

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

In (corpo) razão. Ou de como a sociedade se inscreve nos corpos dos indivíduos.

Emilene Leite de Sousa.

Cita:

Emilene Leite de Sousa (2009). *In (corpo) razão. Ou de como a sociedade se inscreve nos corpos dos indivíduos*. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/2098>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

In (corpo) razão

**Ou de como a sociedade se
inscreve nos corpos dos indivíduos**

Emilene Leite de Sousa

Universidade Federal do Maranhão/UFMA

emilenesousa@yahoo.com.br

Sobre a necessidade de ordenação do real

Para Lévi-Strauss (1989), a exigência de organização é uma necessidade comum à arte e a ciência, pois a ordenação do real possui um valor estético eminente.

Segundo o autor, a cultura emerge da capacidade e necessidade de ordenação do real, dada pela nomeação, classificação e hierarquização. A ciência opera essa ordenação por meio da taxonomia. A arte também exerce esse poder, uma vez que engendra a classificação a partir da percepção estética. Assim, Lévi-Strauss traça um paralelo associando arte e ciência, demonstrando que o que nelas haveria em comum seria o desejo de ordenar a realidade.

Ao contrário de Lévi-Strauss, Michel de Certeau (1994) demonstra que a razão técnica acredita saber organizar da melhor maneira possível pessoas e coisas, a cada um atribuindo um lugar, um papel e produtos a consumir, enquanto o homem ordinário escapa silenciosamente a essa conformação, inventando o cotidiano graças às *artes de fazer*, “astúcias sutis, táticas de resistência pelas quais ele altera os objetos e os códigos e se reapropria do espaço e do uso ao seu jeito” (CERTEAU, 1994)¹.

A essa reação dos indivíduos à tentativa de ordenar o real pela ciência, Certeau chama antidisciplina, que seria uma rede formada pelas artes de fazer no cotidiano, esta arte de viver a sociedade de consumo (BAUDRILLARD, 2003; CANCLINE, 2006; DEBORD, 2003).

Ao tratar da etnologização das artes, Certeau (1994) parte da distinção entre teoria e prática afirmando que elas constam de duas operações diferentes: uma discursiva (teoria) e uma não-discursiva (prática). Assim, ao contrário do que normalmente ouvimos, para o autor não é verdade que a arte é, antes de tudo, contemplação.

Por isso, para Certeau, a arte executa, opera e é a ciência que se fundamenta na contemplação. Deste modo, as ciências seriam línguas operatórias, cuja gramática e sintaxe formam sistemas construídos e controláveis, portanto, escrevíveis. Já as artes, seriam técnicas à espera de um saber esclarecido e que lhes falta (CERTEAU, 1994, p. 137).

Logo, “toda arte tem sua especulação e sua prática: sua especulação, que nada mais é que seu conhecimento inoperante das regras de arte; sua prática, que outra coisa não é senão o uso habitual e não reflexivo das mesmas regras” (CERTEAU, 1994, p. 137). Para Certeau a arte é, portanto, um saber que opera fora do discurso esclarecido. É prática pura sem teoria.

Mas a arte forma um sistema e se organiza por fins, isto é, conserva em seu lugar o discurso próprio de que está privada, ou seja, escreve-se no lugar e em nome dessas práticas, falando por ela mesma. A arte sobre o corpo, como ocorre com a tatuagem, carrega em si um discurso que fala pela própria imagem registrada. Um signo que fala por ele mesmo.

¹ Neste sentido, o indivíduo certeuniano nos permite pensar o uso da tatuagem como uma forma de escapar a classificação dada pela cultura, no momento em que este indivíduo age para modificar o seu corpo, tornando-o diferente do padrão geral que rege o social, embora ele recaia numa nova forma de classificação, uma classificação secundária. Assim, uma espécie de reinvenção do cotidiano parece-nos útil para refletir sobre o uso da tatuagem como um modo de fugir a ordenação primeira do real.

