



## **Transformando corpos em pergaminhos: a tatuagem como dispositivo de comunicação/identificação<sup>1</sup>**

Emilene Leite de Sousa<sup>2</sup>

A sociedade sempre se utilizou do corpo para inscrever suas regras, suas leis, colocando-o sob a lei de uma cultura. O corpo do homem pós-moderno transforma-se em pergaminho onde ele e a sociedade escrevem um texto. Nele reside a inscrição dos acontecimentos do dia-a-dia e dos processos de identificação de nossos sujeitos. Por isso, a importância de pensar a identidade de grupos ou indivíduos a partir da tatuagem que opera como dispositivo de comunicação e identificação tanto individual quanto coletiva. Ora, se a construção da identidade toma como referência o corpo, como pensar o corpo e o uso que fazemos dele na pós-modernidade? A contemporaneidade é caracterizada pela arte que transita sobre os corpos dos indivíduos, cuja identidade só encontra como referência estável o próprio corpo transformado em pergaminho pela atuação do indivíduo de re-significar o que está dado.

### **Palavras-chave**

Corpo; Identificação; Comunicação; Tatuagem.

### **Arte e Ciência: sobre a necessidade de ordenação do real**

Estamos diante de arte se o objeto é executado e  
diante de uma ciência se o objeto é contemplado.  
Diderot.

Para Lévi-Strauss, em *O Pensamento Selvagem* (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.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no Grupo Temático: Mediações e Interfaces Comunicacionais, do Inovcom, evento componente do X Congresso de Ciências da Comunicação da Região Nordeste: Mídia, Ecologia e Sociedade.

<sup>2</sup> Mestre em Sociologia pela UFCG/UFPB. Professora Assistente do Curso de Comunicação Social da Universidade Federal do Maranhão/UFMA, Campus II, Imperatriz.



Ao contrário de Lévi-Strauss, Michel de Certeau (1994) demonstra em *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, 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)<sup>3</sup>.

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, p. 136) 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,

---

<sup>3</sup> 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.



carrega em si um discurso que fala pela própria imagem registrada. Um signo que fala por ele mesmo.

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 manufatureiras (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; BHABHA, 1998).

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 *dever*, 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.

### **Explicando o corpo através das concepções sócio-antropológicas**

O corpo parece explicar-se a si mesmo, mas nada é mais enganoso (Le Breton 2006).



A Sociologia do corpo nasce a partir da compreensão de que a corporeidade humana é um fenômeno social, objeto de representações e imaginários, assim, o corpo seria um construto cultural especialmente rico em simbologia, o que o torna importante objeto de estudo.

O valor semântico do corpo está dado pelo fato de que ele é moldado pelas circunstâncias históricas sendo legitimado no contexto sócio-cultural em que está inserido. Ou seja, as sociedades se expressam diferentemente por meio de corpos diferentes. Enquanto instrumento cultural o corpo é responsável pela ligação do homem com o mundo, pela concretização de sua existência que é, sobretudo, corporal (LE BRETON, 2006).

Ademais, o corpo permite ao homem apropriar-se da substância de sua vida, traduzindo-a para os demais membros da sociedade, sempre a partir dos sistemas simbólicos que compartilha com estes membros.

Ele emerge como um dos principais instrumentos a serviço do homem na produção de sentidos. Nessa produção de sentidos através das técnicas corporais (MAUSS, 2003) é que o homem se torna ser social. Prova disso é que um corpo não domesticado pelas técnicas culturais não torna o seu portador um ser social.

Através do corpo o homem produz sentido e se insere num sistema simbólico específico que legitima continuamente os sentidos inventados pelo corpo. Assim, o corpo é produtor e produto destes sentidos numa relação ambivalente.

Ao pensarmos sobre o corpo, podemos incorrer no erro de encará-lo como simplesmente biológico, lugar universal onde a cultura escreveria histórias diferentes. Entretanto, existe um conjunto de significados que cada sociedade escreve nos corpos dos seus membros ao longo do tempo, e estes significados vão definir o que é corpo de maneiras variadas.

