p.76). A autora irá apresentar a idéia do monstro como a encarnação corporal da diferença, ou seja, o que se mostra diferente do padrão básico do que é considerado a norma humana⁸.

⁸ A autora utiliza esta argumentação para pensar as novas formas de subjetivação próprias ao movimento feminista na contemporaneidade. Ela fará uma associação entre a mãe (mulher como entidade biológica, considerada dentro do contexto sócio político), monstros (como o que difere a norma da sociedade) e máquinas (considerado como o campo tecnológico com suas repercussões científicas, políticas e discursivas). Na sua visão, as mulheres poderiam ser associadas aos monstros. Embora seja esta uma discussão muito específica, nós nos dedicaremos a ela como

Os monstros pertenceriam a um terceiro discurso: o discurso histórico-filosófico das ciências biológicas. Em sua definição, monstros seriam os que nasceram com alguma deformidade corporal resultante de uma má-formação congênita. Além disso, “eles também representam o entre, o misto, o ambivalente como implicado na raiz grega da palavra monstro, *teras*, que significa ambos: o horrível e o maravilhoso, objeto de aberração e de adoração” (Braidotti, 1994, p.77).

Em nosso caso, chamamos a atenção para uma sutil diferença. Estamos considerando como monstros aqueles que apresentam modificações corporais que resultam da intervenção do indivíduo sobre seu corpo em função de sua livre e espontânea vontade. Como resultado temos indivíduos que apresentam em sua estética padrões que diferem da norma, ou seja, da representação básica do corpo aceita tanto pelos padrões sociais, como pelo discurso científico atual. Nesse caso, os monstros seriam os adeptos da *Body Modification* extrema, alvo de nossa pesquisa.

Segundo Braidotti, o reconhecimento da teratologia como ciência seria representativo do modo como a racionalidade científica lida com a diferença. Para a autora, o pensamento ocidental seria caracterizado por uma lógica de oposições binárias. Assim sendo, a diferença será o outro que não aceita a norma, ou seja, a diferença seria pensada em referência à norma. Dessa forma, o monstro seria o desviante, a anomalia.

Alguns questionamentos consistentes são apresentados pela autora, dentre estes destacamos a possibilidade de se libertar a diferença destas conotações normativas e se seria possível pensar de uma outra maneira a respeito desta diferença. Poderíamos lançar, a partir das considerações da autora a respeito da diferença, a seguinte provocação: Como pensarmos a diferença quando ela resulta de uma decisão própria do indivíduo, como no caso das marcações corporais?

A argumentação da autora se baseia em dois pontos centrais: a associação entre mulher e anomalia e entre diferença e inferioridade. A reflexão parte de uma inferência da concepção aristotélica, segundo a qual a norma humana no que diz respeito a organização corporal seria baseada no modelo masculino. Segundo Braidotti, Aristóteles acreditava que o princípio da vida era responsabilidade do

homem, pois seria o esperma que o carregaria. À mulher caberia apenas o papel de receptáculo deste. Isto é bastante ilustrativo da teoria da subjetividade aristotélica que apresenta uma valorização do masculino. A condição feminina era marcada pela inferioridade, pois para Aristóteles a mulher não seria dotada de uma alma racional.

De acordo com Braidotti, este pensamento da mulher como anomalia e, conseqüentemente, como diferença teria aí sua origem e marcaria o pensamento do discurso científico ocidental até o dia de hoje. No seu entender, a visão pejorativa que associa à mulher a anomalia, seria decorrente da lógica binária das oposições que caracteriza a ordem discursiva baseada no falocentrismo, onde o monstruoso seria o pólo negativo.

O pensamento dualista originaria um paradoxo: no discurso composto a partir de uma lógica binária os monstros são figuras das diferenças desvalorizadas, mas são também os responsáveis por alimentar a produção do discurso normativo. Somente a partir da presença da diferença seria possível produzir um discurso no qual a positividade da norma pode ser valorizada. Esse mecanismo parece poder ser aplicado à questão das marcações corporais na contemporaneidade de forma similar.

Em sua definição de monstro, Braidotti nos informa que ele teria a capacidade de proporcionar admiração e repulsa ao mesmo tempo. Ao nosso ver, o mesmo se passa com os adeptos da *Body Modification*, diante da impossibilidade da indiferença e da inquietação que sentimos ao nos deparar com um de seus adeptos. Essa ‘anomalia’ fixa nosso olhar trazendo-nos diversas sensações, sendo comum percebermos um misto de repulsa e fascinação.

Segundo Braidotti, a abjeção causada pela visão dos monstros seria decorrente de sua capacidade de transgredir e ultrapassar as fronteiras entre as normas e as definições reconhecidas. Como já mencionamos, a autora baseia sua argumentação na associação mulher e anomalia, sendo que sua referência de mulher seria a mãe, ou seja, a mulher como responsável pela procriação. Segundo ela, o misto de horror e fascinação frente à mulher se deve ao fato de ela trazer em seu corpo a ambigüidade entre vida e morte, além da plasticidade corporal presente na gravidez.

No corpo dos adeptos das práticas de marcação corporal extrema podem ser vistas marcas que transpassam e transgridem a norma. Estes corpos não

comportam os sistemas de oposições binárias, caracterizando algo que seria o **entre**, com toda a carga de indefinição e ambigüidade que ele representa. Além disso, as marcas permanentes são realizadas na materialidade do corpo, realçando, dessa forma, sua vulnerabilidade e também caracterizando o jogo entre vida e morte.

Existiriam ao longo da história três momentos marcantes e distintos nos discursos sobre monstros. No primeiro, que se refere aos gregos e romanos, prevaleceria a noção de ‘raça’. Os monstros seriam entidades étnicas possuidoras de características específicas. Eles despertavam admiração e horror, pois seriam vistos como seres maravilhosos, mas também como sinais de doença e da cólera divina. Era uma prática trivial expor crianças monstros para representar o diferente e incomum.

Na mitologia grega, a origem dos heróis, de maneira contrária a dos outros humanos, não era associada ao nascimento natural, ou seja, nenhum herói havia sido parido por uma mulher que o concebeu em seu ventre. Seus nascimentos eram sempre ‘artificiais’, forjados muitas vezes por condições divinas, o que lhes conferia a condição de ‘especiais’ ou ‘diferentes’, favorecendo sua associação com os monstros. Esta idéia nos aproxima da *Body Modification*. Gostaríamos de esclarecer que não estamos postulando estes como heróis da contemporaneidade, apenas reconhecendo o surgimento de novas figuras através de práticas artificiais de intervenção nos corpos.

Em um segundo momento, aproximadamente nos séculos XVI e XVII, os monstros ainda seriam reconhecidos como sendo maravilhosos e fantásticos, mas agora teriam uma participação mais ativa na vida social da sociedade, inclusive desfrutando de alguns benefícios que só seriam permitidos em função de sua condição especial. Como exemplo teríamos os bobos da corte a quem era dado o consentimento para dizer coisas que nenhum outro súdito tinha permissão.

O terceiro momento começaria no século XIX e seria caracterizado pela exclusão da vida social. Trata-se do momento do nascimento da teratologia e a conseqüente reclusão dos monstros em clínicas, transformados em objetos de estudo e análise, realizados através do que seria reconhecido como anatomia comparativa e biomedicina experimental.

O interesse e a curiosidade sobre estes seres permaneciam, mas agora sob um ângulo bastante distinto. Buscava-se estudar a questão da má-formação

congenita à luz da teoria evolucionista. É a origem da anatomia clínica que, como vimos, irá trazer uma transformação radical na percepção e no status do corpo na contemporaneidade. Como já demonstramos, este é o momento em que se tenta dar visibilidade ao corpo.

Em tempos em que a ciência se caracteriza pelo desejo de onisciência, busca dar visibilidade e transparência a todo corpo e acredita que ver é sinônimo de conhecer, conseqüentemente, observamos o aumento do controle e do domínio sobre os corpos, no entanto, o corpo da *Body Modification* parece escapular a essa expectativa. Ao invés de transparência, da possibilidade de se ver o que está dentro, temos um corpo transformado em superfície, lugar onde dentro e fora, interior e exterior se (con)fundem e se misturam, um corpo aumentado em sua potência criadora.