Ainda nessa discussão sobre a ciência e a arte é que Lévi-Strauss (1989) nos fala sobre o ofício do *bricoleur*: a arte de re-significar. De acordo com Lévi-Strauss o *bricoleur* é aquele que trabalha com as mãos. “Seu trabalho é a expressão auxiliada por um repertório cuja composição é heteróclita e que, mesmo sendo extenso, permanece limitado”. Faz-se necessário a utilização desse repertório, pois é tudo de que dispõe. O *bricoleur* executa um trabalho usando meios e expedientes que denunciam a ausência de um projeto *a priori* e de técnica. Caracteriza-o especialmente o fato de operar com materiais fragmentários já elaborados. O seu produto é o resultado de todas as oportunidades que se apresentaram disponíveis.

O *bricoleur* fala com e através das coisas. Sua narrativa é construída pelas escolhas que faz entre o que está ao seu alcance, construindo assim a história de vida do próprio autor. Fazendo do seu trabalho um eterno *vir-a-ser*, o *bricoleur* sempre coloca nele alguma coisa de si, o seu produto em tudo lhe revela.

Para Certeau, a bricolagem é também uma arte, conhecida como artes manuais, aquelas que se limitam a adaptar os materiais cortando-os, talhando, unido etc., como o fazem as artes manufactureiras (CERTEAU, 1994, p. 137).

Semelhante ao *bricoleur* operaria o indivíduo da pós-modernidade na construção de sua identidade ou no processo de identificação. Para isso transforma o corpo que possui com os acessórios de que dispõe, dando a ele uma nova roupagem. Re-significa o antigo (corpo), que está dado, com inscrições (tatuagem) que lhe dão uma nova forma, apenas re-significando o objeto primeiro, mas mantendo a sua essência.

As velhas identidades do mundo social estão em declínio, e o indivíduo moderno fragmenta-se. Estamos vivendo o que comumente chamamos de *crise de identidade* provocada pela descentração, deslocamento e fragmentação das identidades modernas (HALL, 2005).

A primeira dificuldade para entender esta crise, reside na própria definição do termo identidade, pois “esse processo amplo de mudanças desloca estrutura e processos centrais das sociedades modernas e os quadros de referências que davam aos indivíduos uma ancoragem estável do mundo social” (HALL, 2005).

Assim teríamos, grosso modo, três concepções básicas de identidade. Uma primeira concepção individualista do sujeito e de sua identidade, resultante do iluminismo, que aposta no sujeito com uma essência, unos, indiviso. Uma concepção essencialista da identidade.

Uma segunda concepção do sujeito sociológico, onde a identidade resultaria do diálogo, interação ou confronto entre sujeito e estrutura. Uma interpretação sociológica da identidade.

E uma terceira concepção, essa pós-moderna, com uma noção de identidade líquida, não-fixa e circunstancial (BAUMAN, 2001).

É importante enfatizar que a identidade coerente resulta em grande parte da narrativa do “eu”, e a mudança se dá exatamente porque a Sociologia contemporânea prefere, de certa forma, falar da pluralidade de “eus” em vez de falar de um eu essencial. Além disso, esses eus múltiplos não seriam necessariamente harmoniosos, podendo entrar em conflito em algumas situações (GOFFMAN, 1985).

Também porque as sociedades contemporâneas são sociedades de mudanças constantes, rápidas, sociedades efêmeras, o que resulta em parte dos impactos da globalização sobre a identidade cultural (BAUMAN, 1998; HALL, 2005; SEMPRINI, 1999).

Assim, temos cada vez mais a diferença como característica destas sociedades, onde sinais diacríticos e identidades são parcialmente articulados, não desintegrando sociedades e compondo a história. Agora a força da sociedade é o movimento, a descontinuidade, a fragmentação, a ruptura, o deslocamento (HANNERZ, 1997).

