

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA-PPI:
MESTRADO
Área de Concentração: Constituição do sujeito e historicidade

**O CORPO EM-CENA: A SOCIEDADE ADMINISTRADA E O TRAUMA
NAS BODY MODIFICATIONS**

ALEXANDRA ARNOLD RODRIGUES

MARINGÁ
2011

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA-PPI:
MESTRADO
Área de Concentração: Constituição do sujeito e historicidade

**O CORPO EM-CENA: A SOCIEDADE ADMINISTRADA E O TRAUMA
NAS BODY MODIFICATIONS**

ALEXANDRA ARNOLD RODRIGUES

MARINGÁ
2011

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA-PPI: MESTRADO
Área de Concentração: Constituição do sujeito e historicidade

**O CORPO EM-CENA: A SOCIEDADE ADMINISTRADA E O TRAUMA NAS BODY
MODIFICATIONS**

Dissertação apresentada por ALEXANDRA ARNOLD RODRIGUES, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Área de Concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador (a):
Prof(a). Dr(a).: ANGELA MARIA PIRES
CANIATO.

MARINGÁ
2011

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)

Rodrigues, Alexandra Arnold

R696c O corpo em-cena: a sociedade administrada e o trauma nas
Body Modifications. / Alexandra Arnold Rodrigues. --
Maringá, 2011.

239 f. : il. col., figs., tabs.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Angela Maria Pires Caniato.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Maringá, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2011

1. Psicanálise. 2. Teoria crítica. 3.*Body Modifications*.
4. Sociedade administrada. 5. Trauma - excesso. 6. Corpo -
privação. I. Caniato, Angela Maria Pires, orient. II.
Universidade Estadual de Maringá. Programa de Pós-Graduação
em Psicologia. III. Título.

CDD 21.ed.: 302.17

ALEXANDRA ARNOLD RODRIGUES

**O CORPO EM-CENA: A SOCIEDADE ADMINISTRADA E O TRAUMA NAS BODY
MODIFICATIONS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Angela Maria Pires Caniato
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)

Profa. Dra. Josaida de Oliveira Gondar
UNIRIO/Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Luiz Hermenegildo Fabiano
UEM/Universidade Estadual de Maringá

Aprovada em: 25 de Março de 2011.

Local da Defesa: Auditório da Fundação de Apoio ao Desenvolvimento Científico – FADEC,
Bloco 036, campus Da Universidade Estadual de Maringá.

Dedico esta dissertação:

À minha avó Iracy que, por acreditar em mim, me deixou de herança a consciência dos meus limites e o respeito às minhas potencialidades. Sua alegria e paixão pela vida me dão a esperança de ajudar na construção de um mundo mais justo.

Aos membros do grupo Phenix que, através de muito amparo e de significativos momentos de troca, me ensinaram alternativas para lidar com a dor de pensar e observar a sociedade de forma mais crítica e reflexiva.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, mestre e amiga, Dr^a Angela Maria Pires Caniato, que durante os últimos anos de convivência me induziu a dar o meu melhor, pois acreditou, continuamente, na minha capacidade de ir sempre além. Suas análises críticas, sua experiência de vida e sua fé na psicologia, me ajudaram a construir uma visão de homem e de mundo que me acompanhará pelo resto da vida.

À minha mãe Silvana, exemplo incansável de dedicação e determinação, o que me ajudou a prosseguir com essa pesquisa mesmo diante de pesados obstáculos.

Ao meu pai, Fernando, que me apresentou a satisfação da integridade e responsabilidade na relação com meus pares, o que me deu um importante senso ético para ser uma “boa” inconformada com o atual contexto social.

À minha irmã, Raquel, que com sua ironia e sagacidade diante das dificuldades do dia-a-dia, me permitiu reencontrar o meu lado infantil e a resgatar minha criatividade.

Ao professor Dr. Luiz Fabiano e à professora Dr^a Josaida Gondar, por terem se disponibilizado a compor minha banca e a prestar enriquecedoras contribuições que iluminaram o prosseguir de meu trabalho. À professora Dr^a Regina Abeche pela contínua acolhida e pelo modelo de feminilidade, que já me acompanha há alguns anos.

Aos professores da graduação e da pós-graduação do curso de psicologia da Universidade Estadual de Maringá, que me aguçaram a paixão pela docência e pela psicologia. Aos meus alunos que, constantemente, me desafiam a encontrar novas respostas para suas perguntas, que me surpreendem ao auxiliar na construção do meu conhecimento e que me motivam a buscar insaciavelmente novos saberes. Ao CAPES/CNPq pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

Ao meu avô, Nelson, por me ensinar a ser paciente e aceitar que há um momento certo para plantar e também para colher bons frutos. Ao meu outro avô, Joaquim, por permitir confirmar a idéia de que a experiência acumulada e narrada para as outras gerações é revolucionária. Por fim, à minha avó Maria, que me apresentou a dignidade e satisfação em dominar o processo total de seu trabalho e ter em mãos, com orgulho, suas produções.