Horace Miner (1973) em conhecido artigo intitulado “Rituais Corporais entre os Nacirema” revelou com perspicácia, o modo como os norte-americanos concebem o corpo através de uma descrição minuciosa que nos leva a enxergar as concepções de corpo que nos são familiares, no mínimo, como exóticas.

Esta descrição faz-nos questionar práticas tidas há muito tempo como familiares devido ao processo de socialização, in(corpo)ração, que nos inseriu nessas práticas. Rituais cotidianos que envolvem o corpo como fazer a barba, arrumar as unhas, escovar



os dentes passaram a ser reveladores da obsessão deste povo obcecado pela magia e pelo próprio corpo, materialização do ser social.

A corporeidade pode ser pensada como o lugar onde o homem transcende os determinismos biológicos e torna-se efetivamente humano. Esta transformação do ser em ser social se dá pelo processo de socialização do corpo que tem início durante a infância e só termina com a morte física do indivíduo. Isto porque as culturas estão renovando constantemente suas técnicas corporais, livrando-se daquilo que julga ter se tornado inútil, reforçando as técnicas julgadas indispensáveis e criando novos códigos de utilização do corpo.

Apesar do corpo transportar os códigos construídos e recebidos pelo indivíduo que o detém, ele também é significado pelos membros da comunidade que fazem uma leitura do corpo do outro a partir dos símbolos sociais que conhecem. Afinal, “o corpo quando encarna o homem é a marca do indivíduo, a fronteira, o limite que, de alguma forma, o distingue dos outros” (LE BRETON, 2006, p. 10), ao mesmo tempo em que o associa aos seus pares. O corpo é, sem dúvida, o traço mais visível do ator, fator de identificação e de individualização. Ele conecta e inclui na medida em que diferencia e separa.

Se o corpo atua como lugar de rompimento, da diferenciação individual, a tentativa constante dos agentes sociais é de torná-lo o lugar da inclusão. Essa crença denota o vai-e-vem das teorias sociológicas sobre o corpo que já conceberam o corpo como produto do homem, e já colocaram o homem como produto do corpo, sendo este último o determinante do primeiro.

Tal vertente da sociologia inverteu a noção de que a corporeidade seria um efeito da condição social do homem, e fez da condição social do indivíduo um produto do corpo. Essa concepção nos remete a atual discussão sobre as políticas de ação afirmativas, especialmente as cotas para negros e índios nas universidades públicas, a ser assegurada através de padrões corporais.

O corpo passou por inúmeras análises das mais variadas vertentes: da compreensão dele como uma linguagem secreta que expressa desejos (na psicanálise de Freud) até a idéia de que os movimentos do corpo contribuem para a transformação social de sentido (para Marcel Mauss).

Muitas vezes deixou-se mesmo de questioná-lo como tão bem o fez Le Breton:



o próprio corpo não estaria envolvido no véu das representações? O corpo não é uma natureza. Ele nem se quer existe. Nunca se viu um corpo: o que se vê são homens e mulheres. Não se vê corpos. Nessa condição, o corpo corre o risco de nem ser um universal (LE BRETON, 2006, p. 24).

Mas as representações do corpo são representações da pessoa. E as representações das pessoas e do corpo estão sempre inseridas nas visões de mundo das diferentes culturas.

O corpo é socialmente construído, não é um dado inequívoco, mas o efeito de uma elaboração social e cultural. As concepções do corpo partiram da crença de um homem separado do cosmo, separado de outros e, finalmente, separado de si mesmo (LE BRETON, 2006). Todas compreendiam a corporeidade enquanto estrutura simbólica, com representações, imaginários variáveis conforme as sociedades. O homem e o corpo são, na verdade, indissociáveis e este último integra o primeiro no seio de um grupo na medida em que o diferencia dos demais indivíduos.

O corpo não existe em estado natural, só se torna passível de compreensão na trama social de sentidos devendo, por isso, ser analisado em seu contexto. Seria, pois, o lugar onde a sociedade se torna homem ao passo que atua como o lugar onde o homem se torna social. Devemos, por isso, atentar para o risco de fragmentação da identidade humana entre o indivíduo e o corpo. A identidade cultural tal qual a memória social não está inscrita apenas pela literatura oral ou escrita, ela se inscreve também no corpo por meio de suas técnicas, gestos e escarificações.