Por essa razão, alguns autores acreditam que o termo mais adequado para falar desse processo pelo qual passa o sujeito descentrado seria “identificação” e não “identidade”, pois identidade nos remete a algo dado, pronto, acabado e identificação nos faz pensar na construção constante da identidade a partir da ação, como processo e não como produto e cuja ênfase estaria no *por-vir*, no *vir-a-ser*, no *devir*, no “está sendo”.

Assim, as identidades da pós-modernidade são híbridos culturais (HANNERZ, 1997) línguas, religiões, costumes, tradições, sentimentos de lugar e de pertença. O indivíduo na

contemporaneidade agregando todos estes elementos nos aparece como um mosaico, colcha de retalhos, caleidoscópio.

Para Alain Touraine (1994), seria o fim da definição de ser humano como um ser social, definido por seu lugar na sociedade, que determina seu comportamento e suas ações. Haveria agora uma possibilidade de escolha, construção e seleção de identidades. Teríamos, então, o que chamamos de *identidades experimentadas*.

Nesse sentido, o consumo desponta como um fator essencial, como um modo de selecionar a própria identidade e mantê-la enquanto assim se desejar. A sociedade do consumo, tal qual definem a sociedade atual, substituiu o “penso, logo existo”, do sujeito cartesiano, pelo “compro, logo existo”. Deste modo, classificação e identificação são exercidos pelo consumo. Consumir é um ato de identificação. Nós classificamos as coisas e elas nos classificam (BAUDRILLARD, 2003; DEBORD, 2003; CANCLINE, 2006).

É importante ressaltar que o debate sobre a construção da identidade se mantém atual. Partimos, pois, de uma definição centrada do sujeito iluminista para quem a razão era garantia maior da identidade (“Penso, logo existo”), para uma discussão que se coloca na Sociologia entre estrutura/agência, onde a identificação seria garantida pela interação entre sociedade/indivíduo (ELIAS, 1994).

A concepção estruturalista da sociedade alerta para os riscos de tomar o indivíduo moderno como fluido, líquido (BAUMAN, 2001), efêmero, circunstancial. Pois para essa vertente de pensamento o indivíduo transita pelas esferas sociais construindo a sua própria trajetória e identificação, mas esse indivíduo está preso às referências dadas pela sociedade (estruturas estruturadas), que faz com que ele construa e execute a sua trajetória, mas a partir, somente a partir dos elementos que a própria sociedade oferece (BOURDIEU, 2005). Assim, o estruturalismo termina por transformar o indivíduo contemporâneo em *bricoleur*.

Logo, para o estruturalismo o indivíduo moderno tem a ilusão de uma autonomia, pelo fato de se tornar transeunte das esferas sociais, mas escolhe sempre entre aquilo que está dado, os meios-limites, tendo que compor uma identidade a partir da associação e re-significação destes elementos, lutando ainda pela autenticidade nesse mercado maior de sinais-diacríticos.

Ora, se a construção da identidade toma como referência ou baluarte o corpo, como pensar o corpo e o uso que fazemos dele na pós-modernidade?

Como pensar uma identidade não-fixa, circunstancial, descartável, fragmentada, presa à um corpo que permanece uno, indiviso, fixo? Esse me parece o grande desafio na discussão sobre o corpo como dispositivo, mecanismo de identificação na atualidade.

De como a sociedade se inscreve nos corpos dos indivíduos

A sociedade sempre se utilizou do corpo para inscrever suas regras, esforçando-se por colocá-lo sob a lei de uma escritura, sendo o corpo significado, definido por aquele que o escreve.