“A condição humana é corporal. O corpo não é apenas um suporte. Ele é a raiz identificadora do homem ou da mulher, o vetor de toda a relação com o mundo, não só pelo que o corpo decifra através das percepções sensoriais ou da sua afetividade, mas também pela maneira como os outros nos interpretam diante dos diferentes significados que lhes enviamos: sexo, idade, aparência, movimentos, mímicas, etc. Por meio do corpo, o indivíduo assimila a substância da sua vida e a traduz para os outros por meio de sistemas simbólicos que ele divide com os membros de sua comunidade”
(Le Breton, 2008)

RODRIGUES, Alexandra Arnold. **Corpo em-cena: a Sociedade Administrada e o Trauma nas Body Modifications**. 239 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Angela Maria Pires Caniato. Maringá, 2011.

RESUMO

Este trabalho teve como objeto de estudo o fenômeno das *Body Modifications*. O objetivo foi identificar e compreender as injunções culturais contemporâneas que impregnam a concepção de corpo na sociedade ocidental e que culminam em seu hiper-investimento sensorio e estético. Visou ainda desvelar as motivações psíquicas que garantem a adesão dos indivíduos a tais práticas. Para tanto, propôs-se um diálogo entre a Teoria Crítica e a Psicanálise na elaboração da pesquisa bibliográfica. O material para análise derivou de sites como o “www.bmezine.com”: relatos e entrevistas com adeptos; imagens, vídeos e espaço de compra e publicidade (www.bmeshop.com). A priori, falar em *Body Modifications* é falar de uma sofrida busca pelo que há de abjeto, por um corpo violado em suas funções biológicas, psíquicas e sociais; é falar de corpos mut(i)lados – “mut” (mutação) dos possíveis “lados” desse corpo – ou, etimologicamente, corpo estropiado, que sofre diminuições. Historicamente, práticas de modificação corporal foram usadas a contragosto para solapar a autonomia de indivíduos em processos de tortura, ou ainda, correspondiam a ritos de passagem e garantiam uma pertença social necessárias em tribos indígenas ou em algumas culturas orientais. Entretanto, com sua inserção-assimilação à cultura ocidental contemporânea, tais práticas são fetichizadas e naturalizadas por discursos totalizantes próprios do mercado: de fato, não correspondem mais a busca de uma identidade cultural específica e nem a um registro histórico coletivo. Correspondem sim a reproduções alienadas de práticas milenares. Elas são práticas estereotipadas, que amarradas a uma razão comprometida, pois instrumental, calculam e metrificam o território corporal em prol da eficácia do aparato técnico-científico que as sustentam. De forma que a promessa de uma razão emancipatória sucumbe à instrumentalidade e um novo mito predomina: o domínio da mercadoria sobre o corpo-homem reincidindo na menoridade kantiana e na semi-formação. Apesar das inúmeras novidades os corpos encontram-se, como nunca, envoltos em uma áurea mítica, como ponderam Adorno e Horkheimer (1947), “o corpo é tabu, objeto de atração e repulsão” – alicerce para dominação dos homens. Entretanto, isso não se dá sem interferir na economia libidinal dos indivíduos. Tanto a pele como a dor, são elementos estruturantes do psiquismo humano, mas, os excessos atuais que massacram os sentidos, anunciam fragilizações na instância egóica. Haveria hoje, nessa pele corrompida (constante e onipotentemente) pelas

modificações corporais e no esgarçar da memória individual e coletiva (em que a materialidade corporal aparece como a última tábua de salvação), uma falha na função narcísica protetora dos indivíduos. Por isso, estariam mais vulneráveis ao estado de trauma ‘providenciado’ pela sociedade administrada. A atual paixão pelo real, apresentada por Žižek, tem como correlato subjetivo uma “desintrinsicção pulsional”: pulsão de morte assentada num masoquismo mortífero, que se expressa na repetição compulsiva de práticas como as *Body Modifications*. Por isso vemos uma negação maníaca das pulsões de vida (auto-conservação e sexualidade), por exemplo, na costura de orifícios e na castração. Tensionar com uma crítica imanente o *glamour* impresso nessa mortificação corpórea (*Körper*) pode ser o primeiro passo para (re)conquistar o corpo vivo (*Leib*).

Palavras-chaves: Psicanálise; Teoria Crítica; *Body Modifications*; Sociedade Administrada; Trauma.

RODRIGUES, Alexandra Arnold. **Body in scene: The administrated society and the trauma in the Body Modifications**. 239 f. Dissertation (Master in psychology) – State University of Maringá. Supervisor: Angela Maria Pires Caniato. Maringá, 2011.