Para Mauss (2003) o corpo seria o primeiro e o mais natural instrumento do homem. É objeto técnico e ao mesmo tempo, meio técnico do homem. Segundo este autor, existiria um conjunto de técnicas do corpo, uma série de atos montados no indivíduo por ele próprio e por sua educação, na sociedade da qual faz parte, conforme o lugar que nela ocupa.

A concepção de Mauss de que o corpo seria o primeiro e o mais natural instrumento do homem, nos remete inevitavelmente a Lévi-Strauss, para quem o corpo seria o lugar de encontro entre a natureza e a cultura.

A antropologia emerge da discussão sobre a oposição binária natureza/cultura. A primeira representada pela universalidade e a segunda pela particularidade. Deste modo, a natureza estaria associada ao invariável, enquanto a cultura representaria a necessidade de criar regras para ordenar a natureza.



O estruturalismo lévi-straussiano aponta a proibição do incesto como a primeira regra a formar a cultura, ocupando esta o limiar entre a natureza e a cultura. Isto porque, como nos diz Lévi-Strauss (1982), a proibição do incesto é universal na medida em que toda cultura classifica os cônjuges possíveis e os cônjuges proibidos – aqueles com quem podemos casar e aqueles com quem não podemos -, todavia, esta classificação é ao mesmo tempo particular porque cada cultura se utilizará de critérios diferentes para diferenciar estes dois grupos.

Assim, o corpo estaria para Lévi-Strauss na base de todo fundamento da construção cultural, atuando como o primeiro dispositivo a sofrer a diferenciação imposta pela dicotomia natureza/cultura estando no limiar destas duas dimensões.

Hertz (1980) no conhecido artigo “A Preeminência da mão direita” discute a construção cultural de um universo pensado para as pessoas destras. A mão direita emerge como associada sempre ao correto, o bom, o sagrado em oposição à mão esquerda associada ao profano, ao ruim, ao errado. Embora exista uma explicação biológica para esse fato, a de que haveria um maior desenvolvimento do hemisfério cerebral esquerdo, que governa os músculos do lado direito, Hertz acredita que este argumento não daria conta de justificar uma série de fatores culturais que surgiram desta utilização sobremaneira da mão direita, cuja predominância teria sido acentuada com o passar do tempo.

Rodrigues (2006) compartilha a idéia de que o corpo humano é socialmente concebido, razão dos seus esforços em analisar as representações sociais do corpo. Segundo este autor, a cultura ditaria normas em relação ao corpo, uma evidência disso é a classificação constante que fazemos das pessoas através de suas aparências.

Mas a concepção do corpo como possível objeto de estudo deve proceder a diferenciação entre os aspectos instrumentais e expressivos do comportamento humano (RODRIGUES, 2006). Os primeiros, por serem naturais e universais, não conformam objeto de estudo das ciências sociais, mas os segundos constituem codificações particulares de um grupo social, uma vez que a sociedade se apropria do corpo humano e se expressa nele e através dele. Isso justificaria o interesse pela tatuagem, por exemplo, como importante dispositivo de comunicação social.

O corpo seria, assim, símbolo da estrutura social, massa de modelagem à qual a sociedade imprimiria formas segundo os seus interesses. Por isso dizemos que não há sociedade que não fira de alguma forma os seus membros, na medida em que nenhuma



prática se realiza sobre o corpo sem um sentido social, pois as práticas sobre o corpo são signos de pertença ao grupo e de concordância com os seus princípios.

Arranhando, rasgando, perfurando, queimando a pele – imprimem-se cicatrizes-signos que são formas artísticas ou indicadores rituais de status, como as mutilações do pavilhão auricular, corte ou distensão do lóbulo, perfuração do septo, dos lábios, das faces, decepamento das falanges, perfuração do ouvido, amputação das unhas, circuncisão, incrustações, apontamento dos dentes, deformação cefálica, atrofiamento dos membros, obesidade, compleição atlética, prescrição de peso, forma e cor considerados desejáveis esteticamente, pintura das unhas dos pés, das mãos, barbeamento, corte de cabelos, transformações de coloração da pele por meios químicos ou físicos, tatuagem (injeção de pigmentos embaixo da pele, ficando a superfície inteiramente lisa), *moko* (estrias praticadas sobre a pele e sobre as quais se esfregam pigmentos), *kakina* (introdução de uma agulha e linha impregnados) (RODRIGUES, 2006, p. 86).