Segundo Braidotti, os monstros sempre foram considerados fonte de entretenimento, objetos a serem exibidos em feiras ao olhar do público. A autora faz duas considerações sobre isto: reconhece que existiria uma certa conotação racista na exposição destes seres lado a lado com pessoas ‘normais’, ou seja que não possuíam nenhuma deformação corporal. O que os faria parecer com animais exóticos. Além disso, a medicina teria se beneficiado muito com o estudo dessas pessoas, apesar de elas terem sido consideradas como pertencentes à zoologia ou a antropologia.

A autora afirma que paralelamente a crescente medicalização dos monstros, ao logo do século XX, parece ter havido “um aumento na utilização dos monstros como estranhos⁹, como objetos a serem expostos” (Braidotti, 1994, p.92). Como resultado teríamos tanto um movimento na cultura contemporânea de adoração ao estranho, manifesta através de filmes, músicas e revistas em quadrinhos, como o desaparecimento destas figuras de carne e osso do meio social.

Vamos seguir suas palavras: “No início de nosso século nós assistimos simultaneamente a formalização do discurso científico sobre os monstros e sua eliminação como problema” (Braidotti, 1994, p.92). Parece-nos que a autora está apontando que a injunção formada pelo aumento do saber científico a respeito dos

⁹ Estamos utilizando o termo estranho como tradução da palavra freaky. Outra palavra que poderia ser utilizada para esta tradução seria aberração, que parece se encaixar bem em algumas situações no que diz respeito a maneira como a *Body Modification* é vista pela sociedade.

monstros, aliado ao incremento de todo um movimento cultural a seu respeito, criou as condições necessárias para facilitar o controle e domínio sobre estes indivíduos.

Nesse sentido, o surgimento de figuras que não nasceram monstros, ou seja, com nenhuma má-formação física congênita que o fariam diferentes da norma, mas que optaram de maneira consciente por se tornarem monstros e, desta forma, se colocarem como a anomalia, nos parece significativo. Parece-nos que estas pessoas buscam resgatar o direito à diferença e à singularidade em uma sociedade que se vale de mecanismos para formatar cada vez mais seus indivíduos. Com o propósito de refletir sobre essa questão, iremos apresentar dois depoimentos do Homem-Lagarto.

Se alguém quer me dizer que Eu só estou tentando ser diferente, eu acredito que posso mostrar com precisão que **eu já era diferente** e, através de minhas modificações, eu estou simplesmente tentando ser eu mesmo de acordo com meus próprios termos (Sprague, 2004, s/n) (grifo do artista)

Sempre foi chamado de estranho? Sempre quis ser um estranho? Acho que todo mundo deveria ser um estranho. De fato, estou trabalhando em um livro que eu acho que irá re-definir o que significa ser um estranho. Para mim, um estranho é alguém que busca sua individualidade através do engajamento em um processo em andamento de auto-realização e auto-definição (Sprague, 2003, s/n).

Aproximamos-nos, portanto, de nossa questão. Frente a uma sociedade em que os mecanismos do poder se mostram cada vez mais eficientes e coercitivos e que se visa a produzir indivíduos dóceis e úteis, ou seja, adequados à lógica produtiva da economia do mercado, surge um movimento que busca dar maior liberdade às pessoas.

Nesse sentido, estes indivíduos parecem engajados em um processo que prima pelo direito à diferença e à singularidade. Uma diferença que como vimos não se pode estabelecer em termos de oposição dualista. Isto nos remete à Estética da Existência, tal como postulada por Foucault, onde as práticas de marcação corporal adquirem valor de uma prática de liberdade.

Transformar o corpo em obra de arte é a idéia central do pensamento de Foucault a cerca da estética da existência. Observamos nas práticas da *Body Modification* o indivíduo voltar-se sobre si, o que envolveria uma atenção dirigida para o corpo, uma busca por transformá-lo em obra de arte. A transformação de seus corpos possibilitaria o surgimento de algo novo, que lhe permitiria criar uma

nova forma de se relacionar consigo mesmo e com os outros. Dessa forma, teríamos, também, o desenvolvimento de um estilo próprio de vida que, além de estabelecer um modo de vida singular, funcionaria como intensificador das relações sociais.

A *Body Modification* surge como uma possibilidade de desconstrução da identidade fixa e em seu lugar vemos nascer múltiplas possibilidades de existência, múltiplos devires que nos trazem novas formas de subjetivação na tentativa de escapar aos mecanismos coercitivos do poder.

Esta capacidade do corpo de surgir como foco de resistência que visa a escapar do controle do poder será abordada por nós no próximo item de nossa pesquisa.

4.4 Corporeidades Resistentes

Como pode o indivíduo escapar as estratégias de captura do poder? Foucault nos mostrou que o poder se manifesta em todas as relações que o ser humano estabelece, seja consigo ou com o outro. Ao mesmo tempo, o autor valorizou a dimensão de liberdade que esta visão do poder comporta ao afirmar que a resistência produz efeitos sobre o poder, sempre o transformando. É esta possibilidade que estamos valorizando em nosso trajeto. Vamos nos deter um pouco mais na atuação do poder sobre os corpos em nossa sociedade para pensar sobre as possibilidades de resistência.

A contemporaneidade está nos apresentando uma nova forma de se pensar o indivíduo e seu corpo. Os avanços da tecnociência, em especial a informática, as telecomunicações e as biotecnologias, estariam configurando uma nova forma de ser e estar no mundo que, inevitavelmente, trazem modificações na constituição de subjetividade.

As possibilidades de se intervir no corpo são cada vez maiores e mais ilimitadas, moldando-o e transformando-o de acordo com os desejos e interesses de cada um. No âmbito da genética essas possibilidades se ampliam a limites antes inimagináveis, como as intervenções no código genético, realizadas antes mesmo do nascimento. Tudo isto, somado ao volume de informações e a rapidez com que estas são oferecidas e processadas através dos diferentes meios de

comunicação, faz com que questionemos que tipo de subjetividade se faz presente em nossa sociedade.

Na atualidade, o ser humano é exigido em seu potencial máximo. A lógica parece ser a da perfeição, o indivíduo tem que ser perfeito e para isso vale todo e qualquer esforço. É a isso que refere-se a antropóloga argentina Paula Sibila (2002) com seu conceito de homem pós-orgânico. Tendo como referência as transformações trazidas pelo capitalismo globalizado, a noção de Bio-poder tal como nos apresentou Foucault (2005) – que como vimos refere-se a um poder que focaliza a vida buscando administrá-la, moldá-la, adequando-a à normalidade e produzindo certos tipos de corpos e de saber -, e o conceito de sociedades de controle criado por Gilles Deleuze (2004) - em que os mecanismos de poder se dão de forma muito fragmentada, porém com muita eficácia permitindo um controle mais sutil e total, sem que haja necessidade de confinamento -, o homem se vê frente ao desafio de manter-se sempre atualizado.

A idéia que surge é a de que frente a uma lógica de mercado na qual se privilegia o marketing e o consumo, onde as informações e o conhecimento se atualizam a cada minuto e na qual os mecanismos de poder atuam de forma menos evidente, porém mais insidiosa e de modo a transformar cada indivíduo em consumidor, ou até mesmo em produto a ser consumido, o corpo biológico já não é capaz de responder a tão grande desafio.

Sibila afirma que se torna necessário fazer um “*upgrade*” do corpo utilizando exatamente essas novas possibilidades de intervenção, daí a idéia de “homem pós-orgânico”. Os mesmos mecanismos que demandam do indivíduo uma atualização se colocam a seu serviço para adaptá-lo a um determinado padrão, o padrão da perfeição. A partir do deciframento de seu código genético, o homem vira informação, basta então “corrigir” as informações erradas para que tudo se acerte. Melhor dizendo, para que tudo fique perfeito.

Neste sentido tudo pode ser tomado como informação, pois com o avanço contínuo da ciência e da tecnologia, toda e qualquer informação genética é (ou será) capaz de ser alterada. Não estamos falando somente da possibilidade de se acabar com as doenças crônicas existentes atualmente, como também da escolha do sexo, da cor do cabelo e dos olhos, ou do tom da pele e de todas as características possíveis de programar a futura humanidade, incluindo neste

programa (e por que não?), até a possibilidade de erradicação de todo sofrimento psíquico. Duas implicações surgem desta constatação.

Primeiro: o corpo pós-orgânico tende a ser visto pela ciência como um corpo virtual, onde se armazenam informações. Como podemos observar na passagem que se segue:

Os organismos não entram nos laboratórios da biotecnologia; eles ficam do lado de fora. Basta os pesquisadores contarem com um fragmento minúsculo do DNA extraído de uma célula qualquer do corpo e conservado em uma geladeira. Uma vez sequenciado o código, até mesmo essas moléculas tornam-se prescindíveis, pois o “segredo da vida” já passou para as mãos da tecnociência (Sibilia, 2003, p.83).