Assim, o corpo funciona como tábula rasa onde se inscrevem as iniciações (rituais de passagem, situações de liminaridade). O processo pelo qual o indivíduo submete o seu corpo à inscrição de um signo pela tatuagem nos remete ao estudo sobre a liminaridade que se originou quando os ritos tribais passam a ser compreendidos como expressões da dinâmica social. Os ritos deixam de ser interpretados a partir de padrões fisiológicos - os chamados ritos de puberdade - devido as mudanças no corpo, para serem entendidos como de natureza coletiva e não individual, construções sociais que teriam um padrão recorrente, o chamado padrão dos ritos de passagem que implicava três fases distintas: separação (isolamento), incorporação (numa nova posição, grupo ou status) e, entre estas, uma fase liminar, fronteira e ambígua que, embora existisse em todas as outras fases, era destacada, focalizada e valorizada (DAMATTA, 2000).

Na arte sobre o corpo, produção de inscrições no corpo a liminaridade é experiência de individualização dentro do coletivo, identificação individual no seio do grupo social. Haveria então, uma ênfase no processo mais do que no produto, daí a importância de verter sangue, sentir dor, narrar a dor, sofrer, como nos rituais de passagem. O sofrimento de ter o corpo escrito com a lei do grupo durante um ritual é seguido de um prazer, o de ser reconhecido, identificável, palavra legível numa língua social.

Conforme registrado no estudo das sociedades primitivas, o ritual de passagem deveria necessariamente seguir alguns preceitos: ser uma coisa física, causar dor, verter sangue mesmo que em pequena quantidade – ou pelo menos estar na iminência de que isto aconteça – e preferivelmente deixar uma marca no corpo. Esta será o registro, a referência dessa passagem, a lembrança física que fará o indivíduo ter sempre em mente a sua nova condição. Essa marca identifica o indivíduo, relembrando sua posição na sociedade (PIRES, 2005).

No ritual de escarificação do corpo pelas inscrições da tatuagem existem duas operações que convergem: os indivíduos são postos num texto, contextualização individual; e o sentido de uma sociedade se inscreve na carne, encarnação do social.

O corpo funciona assim como mecanismo de memória que atua por toda a vida, onde podem ser registradas as suas histórias, através de tatuagens ou cicatrizes. Escrever sobre o corpo requer – como na própria simbologia, de um social que se registra com força sobre a pele - um aparelho de intervenção que mediatize a relação da natureza com a cultura. São estes os instrumentos utilizados na escarificação, na produção da tatuagem e em toda a sorte de rituais de iniciação primitiva.

A inscrição sobre o corpo organiza o espaço social: separa e articula ao mesmo tempo o texto e o corpo, a linguagem social e o pergaminho sobre o qual se inscreve. A inscrição transforma os corpos individuais em corpo social, articulando-os apesar de toda a individualidade, formando um todo homogêneo, um grupo social, apesar da soma das diferentes partes.

Esta inscrição não está apenas no nível da tatuagem, mas os acessórios, os brincos *a priori* femininos, evidenciam a definição do corpo por meio do aço que agindo sobre ele o marca e organiza. Assim, introduz o social na carne pelo aço e não reconhece os corpos numa cultura, que não estejam modificados pelo instrumento.

A transformação dos corpos pela inscrição funciona como registro da memória e produção de identidades. Assim, conforme ocorre com a tatuagem, os sinais da aparência viram marcas de identidade, embora a tradução/leitura desta identidade tenha sempre mil possibilidades, tornando a leitura dos corpos uma leitura caleidoscópica.

Assim é o corpo do homem na pós-modernidade um pergaminho onde ele e a sociedade, atuando juntos, escrevem um texto. No corpo reside a inscrição dos acontecimentos do dia-a-dia e da construção da identidade de nossos sujeitos portadores de corpos cada vez mais polifônicos. Uma construção individual por ser inscrita e significada pela história e pela linguagem não-verbal de seu sujeito portador; e ao mesmo tempo uma construção coletiva porque significada pelos olhos de cada um que o observa.

A arte das inscrições, marcas sobre os corpos, é utilizada desde longa data. As razões para a sua manifestação variam no espaço e no tempo, indo muitas vezes de funcional a ornamental, da utilidade à estética.