As ações sobre o corpo são também ações sobre o cosmos. Nenhum animal transforma voluntariamente o seu próprio corpo, com exceção do homem. E estas transformações variam de lugar para lugar tornando-se inesgotável e indispensável fonte de conhecimento cultural.

### **Das superfícies dos corpos às profundezas da vida social**

Tudo em mim quer me revelar.  
(Zélia Duncan)

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.

Como nos diz Certeau (1994) não só o social se inscreve no corpo, mas a própria antropologia, etnologia ocidental se escreve no espaço que o corpo do Outro lhe oferece, quando esta ciência nasce para pensar o exótico, o diferente, para estranhar e ao mesmo tempo atribuir sentido ao estranhamento. Se a tarefa da cultura é classificar, significar, nomear, as inscrições sobre o corpo o nomeiam, com as regras, leis sociais, alterando-o para se fazer um símbolo de um grupo, diferenci-lo de um Outro, identificá-lo.

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.

No caso dos corpos marcados por cicatrizes e tatuagens, se o passado consiste em silêncio ou segredo o corpo opera como arquivo vivo e revela mesmo aquilo que se deseja esquecer.

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.

Daí a importância de pensar a identidade de grupos ou indivíduos a partir da tatuagem, inscrição nos corpos. A tatuagem produz sentidos de identificação individual e/ou coletiva.

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).

Nas Cartas de Pero Vaz de Caminha chama a atenção dos descobridores os corpos nus, apenas pintados, dos índios brasileiros que se utilizavam principalmente de urucum e jenipapo (CAMINHA, 2002).

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.

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, marca da moda. 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.

As inscrições no corpo - que transformam cada vez mais na sociedade atual, corpos em pergaminhos – transformam o sujeito em objeto de exposição por todo o tempo de vida do indivíduo e em todo e qualquer espaço por onde ele transite.

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.



## Referências bibliográficas

- BAUDRILLARD, Jean. **A Sociedade de Consumo**. Lisboa: Edições 70, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil**. São Paulo: Martim Claret, 2002.
- CANCLINE, Nestor Garcia. **Consumidores e Cidadãos: Conflitos Multiculturais da Globalização**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.
- CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: 1. artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.
- DAMATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Mana**. vol.6 n.1. Rio de Janeiro: Abril, 2000.
- DAOLIO, Jocimar. **Da Cultura do corpo**. 8ª Ed. São Paulo: Papyrus, 2004.
- DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GOFFMAN, Erving. **A representação do Eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 10ª. Ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. In: **Mana**, 3 (1), 1997.
- HERTZ, Robert. A Preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. In: **Revista Religião e Sociedade**, nº 6, 1980, PP. 99-128.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MINER, Horace. Rituais Corporais ente os Nacirema. In: RONNEY, A. K. & DE VORE, P. L. **Dou and others: readings in introductory anthropology**. Cambridge, Winthrop Publishers, 1973.
- LE BRETON, David. **Sociologia do Corpo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.



LEITÃO, Débora Krischke. Mudança de significado da tatuagem contemporânea. In: **Cadernos IHU Idéias**. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos: Ano 2, nº 16, pp. 1-22, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares de Parentesco**. 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. **O Olhar Distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1986.

\_\_\_\_\_. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. **O Pensamento Selvagem**. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

LINS, Daniel Soares. Identidades Tatuadas: epifania corporal da ordem comunitária. In: **Anais da XXII Reunião Brasileira de Antropologia**. Brasília: Julho de 2000.

PIRES, Beatriz Ferreira. **O Corpo como Suporte da Arte: piercing, implante, escarificação, tatuagem**. São Paulo: Senac, 2005.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do Corpo**. 7ª Ed. Rio de Janeiro: FioCruz, 2006.

SEMPRINI, Andréa. **Multiculturalismo**. Bauru, SP: EDUSC: 1999.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Petrópolis, Vozes, 1994.