Segundo: o homem se torna extremamente onipotente ao acreditar que pode (ou poderá, num futuro muito próximo) vir a resolver todo e qualquer problema ou desconforto que até então são próprios da humanidade.

As exigências sociais que tanto marcam a contemporaneidade e a responsabilidade do indivíduo de prover o seu bem estar e de buscar ter prazer de forma irrestrita (Bezerra, 2002), antes de caracterizarem uma falta de lei que tudo permite ao indivíduo, mostram-se mais como mecanismos de captura, mecanismos próprios da sociedade de controle onde os limites, apesar de se tornarem mais fluídos, continuam a se fazer presentes (Deleuze, 2004).

Somos, então, levados a pensar a respeito da subjetividade que esse tipo de configuração está engendrando, e mais, que tipo de resistência pode ser criada? Nosso foco de atenção esteve voltado para a possibilidade de articulação dessas duas questões para pensarmos a *Body Modification* como movimento próprio à contemporaneidade.

Todo movimento deve ser pensado em referência ao contexto histórico/social em que está inserido. A contemporaneidade pode ser considerada como a cultura das imagens. Nunca houve uma valorização tão grande do corpo como imagem e nem o uso do corpo como instrumento da subjetividade se fez tão presente como na atualidade. Podemos dizer que vivemos um momento de exacerbação da imagem do corpo, onde ter um corpo que corresponda aos padrões estéticos vigentes na sociedade confere status ao indivíduo (Portinari, 2000; Bezerra, 2002).

Caminhando na mesma lógica, poderíamos afirmar que na era do capitalismo globalizado “a exploração das aparências deve ser rentável e aquele

que escapa a regra é considerado marginal, louco ou doente” (Heuze, 2000, p.7). Assim sendo, o corpo dos adeptos da *Body Modification*, com todo o seu excesso, nos trazem questões já apontadas e nos causam sensações e reações.

A reação mais comum, na maioria dos casos é de rejeição: “São loucos”, sentencia a sociedade. Como se ao rotulá-los, fosse possível mantê-los à margem da sociedade. Acreditando, com isso, estar preservando-a do mal-estar que a visão dessas transformações em seus corpos podem causar. Justificam seu inconformismo em função da violência destas práticas, afirmando não entender como alguém pode se submeter a “isto”, esquecendo que os esforços e as práticas exercidas para se ter um “corpo perfeito”, ou seja, de acordo com os padrões estéticos em voga na atualidade, são tão violentos e agressivos quanto estes, basta pensarmos que as novas tecnologias disponíveis em ambos os casos muitas vezes são as mesmas¹⁰.

O que pode ser percebido é que esta afirmação funciona como uma maneira de se evitar a reflexão. Seria uma resposta que faz operar os mecanismos do poder, pois já existiria uma maneira definida de lidar com eles: tratá-los. Mas esses corpos também retêm nossa atenção, nos intrigando sobre suas motivações e sentidos. Esta ambivalência nos aponta para a inserção destas práticas em nossa sociedade. A *Body Modification* só pôde surgir como um fenômeno contemporâneo devido aos valores e as normas atuais de nossa cultura, ou seja, a constituição de uma nova subjetividade desponta e é marcada pelos valores sociais, mas é algo da ordem do indivíduo e, portanto, manifestação de uma singularidade.

Surge um paradoxo: a *Body Modification* seria um fenômeno produzido pelo momento social, porém os adeptos da *Body Modification* trazem em seus corpos uma estética que seria uma inovação. Esta inovação termina por questionar exatamente as normas e valores que possibilitaram seu surgimento. Somos levados a pensar em um jogo de forças entre o individual e o coletivo, em que um está marcado pelo outro e só podemos pensá-los a partir de uma rede de relações complexas que se permeiam mutuamente.

¹⁰ Para citar apenas dois exemplos vamos nos ater às cirurgias plásticas feitas por Orlan e a utilização de maquiagem definitiva, ou seja, a utilização de tatuagem permanente para marcar o contorno da boca, desenhar as sobrancelhas, etc., entre outros aqui não mencionados.

Sobre as relações entre o corpo e os padrões estéticos vigentes em uma sociedade, Heuze (2000) nos informa que o que há de mais cultural em uma sociedade seria o padrão de beleza. Este critério de beleza representaria uma norma para a sociedade e funcionaria como parâmetro tanto para a valorização de um determinado modelo de corpo, como para o olhar que se dirige a ele. Dessa forma, “o julgamento que fazemos sobre os corpos metamorfoseados é reflexo do nosso condicionamento sobre estes critérios” (Heuze, 2000, p.8). Assim sendo, nas sociedades ocidentais existiria uma tolerância para com determinadas intervenções ou modificações corporais, tais como o emagrecimento e o fisiculturismo, pois estes seriam considerados como provas de força de vontade e de boa saúde, reflexo de qualidades interiores do indivíduo.

Neste ponto, há uma questão postulada por Clarke (2000) que nos parece extremamente pertinente: “Nós somos nossa imagem?” (Clarke, 2000, p.187). Na visão do autor existiriam duas formas de nos aproximarmos desta questão. Primeiro, de acordo com o desenvolvimento tecnológico e científico existiria um domínio da imagem que busca transformar o invisível em visível em nossa sociedade. Há, portanto, o rompimento das fronteiras entre interno e externo, o que seria facilmente observado com o advento do projeto genoma a partir do qual estamos todos sendo transformados em informação. A materialidade do corpo cede, portanto, espaço para a possibilidade de domínio e controle deste, o que implica, inclusive, a capacidade de moldá-lo, como já apontamos anteriormente. Aqui estaria a outra possibilidade de resposta, pois em conformidade com a prevalência da cultura da imagem na contemporaneidade e com os padrões de beleza sendo ditados pela sociedade a todo instante, somos instados a ter a “imagem perfeita”.

Orlan nos apontou sobre o descompasso entre o que somos e a nossa imagem. Também trouxe à tona a possibilidade de utilizar as marcações corporais como uma maneira de opor-se às exigências da sociedade, além da possibilidade de se transformar em algo que se deseja ser ou de se adequar ao que já se é, isto é, da utilização do corpo para a produção de uma subjetividade que pode ou não resistir às normas sociais vigentes. Este também é o ponto de vista do Homem-Lagarto e da Mulher-Vaca.

Vamos nos ater um pouco mais na relação entre o corpo, a subjetividade e a resistência na contemporaneidade. Gostaríamos de fazer uma referência ao texto

“Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX” (Haraway, 2000). Haraway afirma que “um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção (Haraway, 2000, p.40)”.

De acordo com a autora, na contemporaneidade todos seríamos ciborgues. O ciborgue é apresentado como algo que não buscaria uma totalidade orgânica. Ele se constituiria a partir de somas de partes, tão pouco procuraria retornar a um estado original, a uma completude da qual deve se separar a fim de produzir a diferença e que estaria na constituição de uma subjetividade fundada em uma matriz estrutural representacional, tal como a que nos é apresentada pela psicanálise clássica. Estaria sim comprometido com a parcialidade e a perversidade e mais do que isto, através dele a questão da natureza e da cultura seriam reestruturadas, de forma tal que não haveria prevalência de uma sobre a outra.

A autora afirma ainda que os ciborgues são filhos ilegítimos do militarismo e do capitalismo patriarcal, seriam, portanto, uma produção do social. Porém, também o subvertem, são, simultaneamente, produção e produto, caracterizando um processo que se dá em um campo de imanência. Nesse sentido, três quebras de fronteiras devem ser apontadas para que seja possível compreender algumas das características do contexto em que este tipo de subjetividade é forjado: 1) a fronteira entre o animal e o humano está rompida, e o ciborgue representa uma possibilidade ao mesmo tempo perturbadora e prazerosa de acoplamento entre o humano e os seres vivos; 2) outro limite que não está claro diz respeito ao que separa os seres vivos (humanos e animais) das máquinas e, conseqüentemente, o que diz respeito ao natural e ao artificial, o que nos leva ao próximo ponto, 3) cada vez mais se torna difícil estabelecer o que é físico e o que não é.