Nas sociedades ditas primitivas as transformações corporais tinham, via de regra, caráter preparatório para que os indivíduos pudessem exercer determinadas atividades. O xamã era quem escolhia o desenho que tornava o indivíduo capaz de cumprir o papel esperado pela tribo ou pela família.

Com o passar do tempo os significados atribuídos as marcas no corpo foram sofrendo modificações e hoje elas atuam como relatos, memória de um acontecimento. A tatuagem e o *piercing*, especialmente, marcam um momento na vida, uma viagem, um relacionamento. É a concretização da memória que passa a ser compartilhada com terceiros, como quando é narrada. Neste caso a narrativa é quase silenciosa, se dá pela exposição do corpo e com ele, a exposição de uma história. Um discurso inscrito na pele.

Foi com o intuito de concretizar o que era uma abstração, de inscrever a lei no corpo, que o mercado de escravos instituiu a marcação dos escravos com as iniciais de seus donos; o nazismo tatuou os judeus nos campos de concentração; cangaceiros do sertão nordestino marcavam a ferro rubro as mulheres inimigas e os traidores (LINS, 2000).

As marcas são comumente elaboradas pelos Tupinambá, Tabajara, Cabila, Guarani e Bororo no nascimento, na entrada na puberdade, nos rituais religiosos, nas danças sagradas, na culinária, na medicina e no canibalismo. Para os Bororo, uma boa cozinheira deveria ter a mão tatuada. Ao longo do tempo tatuagem foi utilizada sobremaneira para a identificação de indivíduos em suas habilidades ou status (LINS, 2000).

No século XVIII a inscrição corporal assume seu caráter transgressivo: aparecem na Europa numa prática reduzida aos marinheiros (como ilustrado no desenho Popeye), aos soldados e aos prisioneiros: àqueles que estiveram em contato com os primitivos das colônias.

Em fins do século XX, a tatuagem tornou-se um símbolo individual. Restaria, pois, apenas a dimensão estética. Hoje a tatuagem, *de per si*, trás poucas informações sobre o seu portador. Mas busca, talvez, a distinção nessa época de homogeneização gerada pela globalização.

Assim, a contemporaneidade é caracterizada pela arte que transita sobre os corpos dos indivíduos modernos, cuja identidade circunstancial, efêmera, não-fixa só encontra como referência estável, lugar de ancoragem no mundo social o próprio corpo transformado em mosaico, pergaminho, colcha de retalhos pela atuação do indivíduo de re-significar o que está dado, transformando a natureza com as marcas da cultura, exercendo o seu papel de *bricoleur* do social.

Referência Bibliográfica

- o BAUDRILLARD, Jean. **A Sociedade de Consumo**. Lisboa: Edições 70, 2003.
- o BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- o BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- o BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- o CANCLINE, Nestor Garcia. **Consumidores e Cidadãos: Conflitos Multiculturais da Globalização**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.
- o CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: 1. artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- o DAMATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Mana**. vol.6 n.1. Rio de Janeiro: Abril, 2000.
- o DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- o ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- o GOFFMAN, Erving. **A representação do Eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- o HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 10ª. Ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.
- o HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. In: **Mana**, 3 (1), 1997.
- o LE BRETON, David. **Sociologia do Corpo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.
- o LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares de Parentesco**. 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- o _____. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papirus, 1989.
- o LINS, Daniel Soares. Identidades Tatuadas: epifania corporal da ordem comunitária. In: **Anais da XXII Reunião Brasileira de Antropologia**. Brasília: Julho de 2000.
- o PIRES, Beatriz Ferreira. **O Corpo como Suporte da Arte: piercing, implante, escarificação, tatuagem**. São Paulo: Senac, 2005.
- o SEMPRINI, Andréa. **Multiculturalismo**. Bauru, SP: EDUSC: 1999.
- o TOURAINE, Alain. **Crítica da modernidade**. Petrópolis, Vozes, 1994.