Se os limites entre o natural e o artificial não estão bem definidos, toda uma série de outros binarismos também está sendo questionada: corpo e mente, homem e mulher, aquilo que se auto cria e aquilo que é criado, etc.. Não há como ler estas afirmações e não pensarmos nas questões surgidas frente à visão do Homem-Lagarto, da Mulher-Vaca, do Enigma e de vários outros que não foram apresentados neste trabalho. Ao transformarem seus corpos, estes indivíduos acabam por problematizar certos dualismos que caracterizam o pensamento ocidental. Nesse corpo existe uma reconfiguração que torna cada vez mais difícil

estabelecer os limites entre natureza e cultura, mundo interno e mundo externo, eu e o outro, dificultando a criação de padrões identitários (Cunha, 2002).

A quebra dos padrões identitários aponta para o que é singular. Como consequência deste processo surge uma figura única que não se deixa aprisionar em uma construção dialética que se daria em termos binários, ou seja, a quebra dos padrões identitários existentes aponta para uma singularidade que carrega múltiplas possibilidades de devir.

Segundo a autora, o ciborgue representaria a fluidez que escapa ao humano, “fronteiras transgredidas, potentes fusões e perigosas possibilidades” (Haraway, 2000, p.50). Isto significa uma subjetividade que não se restringe a uma matriz representacional que se daria em termos binários, mas que se estabelece como processo, através de agenciamentos maquínicos do desejo, como multiplicidade de fluxos e intensidades, que permanecem em constante movimento de forma a não ser capturado pelos mecanismos coercitivos do poder, a não se deixar territorializar. Essa subjetividade estará sempre em transformação, alternando movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização.

Haraway apresenta uma premissa que gostaríamos de valorizar. Para ela, a atualidade se caracteriza por uma enorme premência de unidade entre as pessoas que buscam resistir à intensificação mundial de dominação. Ela nos aponta duas vertentes: uma negativa e outra positiva. Na negativa o mundo ciborgue representaria a imposição final de uma grade de controle sobre o planeta. Na outra, busca positivar o mundo ciborgue através das novas relações sociais que podem surgir em um mundo onde as pessoas não temam identidades permanentemente parciais e posições contraditórias, ou seja, uma subjetividade em processo caracterizada pela multiplicidade e que se reinventa a todo instante. Procuramos enfatizar esta vertente em nossa abordagem. Frente à possibilidade de dominação plena, a própria subjetividade surge como possibilidade de resistência; promissora por se tratar de uma subjetividade que, estando em movimento, busca escapar aos mecanismos coercitivos do poder.

A contemporaneidade poderia ser caracterizada como uma época de profundas transformações. Maffesoli (2001) nos apontou que em momentos de transição as certezas que estão ‘caducando’ convivem lado a lado com as novas idéias. Isto pode significar que em determinado período histórico, idéias muitas

vezes contraditórias se fazem presentes na sociedade, trazendo indefinições e incertezas para os indivíduos.

Goodall (2000) nos aponta que no século XX vimos estabelecer-se, em função dos avanços tecnológicos e científicos, uma nova crise que engloba dois pólos opostos: o livre arbítrio e o determinismo. Segundo o autor, esta crise não nos permitiria atribuir a origem de nossos comportamentos nem a Deus, nem a natureza ou ao Destino. A ética surgiria, portanto, como o único sentido que poderia nos conduzir rumo a “uma ordem da pura decisão”. Esta ética colocaria em pauta o livre arbítrio como norte das atitudes do ser humano frente aos avanços da tecnologia.

A premência da decisão pessoal, aliada à demanda feita pela sociedade de consumo para que o indivíduo se responsabilize pela plasticidade de seu corpo, faz com que as pessoas cada vez mais se ocupem de seus corpos. Porém, os corpos também estão submetidos às mudanças e transformações sociais. Assim, na contemporaneidade, vemos os corpos sendo dominados, moldados e formatados pelos mecanismos disciplinares em um movimento que leva o indivíduo a se distanciar de si mesmo. Paralelo a isto, nossa sociedade comporta um movimento contrário que se caracterizaria da seguinte forma:

A possibilidade de o corpo assumir as mais variadas instâncias pessoais, interpessoais e coletivas, na produção de uma subjetividade em que singulares devires se produzem e ele surge paradoxalmente como carne e imagem, matéria e espírito, ancorado no desejo e, portanto, não dissociado” (Villaga & Góes, 1998, p.13).

A questão aqui nos parece muito clara. Foucault, ao falar sobre a possibilidade de resistência frente ao Bio-poder, afirma que esta se dará exatamente naquilo em que ele investe: a vida (Foucault, 2005). Este pensamento vai ser desenvolvido por Deleuze de forma que ao “poder sobre a vida (Bio-poder) irá corresponder um poder da vida (Bio-potência). Uma potência ‘política’ da vida na medida em que ela varia suas formas e reinventa suas coordenadas de enunciação” (Pelbart, 2003, p.13).

Assim sendo, contra o poder sobre a vida surge a potência de vida, ou seja, em contraposição a um poder que atua sobre as formas de vida, a própria vida

surge como possibilidade de resistência. Estamos considerando vida em um sentido mais amplo, como algo que “inclui a sinergia coletiva, a cooperação social e subjetiva no contexto de produção material e imaterial contemporânea, o intelecto geral. Vida significa inteligência, afeto, cooperação, desejo” (Pelbart, 2003, p.25). E também como corpo, ou seja, em sua dimensão corporal.

A subjetividade pensada como processo, como fluxo de intensidade que se constitui em um campo de imanência, mostra-se com toda sua potência, surge como força ativa, capaz de engendrar as mais diversas transformações nos campos social, psíquico e político. Neste sentido, tanto os ciborgues com seus corpos marcados pelos avanços das tecnologias digitais e das ciências, como os adeptos das práticas de marcação corporal na contemporaneidade, que marcam seus corpos pelas práticas da *Body Modification*, surgem como uma forma da constituição da subjetividade contemporânea que se caracteriza por produção desejante; sendo produção-produto do campo social no qual se constitui.

Contudo, é necessário refletirmos que ambas as práticas correm o risco de transformarem o corpo em território. Este é o alerta que nos faz José Gil (1997). Segundo o autor, o processo de desestruturar o corpo, organizado de acordo com o modelo estabelecido pelo social, para dar lugar a um novo corpo de intensidades, “pode surgir como uma manifestação violenta de contestação, protesto, ou mesmo revolta contra essas normas comuns” (Gil, 1997, s/n).

O autor analisa esse território como lugar de captura em termos identitários, o que acabaria surtindo um processo inverso, ou seja, ao invés da construção de um novo corpo onde circulam intensidades flutuantes, teríamos um corpo rígido que se presta à captura pelos mecanismos do poder e que se renderia à exibição pela mídia.

Diante disso, consideramos importante fazermos algumas considerações. O fato de existir a possibilidade destas práticas resvalarem para um viés identitário pode nos levar a pensar, em um primeiro momento, que não existiria a possibilidade de resistir aos mecanismos responsáveis por sua captura. Butler (1997) nos aponta que a constituição da subjetividade seria marcada pela sujeição ao poder. Porém, na visão da autora, isso não significa que não exista possibilidade de resistência ao poder. Muito pelo contrário, o fato de não haver uma liberdade absoluta em relação ao poder, não implica em impossibilidade de resistência.

Para compreendermos melhor, precisamos partir da constatação de que o pensamento da autora se caracteriza por operar a partir de paradoxos. Desta forma, segundo Butler, o processo de constituição da subjetividade se caracterizaria por ser tanto um processo de tornar-se subordinado ao poder, como o processo de tornar-se sujeito. A este movimento duplo daria o nome de sujeição. Seria a elaboração da subordinação ao poder, isto é, o ato de apropriar-se do poder, e a transformação deste em potência, ou seja, a capacidade de criação que daí advém, que fará surgir o novo. Se para a autora não existe nenhuma subjetivação que escape a esta dimensão de subordinação, então não haveria a possibilidade de recusar a norma. O que se poderia fazer seria flexibilizá-la.

Butler afirma que, da mesma forma não se poderia fugir a uma certa dimensão identitária, mas seria possível alargar, afrouxar estas características identitárias através das práticas de resistência à subordinação. Dito de outra forma, não existiria a possibilidade de subversão da norma, mas sim de confronto com esta. Teríamos, então, uma luta contra um aprisionamento identitário que se daria através de um embate com a norma.

Estamos valorizando a possibilidade da *Body Modification* ser vista como possibilidade de resistência e, portanto, de mudança nas formas de relações estabelecidas pelo indivíduo tanto consigo como com os outros, ou seja, a possibilidade de realizar mudanças pessoais que tragam inovação não só para este indivíduo, como para a sociedade.

Foucault afirma que a prática de si na era Greco-romana era um “exercício de si sobre si mesmo através do qual procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser” (Foucault, 1984c, p.265). Desta forma, é a dimensão de liberdade e a ética envolvida nestas práticas que o autor vai valorizar para refletir sobre a constituição da subjetividade na contemporaneidade. Este cuidado de si implica em uma atenção com o corpo e, também, em um cuidado com o outro.

Portanto, as práticas da *Body Modification* podem ou não produzir modificações na aparência¹¹ do corpo, mas todas parecem produzir transformações na forma de viver destas pessoas. Seus adeptos manifestam, além de um cuidado consigo, uma atenção com o outro. Tal observação pode ser feita se considerarmos que os primitivos modernos formam uma tribo e que as práticas da

¹¹ A suspensão é um caso em que a prática de modificação corporal não produz transformação na

Body Modification são feitas em encontros onde sempre há alguém que conduz os rituais como um xamã, ou como diria Foucault, um mestre. Em vários depoimentos dos primitivos modernos são recorrentes as afirmações de que a segurança é uma preocupação constante, nada é feito se não existir a certeza de que as coisas estão sob controle e não envolvem riscos para os envolvidos.

Ao longo do desenvolvimento da humanidade vimos transformações que incluíram até mesmo a maneira como as forças motrizes do corpo foram exigidas, ou seja, na maneira como o corpo trabalha. Lingis (1994) nos afirma que no processo de evolução do homem existiriam três formas distintas de utilizar o corpo.

No primeiro momento o homem primata utilizava ferramentas para cortar, serrar, picar, triturar, etc, e conhecia o mundo através de suas mãos e da visão a distância que a conquista da postura ereta lhe permitiu, mas sua força muscular ainda era muito exigida. Ao mesmo tempo seu sentido do olfato e seus dentes começaram a atrofiar.

No segundo momento, o homem começa a utilizar a força motora de animais, da água e do vento para manipular as suas invenções. Cada vez mais a visão se torna o sentido mais desenvolvido e seus músculos, agora menos exigidos, começam a atrofiar. Ao ser humano ainda é exigido que controle o processo das forças externas.

O terceiro e decisivo estágio seria a invenção de máquinas que funcionam independente da presença do homem. Elas começam a funcionar, param e muitas vezes controlam todo o processo sem que o homem precise estar presente. Ao homem é exigido criar novas máquinas, ou seja, utilizar seu intelecto, mas suas forças motrizes estão cada vez mais em desuso.

Ao mesmo tempo, Lapoujade (2002) nos diz que o corpo na contemporaneidade já não agüenta mais se erguer, andar, ficar sentado ou deitado, não agüenta mais o movimento, o gesto, os atos, sempre os mesmos atos. E reitera inúmeras vezes: o corpo já não agüenta mais. Mas o que o corpo não agüenta mais? Ele não agüenta mais ser submetido aos mecanismos disciplinares e de controle que atuam do exterior sobre o corpo. E também já não agüenta mais as forças que o submetem de dentro, “pois estas mesmas forças passam para dentro,

aparência do corpo, embora possa deixar cicatrizes.

se impõem ao dentro desde que se cria um agente para as agir” (Lapoujade, 2002, p.84).

Porém, o autor nos fala que seria na resistência a estas forças que o habitam de dentro e de fora que o corpo mostraria a sua potência. De acordo com Lapoujade, seria então necessário perguntarmos: O que pode o corpo? O corpo pode afetar e ser afetado, isto é, o sofrimento “é a condição primeira do corpo. Sofrer é a condição de estar exposto ao fora” (Lapoujade, 2002, p.86).

O Cristianismo procurou fazer deste sofrimento um modo de vida através da culpa, depois a medicina buscou anestesiá-lo, fechar, impedir o corpo de “sua condição de ser afetado pelas forças do mundo” (Pelbart, 2003, p.45); cabe, portanto, ao indivíduo transformar seu corpo em um corpo ativo, abri-lo a novas e múltiplas conexões. Em outras palavras, frente às exigências de nossa era que buscam silenciar o corpo e seu sofrimento, que predispõe o corpo à imaterialidade, cabe a nós libertarmos nossos corpos e restaurar sua capacidade de afetar e ser afetado.

Esta seria, portanto, a busca dos adeptos da *Body Modification* extrema ao utilizarem a materialidade e a plasticidade do corpo na tentativa de escapar aos mecanismos coercitivos do poder. Os primitivos modernos, como vimos, buscam submeter seus corpos às intensidades que permitam sua abertura para o mundo, para a natureza, para os outros, restaurando sua fluidez e sua atividade.

Esta afetação do corpo parece estar apontando uma nova forma de subjetivação, própria da contemporaneidade, onde o corpo do sujeito passa a ser um corpo único, singular, construído e moldado, não só experiências vividas por este, mas, também, pelas intervenções nele realizadas. A transformação do corpo altera sua história e as marcas criadas alteram, não só aquele momento, mas são feitas para o (e muitas vezes pelo) resto da vida, perpetuando uma diferença. A imagem de seus corpos é construída, uma construção cheia de retalhos.

O que acreditamos estar sendo construído é uma nova possibilidade de existência. Nesse sentido, estamos verdadeiramente perto da idéia de Foucault de que a subjetividade é, antes de tudo, uma possibilidade constante da construção, de diferenciação e inovação as quais não comportam um viés exclusivamente identitário (Foucault, 1984b).

5. Conclusão

Cada sociedade produz um tipo ideal de corpo. Este padrão é ditado de acordo com o contexto histórico-social em que ele está inserido. A sociedade contemporânea tem como ideal de perfeição o corpo delgado e esculpido, vendido pela publicidade como sinônimo de saúde. Os modelos, ícones desta sociedade de consumo, seduzem por sua beleza apolínea e fazem com que as pessoas se coloquem em um movimento no qual o corpo está em constante mutação.

Na tentativa incessante de se assemelhar a este modelo imposto, torna-se cada vez mais usual vermos corpos serem submetidos às práticas de transformação corporal. Diante disto surgem duas questões: no que este corpo está se transformando? E quais são as formas que ele está adquirindo?

As práticas de transformação corporal vão nos apontar caminhos distintos na maneira como este corpo é construído. Em uma primeira vertente estariam as pessoas que buscam corresponder e igualarem-se a estes modelos. Esta seria preponderante. Por exemplo, as vencedoras de concursos de miss já admitem terem feito várias cirurgias plásticas na tentativa de minimizar em seus corpos, características destoantes do padrão de beleza vigente.

Observamos também programas de televisão que reportam os dolorosos e sofridos passos necessários para transformar um simples mortal em uma beldade. O nome de um desses programas não poderia ser mais ilustrativo: *The Swan*, ou seja, como passar de patinho feio a cisne através das práticas de transformação corporal. Como ícones deste movimento poderíamos citar o superstar Michael Jackson e Cindy Jackson, a mulher que está moldando seu corpo para ficar igual à boneca Barbie. Embora no caso do cantor este processo não tenha alcançado um resultado muito satisfatório, ambos estariam em um processo de modificação corporal que busca transformá-los à imagem e semelhança do padrão de beleza ditado pela sociedade ocidental. Como resultado deste processo vemos pessoas que apresentam uma beleza homogênea, pasteurizada, no qual os corpos se tornam perfeitos. Perfeitamente formatados.

A *Body Modification* extrema surge na outra vertente e parece se contrapor a estas exigências sociais. Neste sentido, o trabalho de Orlan se faz fundamental. Esta é a sua diferença: ela não quer ser a boneca Barbie. Sua transformação não é

ditada por nenhum ícone de beleza. Sua força está na sua escolha pessoal. Em nossa compreensão este é o ponto central de nossa análise. Se na atualidade a decisão pessoal é cada vez mais valorizada, o que vemos por outro lado são mecanismos coercitivos do poder atuando de forma cada vez mais fragmentada e eficaz visando a estabelecer qual é a decisão “certa” a se tomar. É neste momento que o movimento da *Body Modification* revela sua força. O direito de cada um escolher ser da forma que deseja, ou melhor, valendo-nos do pensamento de Sprague – O Homem-Lagarto – , ser o que se deseja de acordo com seus próprios termos e não em resposta a uma demanda social.

Nos depoimentos dos adeptos destas práticas é comum encontrarmos referências a um sentimento de inadequação. Estas pessoas relatam que desde a infância se sentiam diferentes, pareciam não se encaixar nos círculos sociais que freqüentavam e, usualmente, se sentiam isolados. Nestes casos, as práticas de modificação corporal proporcionam novas vivências, novas experiências e novas sensações, possibilitando um tipo de encontro consigo mesmo.

Além disto, funcionam como intensificadores de relações, ou seja, ao intervirem em seus corpos estas pessoas encontram uma nova forma de existência e viabilizam sua vida de uma outra maneira. Se antes ficavam isolados e se sentiam deslocados, passam a encontrar nas tribos a chance de inclusão tanto afetiva, quanto profissional, pois muitos acabam fazendo destas práticas uma profissão.

Em alguns casos, as práticas de transformação corporal fazem de seus adeptos artistas performáticos, ou *piercers*, tatuadores, artistas, fotógrafos, entre outras profissões. A escolha estética se transforma então em uma prática diária que possibilita tanto a integração consigo, quanto à oportunidade de se criar vínculos sociais, nem sempre restritos apenas aos membros de suas tribos. Quer dizer, os adeptos da *Body Modification*, ao transformarem seus corpos, criam possibilidades para que novas e múltiplas conexões sejam estabelecidas e tragam novas formas de relações subjetivas e intersubjetivas.

Contra os mecanismos sociais, que muitas vezes resultam na exclusão da diferença, são criados meios de inserção social. Porém, esta inserção muitas vezes se dá através da contestação das normas e valores vigentes na sociedade, ou seja, a presença destas figuras na sociedade acaba por problematizar questões relativas ao

gênero, raça, classe, sexo, etc. e toda uma série de pares dicotômicos que foram apontados ao longo deste trabalho.

Estes questionamentos podem acarretar transformações na maneira como se dá a constituição da identidade e nas interações sociais na sociedade contemporânea. É este caráter contestatório, este movimento de resistência aos mecanismos coercitivos do poder que nos pareceu particularmente interessante. O que buscamos enfatizar é o caráter de inovação que estas práticas possibilitam aos seus adeptos e a sociedade de um modo geral.

A contemporaneidade está nos apresentando uma nova forma de se pensar o indivíduo e seu corpo. Os avanços da tecnociência, em especial a informática, as telecomunicações e as biotecnologias, promovem verdadeiras revoluções em nossa sociedade e em nossa compreensão sobre nossos corpos e vidas e estariam configurando uma nova forma de ser e estar no mundo que, inevitavelmente, trazem modificações na constituição de subjetividade.

As possibilidades de se intervir no corpo são cada vez maiores e mais ilimitadas, moldando-o e transformando-o de acordo com os desejos e interesses de cada um. No âmbito da genética essas possibilidades se ampliam a limites antes inimagináveis, como as intervenções no código genético, realizadas antes mesmo do nascimento. A ciência hoje se apodera do corpo para torná-lo virtual. Tudo isto, somado ao volume de informações e a rapidez com que estas são oferecidas e processadas através dos diferentes meios de comunicação, faz com que questionemos que tipo de subjetividade se faz presente em nossa sociedade.

Somos constantemente bombardeados por uma gama de informações que, antes mesmo de podermos processá-las, já se tornam defasadas. Em um movimento contínuo, nossas certezas são questionadas e as respostas as nossas perguntas permanecem em constante elaboração. A constante evolução da ciência e da tecnologia nos traz transformações inexoráveis. Estas transformações afetam o ser humano. Frente às incertezas surgidas a partir de tantas transformações somos convocados à reflexão: o que é preciso fazer para viver em nossa era? A resposta talvez aponte para a necessidade de estarmos constantemente nos transformando. A *Body Modification* nos parece ser uma das respostas a estas mudanças. O corpo do mutante apresenta uma nova configuração, própria da contemporaneidade, e se mostra como possibilidade de questionamento frente aos padrões estéticos impostos pela sociedade.

Neste sentido, parecem antecipar as escolhas que dentro em breve todos seremos instados a fazer. Porém, a dimensão de escolha pessoal é o que irá diferenciá-los, pois, como já afirmamos, suas transformações caminham na contra-mão dos padrões socialmente aceitos. Ao invés de uma obediência cega aos ditames da sociedade, suas transformações são pautadas pela decisão pessoal. Se na atualidade os mecanismos coercitivos do poder atuam cada vez mais sobre os corpos, pensamos ser neste que surgirá a possibilidade de resistência.

Os adeptos da *Body Modification*, ao assumirem o controle sobre seus corpos, valorizando sua materialidade e plasticidade como elementos fundamentais para a criação de novas formas e significados, trazem a possibilidade de transformação nas relações do poder. Ou seja, a possibilidade da constituição de uma subjetividade em processo, em devir, implica em uma exigência de transformação constante dos mecanismos coercitivos do poder que, como vimos, visam a capturar o que surge como novo, como diferença.

Antes de encerrarmos, gostaríamos de mencionar uma afirmação feita por Hardy, o famoso tatuador citado em nosso trabalho. Em sua visão “As tatuagens dizem muito mais sobre os que a vêm do que sobre quem as têm” (Hardy apud Heuze, 2000, p.150). O artista faz uma inversão na maneira como os adeptos da *Body Modification* são constantemente abordados. Ao invés de procurar compreender o que estas marcas significam para as pessoas que as fazem, o artista valoriza os efeitos causados em quem as observa. Neste sentido, a interpretação que resulta desta observação vai dizer muito mais sobre a pessoa que emite sua opinião do que propriamente sobre a pessoa que é portadora desta. Este ponto se mostra importante uma vez que reforça a potência de afetar que estes corpos causam em nossa sociedade. Além disto, a forma como este assunto é abordado irá revelar os modos e valores dominantes na atualidade. Da mesma maneira se dá a nossa leitura sobre o movimento da *Body Modification*. Nosso intuito não era o de buscar respostas sobre os motivos que levam estas pessoas a se submeterem a estas práticas. Partindo da constatação de que estas práticas mostram-se cada vez mais usuais em nossa sociedade, buscamos compreender como se dá sua inserção e quais são seus efeitos, tanto para estes indivíduos, como para o social.

Como afirmamos no início de nossa pesquisa, não pretendíamos responder a estas questões de forma plena, mas esperamos ter cumprido nosso objetivo de abrir um campo para reflexão sobre estas práticas, os indivíduos que as praticam e

as formas de subjetivação contemporâneas, bem como o estatuto do corpo em nossa sociedade.

6.

Bibliografia:

ALMEIDA, M.I. Nada Além da Epiderme: A Performance Romântica da Tatuagem. In: **Psicologia Clínica: Psicologia e Cultura: Desafios Contemporâneos**. Rio de Janeiro. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Centro de Teologia e Ciências Humanas. Departamento de Psicologia. v. 12, n. 2, p. 103-123, 2000.

AMARAL, L. **Tatuagem, Piercing e Outras Mensagens do Corpo**. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2006.

AYERS, R. Serene, Happy and Distant: Na Interview with Orlan. In: FEATHERSTONE, M. (edit.) **Body Modification**. London, Tousand Oaks, New Delhi. SAGE Publications Ltd., 2000, p. 171-184.

BABO, M. Para uma semiótica do corpo. Disponível em <<http://www.interact.com.pt/interact2/babo.htm>> Acesso em: 14 mar. 2001.

BARRENECHA, M. Nietzsche e o Corpo: para além do materialismo e do idealismo. In: LINS, D. & GADELHA, S.(Orgs.), **Nietzsche e Deleuze: O que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2002, p. 177-188.

BEZERRA, Jr., B. O Ocaso da Interioridade e Suas Repercussões Sobre a Clínica. In: Plastino, C. A. (Org.), **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contra Capa Editora, 2002, p. 229-238.

BOYNE, R. Citation and Subjativity: Towards a Return of the Embodied Will. In: FEATHERSTONE, M. (edit.) **Body Modification**. London, Tousand Oaks, New Delhi. SAGE Publications Ltd., 2000, p. 209-226.

BRAIDOTTI, R. **Nomadic Subjects**. New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 1994.

BRAZ, C. A. Além da pele: reflexões sobre a extreme *Body Modification* em São Paulo. **Os Urbanistas**. Revista de Antropologia Urbana. ano II, v.2, n.3, dez. 2005. Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/osurbanitas3/camilobraz.html>>. Acesso em: 30 mar. 2006.

BUTLER, J. The Life and Death Struggles of Desire: Hegel and Contemporary French Theory. In: _____. **Subjects of Desire – Hegelian Reflections in Twentieth-Century France**. New York: Columbia University Press, 1999, p. 175-252.

_____. Introduction. In: **The Psychic Life of Power: Theories in Subjection**. Standfort: Standfort University Press, 1997, p. 1-30.

_____. Circuits of Bad Conscience: Nietzsche and Freud. In: **The Psychic Life of Power: Theories in Subjection**. Standfort: Standfort University Press, 1997, p. 63-82.

_____. Subjection, Resistance, Resignification-Between Freud and Foucault. In: **The Psychic Life of Power: Theories in Subjection**. Standfort: Standfort University Press, 1997, p. 83-105.

CECCHETTI, R. F. **O Corpo Marcado: sobre a dor de manter coesas as fronteiras corporais**. Rio de Janeiro, 2005, 114p. Dissertação (mestrado) - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

CLARKE, J. The Sacrificial Body of Orlan. In: FEATHERSTONE, M. (edit.) **Body Modification**. London, Thousand Oaks, New Delhi. SAGE Publications Ltd., 2000, p. 185-208.

COSER, O. Psicanálise e Biotecnologia: Entre Teoria e Prática. In: Plastino, C. A. (Org.), **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contra Capa Editora, 2002, p. 221-228.

COSTA, A. **Tatuagem e Marcas Corporais**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

COSTA, J. Foucault e a Terapêutica dos Prazeres. **Ágora, Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 2, n. 1. p. 9-24, jan./jun. 2003.

CUNHA, E. L. Para Sempre e Diante do seu Olhar: Sobre os Sentidos da Modificação Corporal. In: KATZ, C. S.; KUPERMANN, D. ; MOSÉ, V. **Beleza, Feira e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004, p. 65-72.

_____. Um Olhar Sobre as Modificações Corporais. In: Plastino, C. A. (Org.), **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contra Capa Editora, 2002, p. 153-159.

CURTIS, N. The Body as Outlaw: Lyotard, Kafka and the Visible Human Project. In: FEATHERSTONE, M. (edit.) **Body Modification**. London, Thousand Oaks, New Delhi. SAGE Publications Ltd., 2000, p. 249-266.

DA SILVA, T. T. (Org.) **Antropologia do Ciborg: As Vertigens do Pós-Humano**. Belo Horizonte. Ed. Autêntica, 2000.

DELEUZE, G. Sobre as Sociedades de Controle. In: _____. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004, p. 219-226.

_____. (2002a) Deleuze et Guattari S'Expliquent.... In: _____. **L'île Déserte et Autres Textes**. Paris: Éditions de Minuit, 2002, p. 301-319.

_____. (2002b) Capitalisme et Schizophrénie. In: _____. **L'île Déserte et Autres Textes**. Paris: Éditions de Minuit, 2002, p. 323-336.

_____. (2002c) Sur le Capitalisme et le Désir. In: _____. **L'île Déserte et Autres Textes**. Paris: Éditions de Minuit, 2002, p. 365-390.

_____. Quatro Proposições Sobre a Psicanálise. In: FIGUEIRA, S. A. (Org.) **Psicanálise e Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1980, 198-206.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (2004a) Introdução: Rizoma. In: **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2004, v. 1, p. 11-37.

_____. (2004b) 1914 – Um Só ou Vários Lobos? In: **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2004, v. 1, p. 39-52.

_____. (2004c) 28 de Novembro de 1947 – Como Criar Para Si um Corpo Sem Órgãos. In: **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2004, v. 3, p. 9-29.

_____. 10.1730 - Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível. In: **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2005, v. 4, p. 11-113.

_____. As Máquinas Desejantes. In: _____. **O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizoprenia**. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1976, p. 15-70.

DELEUZE, G. & PARNET, C. Psicanálise Morta Análise. In: **Diálogos**. São Paulo: Ed. Escuta Ltda, 1998, pp. 93-144.

ENIGMA, THE, Interview with Enigma and Katzen, 1999. Disponível em <<http://www.tattoos.com/enigma.html>> Acesso em: 31 mar.06.

FEATHERSTONE, M. **Body Modification**. London, Tousand Oaks, New Delhi. SAGE Publications Ltd., 2000, p. 1-13.

FIDALGO, A.; Moura, C. Devir (In)Orgânico: Entre a Humanização do Objecto e a Desumanização do Sujeito. In: **Revista de Comunicação e Linguagens**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2004. Disponível em <www.boce.ubi.pt/pag/fidalgo-moura-devir-inorganico.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2006.

FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.

_____. (1978a) Sexualidade e Política. In: Motta, M. (Org.). **Michael Foucault Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2004, v.5, p. 26-36.

_____. (1978b) Sexualidade e Poder. In: Motta, M. (Org.). **Michael Foucault Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2004, v.5, p. 56-76.

_____. (1980) O Verdadeiro Sexo. In: Motta, M. (Org.). **Michael Foucault Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2004, v.5, p. 82-91.

_____. (1982) O Triunfo Social do Prazer Sexual: Uma Conversação com Michael Foucault. In: Motta, M. (Org.). **Michael Foucault Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2004, v.5, p. 119-125.

_____. (1983a) A Escrita de Sí. In: Motta, M. (Org.). **Michael Foucault Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2004, v.5, p. 144-162.

_____. (1983b) O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Sí. In: Motta, M. (Org.). **Michael Foucault Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2004, v.5, p. 192-217.

_____. (1984a) Michel Foucault, uma entrevista: Sexo, Poder e a Política da Identidade. **The Advocate**. n. 400, 7 abr. 1984, p. 26-30 e p. 58. Disponível em <www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/sexpodident.html>. Acesso em: 4 dez. 2004.

_____. (1984b) Política e Ética: Uma Entrevista. In: Motta, M. (Org.). **Michael Foucault Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2004, v.5, p. 218-224.

_____. (1984c) A Ética do Cuidado de Si como Prática de Liberdade. In: Motta, M. (Org.). **Michael Foucault Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2004, v.5, p. 264-287.

_____. (1984d) Uma Estética da Existência. In: Motta, M. (Org.). **Michael Foucault Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2004, v.5, p. 288-293.

_____. (1988a) Verdade, Poder e Sí Mesmo. In: Motta, M. (Org.). **Michael Foucault Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2004, v.5, p. 294-300.

_____. (1988b) A Tecnologia Política dos Indivíduos. In: Motta, M. (Org.). **Michael Foucault Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2004, v.5, p. 301-318.

_____. (2003a) **Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão**. 27.ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003.

_____. (2003b) **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. 15.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 2003.

_____. (2003c) **História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres**. 10.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 2003.

_____. **História da Sexualidade III: O Cuidado de Si**. 7.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 2002.

_____. O Sujeito e o Poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H **Michael Foucault, Uma Trajetória Filosófica**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

GARCIA, C. A.; COUTINHO, L. G. Os Novos Rumos do Individualismo e o Desamparo do Sujeito Contemporâneo. Rio de Janeiro: Psychê, 2004. (no prelo)

GIL, J. O Significante Flutuante. In: _____. **Metamorfoses do Corpo**. Lisboa: Relógio D'Água editores, 1997, p. 12-32.

_____. O Corpo Transdutor de Signos. In: _____. **Metamorfoses do Corpo**. 2.ed. Lisboa: Relógio D'Água editores, 1997, p. 32-47.

_____. O Corpo Paradoxal. In: _____. **Movimento Total: O Corpo e a Dança**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2005, p. 47-65.

_____. No Pain, No Gain. O corpo Mutante do Body-Piercing. In: **Cadernos de Subjetividade: Dossiê: Corpo. Núcleo de Estudos e Pesquisa da Subjetividade, do Programa de Estudos Pós-Graduados de Psicologia Clínica da PUC/SP, 1997. Mimeografada.**

_____. O Corpo Paradoxal. In: LINS, D. & GADELHA, S.(Orgs.), **Nietzsche e Deleuze: O que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2002, p. 131-147.

GOODALL, J. An Order of Pure Decision: Un-Natural Selection in the Work of Sterlac and Orlan. In: FEATHERSTONE, M. (edit.) **Body Modification**. London, Tousand Oaks, New Delhi. SAGE Publications Ltd., 2000, p. 148-170.

GOODCHILD, P. Power - Capitalism and Schizophrenia. In: _____. **Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire**. London: Sage Publications, 1996, p. 73-105.

HALBERSTAM, J.; LIVINGSTON, I. (Orgs.) **Posthuman Bodies**. Indiana: Indiana University Press, 1995.

HARAWAY, D. Manifesto Ciborg: Ciência Tecnologia e Feminismo-Socialista no Final do Século XX. In: DA SILVA, T. T. (Org.) **Antropologia do Ciborg: As Vertigens do Pós-Humano**. Belo Horizonte. Ed. Autentica, 2000, p. 37-129.

HEUZE, S. **Changer les Corps ?**. Paris: Editions La Musardine, 2000.

HOLLAND, E. Introduction. In: _____. **Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to schizoanalysis**, New York, Routledge, 1999, p. 1-24.

_____. Desiring-Production and the Internal Critique of Oedipus. In: _____. **Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to schizoanalysis**, New York, Routledge, 1999, p. 25-57.

KLEESE, C. Modern Primitivism: Non-Mainstream *Body Modification* and racialized representation. In: FEATHERSTONE, M. (edit.) **Body Modification**. London, Thousand Oaks, New Delhi. SAGE Publications Ltd., 2000, p. 15-38.

KLEMPERER, M. Archaeology of Tattooing. Disponível em <<http://www.into-you.co.uk/contents/misc-htm>>. Acesso em: 30 mar. 2006.

KROKER, A.; KROKER, M.(Orgs.) **The Last Sex – Feminism and Outlaw Bodies**. New York: St. Martin's Press, 1993.

LAPOUJADE, D. O corpo que não agüenta mais. In: LINS, D.; GADELHA, S. (Orgs.) **Nietzsche e Deleuze – O que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2002, p. 81-90.

LINGIS, A. **Foreing Bodies**. New York: Routledge, 1994.

MAFFESOLI, M. **Sobre o Nomadismo. Vagabundagens Pós Modernas**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

MAIA, A. C. Biopoder, Biopolítica e o Tempo Presente. In: Novaes, A. **O Homem-Máquina: A Ciência Manipula o Corpo**. São Paulo: Ed. Cia. das Letras, 2003, p. 77-108.

MAIA, M. S. Um Tapete Vermelho para a Angústia: Considerações Sobre a Clínica Psicanalítica e a Contemporaneidade. In: Plastino, C. A. (Org.) **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002, p. 85-92.

MARQUES, T. **O Brasil tatuado e Outros Mundos**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.

MIELI, P. Sobre as Manipulações Irreversíveis do Corpo. In: _____. **Sobre as Manipulações Irreversíveis do Corpo e outros Textos Psicanalíticos**. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2002, p. 11-27.

MÜLLER, B. O Sujeito Contemporâneo e a Psicanálise. **Tempo Psicanalítico: Clínica Psicanalítica e Novas Formas de Subjetivação**. Rio de Janeiro. Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle, 2000, v. 32, p. 71-76.

M'UZAN, M. Um Caso de Masoquismo Perverso: Esboço de uma Teoria. In: _____. (ORG.) **Sexualidade Perversa**. Lisboa: Editorial Vega, 1972, p. 11-34.

NOVAES, J. V. **Sobre o intolerável peso da feiúra. Corpo, sociabilidade e regulação social**. Rio de Janeiro, 2004. Tese (Doutorado) Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 289 p. Disponível em: <http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?arqtese=0115572_04_in_dice.html>. Acesso em: 31 mar. 2006.

NYBERG, A. Modern Primitives and *Body Modification*. An Examination of Pain, the Body and Resistance in a Contemporary EuroAmerican Subculture. Disponível em: <<http://sterneck.net/cybertribe/ritual/nyberg-modprim/index.php>>. Acesso em: 30 jan. 2006.

PEIXOTO JR., C. A. A Lei do Desejo e o Desejo Produtivo: Transgressão da Ordem ou Afirmação da Diferença? **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v.14 n. 1 Rio de Janeiro, IMS/CEPESC/UERJ, 2004, p. 109-127.

_____. Sujeição e Singularidade nos Processos de Subjetivação. In: **Ágora, Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 7, n. 1. p. 23-38, jan./jun. 2004.

_____. A Estética da Existência e o Cuidado de Si como Formas de Subjetivação. **Tempo Psicanalítico: Clínica Psicanalítica e Novas Formas de Subjetivação**. Rio de Janeiro. Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle, 2000, v. 32, p. 97-107.

PELBART, P. **Vida Capital: Ensaio de Biopolítica**. São Paulo: Ed. Iluminuras Ltda., 2003.

_____. Biopolítica e Biopotência no Coração do Império. In: LINS, D.; GADELHA, S. (Orgs.) **Nietzsche e Deleuze – O que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2002, p. 251-260.

PIRES, B. **O Corpo como Objeto da Arte**. São Paulo: Ed. Senac, 2003.

PITTS, V. *Body Modification*, Self-Mutilation and Agency in Media Accounts of a Subculture. In: FEATHERSTONE, M. (edit.) **Body Modification**. London, Tousand Oaks, New Delhi. SAGE Publications Ltd., 2000, p. 291-304.

POMBO, C. O Corpo da Estética: arte e natureza em Gilles Deleuze. In: LINS, D.; GADELHA, S. (Orgs.) **Nietzsche e Deleuze – O que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2002, p. 37-48.

PORTINARI, D. A Invasão dos Belos Corpos: Corpo, Técnica e Fantasia na Cena Contemporânea. In: **Psicologia Clínica: Psicologia e Cultura: Desafios Contemporâneos**. Rio de Janeiro. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Centro de Teologia e Ciências Humanas. Departamento de Psicologia. v. 12, n. 2, p. 125-138, 2000.

RABINOW, P.; DREYFUS, H. **Michael Foucault, Uma Trajetória Filosófica**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1995.

SANT'ANNA, D. B. **Corpos de Passagem: Ensaio Sobre a Subjetividade Contemporânea**. São Paulo: Ed. Estação Liberdade Ltda., 2001.

_____. (Org.) **Políticas do Corpo**. São Paulo: Ed. Estação Liberdade Ltda., 1995.

SHAVIRO, S. **The Cinematic Body**. Minnesota: University of Minnesota Press, 3.ed. 2000.

SIBILIA, P. **O Homem Pós-Orgânico: Corpo, Subjetividade e Tecnologias Digitais**. 2.ed. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2003.

SPRAGUE, E. So you want to be a freak. Disponível em: <<http://www.bmezine.com/news/lizardman/20031213.html>>. Acesso em: 31 mar. 2006.

_____. The Lizardman Frequently Asked Questions. Disponível em: <<http://bmeworld.com/amago/faq.html>>. Acesso em: 31 mar. 2006.

_____. You just want attention and You're just trying to be different. Disponível em: <<http://www.bmezine.com/news/lizardman/20041023.html>>. Acesso em: 31 mar. 2006.

SWEETMAN, P. Anchoring the (Postmodern) Self? *Body Modification, Fashion and Identity*. In: FEATHERSTONE, M. (edit.) **Body Modification**. London, Thousand Oaks, New Delhi. SAGE Publications Ltd., 2000, p. 51-76.

THAKER, E. Performing the Technoscientific Body: Real Video Surgery and the Anatomy Theater. In: FEATHERSTONE, M. (edit.) **Body Modification**. London, Thousand Oaks, New Delhi. SAGE Publications Ltd., 2000, p. 317-336.

THEMUDO, T. Que pode o corpo social? Deleuze e a comunidade. In: LINS, D.; GADELHA, S. (Orgs.) **Nietzsche e Deleuze – O que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2002, p. 281-290.

TURNER, B. The Possibility of Primitiveness: Towards a Sociology of Body Marks in Cool Societies. In: FEATHERSTONE, M. (edit.) **Body**

Modification. London, Thousand Oaks, New Delhi. SAGE Publications Ltd., 2000, p. 39-50.

VIANA, D. A. **Figurações da Corporeidade: por uma Concepção Psicanalítica de Corpo pelas Bordas da Pulsão.** Rio de Janeiro, 2004, 95 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

VILLAÇA, N. **Corpos Tecnológicos.** In: KATZ, C. S.; KUPERMANN, D. ; MOSÉ, V. **Beleza, Feira e Psicanálise.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004, p. 91-100.

VILLAÇA, N. **Em Pauta: Corpo, Globalização e Novas Tecnologias.** Rio de Janeiro: Ed. MAUAD, 1999.

VILLAÇA, N; GÓES, F. **Em Nome do Corpo.** Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1998.