ABSTRACT

This dissertation had as object of study the phenomenon of Body Modifications. The goal was identify and understand the contemporary cultural injunctions that impregnate the body in Western society and culminate in its hyper-investment sensory and aesthetic. Also it aimed to uncover the motivations psychic that guarantee compliance of individuals to such practices. For this, it was proposed a dialogue between Critical Theory and Psychoanalysis in elaboration of the research literature. The material to analysis is derived from sites like the "www.bmezine.com": reports and interviews with fans; images, videos and space buying and advertising (www.bmeshop.com). At first, talk about Body Modifications is talk about a suffered looking for which is abject, for a broken body in its biological functions, psychic and social; is talk of bodies multiladed, etymologically, mangled body that suffers decreases. Historically, practices of body modification have been used to undermine grudgingly the autonomy of individuals in processes of torture, or, it corresponded with rites of passage and it ensured a social membership in Indian tribes or necessary in some cultures Orientals. However, it with its integration-assimilation into contemporary western culture, these practices are fetishized and naturalized by totalizing discourses own of market: Indeed, it doesn't correspond more the search for a specific identity cultural and nor a collective historical record. It matches with alienated reproductions of millenarian practices. They are stereotyped practices which lashed with a compromised due, because instrumental, calculate and metrical the territory of body in favor of the effectiveness of technical and scientific apparatus that sustain them. The way that the promise of emancipatory reason falls in instrumentality and a new myth predominates: the domain of merchandise over the body- man backsliding on minority Kantian and in the semi-formation. Despite numerous new the bodies are, as ever, wrapped in a mythical golden, as ponder Adorno and Horkheimer (1947), "the body is taboo, the subject of attraction and repulsion - foundation for the domination of men. However, this does not happen without interfering in the economy libidinal of individuals. Both the skin and pain are structural elements of the psyche human, but the excess current that butchering the senses announces fragilization in instance of ego. Would exist today, this corrupted skin (constant and omnipotent) by body modifications and in the rip of individual and collective memory (which the materiality body appears as the last hope of salvation), a

fault in the protective narcissistic function of individuals. Therefore, they would be more vulnerable to state trauma 'arranged' by the managed society. The current passion for real, presented by Žižek, has as subjective correlate a "unfusion pulsion": pulsion of death seated in a deadly masochism, which is expressed in compulsive repetition of practices as the Body Modifications. So we see a manic denial of life drives (self- conservation and sexuality), for example, the stitching holes and castration. Tension with an immanent critique the glamorous printed in this mortification body (Körper) can be the first step towards (re) conquer the living body (Leib).

Key - words: Psychoanalysis, Critical Theory, Body Modification, Society Administered; Trauma.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1: Escarificação e tatuagem de adeptos com a inscrição “*No pain, no gain*”.....47
- Figura 2: Suspensões de adeptos na “modalidade” denominada “crucifixo”.....56
- Figura 3: Escarificações dos jovens na vila Yamok, apresentado no programa “Taboo” do canal televisivo “National Geographic”.....86
- Figura 4: Respectivamente, da esquerda para direita, as escarificações da Tribo Karo, a tatuagem “Joo-ro” e as tatuagens no rosto com cinzas e sangue; apresentado no programa “Taboo” do canal televisivo “National Geographic”.....87
- Figura 5: As “mulheres-girafas” na Tailândia; apresentado no programa “Taboo” do canal televisivo “National Geographic”.....87
- Figura 6: Celebração de benção dos deuses e o paradoxo da dor e perigo; apresentado no programa “Taboo” do canal televisivo “National Geographic”.....88
- Figura 7: Dentes de um membro da tribo sendo limados e o ritual de iniciação ao jovem na Tribo Manhood; apresentado no programa “Taboo” do canal televisivo “National Geographic”.....89
- Figura 8: Tatuagem Moko e Tatuagem Tebori.....109
- Figura 9: Símbolo do quinto evento de ModCon que faz alusão a um pênis bifurcado (biseccção ou subincisão).....124
- Figura 10: Tatuagens do logotipo do site BME, divulgadas no blog do Shannon Larratt. Legenda terceira foto: “Now I've an heart” (Agora eu tenho um coração)126
- Figura 11: Instrumentos utilizados por Steve Haworth e guardados no “estúdio de escarificações” na sua casa (auto-clave para esterilização, coleção de instrumentos médicos e instrumentos criados/feitos por ele).. Ultima imagem consiste em um trabalho feito por Steve em um adepto128
- Figura 12: Imagens do curso ministrado por Fakir Musafar; legenda foto 1 “*Fire Direct Branding*” (marcação com ferro quente, tradicionalmente aquecido em maçarico) e legenda imagem 2 “*Fineline Electro-Cauterização Branding*” (novo aparelho de cauterização).....130
- Figura 13: Fakir realizando “Jogos de constrição” e piercer e brandings auto-impingidos em 1947..131
- Figura 14: Fakir em imagem retirada do filme “*Dances Sacred and Profane*” e imagem retirada de www.fakir.org/store/index.html.....133
- Figura 15: Imagens do curso ministrado por Fakir Musafar divulgadas em seu site.....136
- Figura 16: Frases do espaço de compra do site BMEzine, publicadas entre as imagens de adeptos. Na primeira: “a dor soluciona tudo”; na segunda: “venha se pendurar conosco. Faça isso...”141

Figura 17: Band-aids da MTV, Band-aids que imitam tradicionais imagens de tatuagens; Band-aid assinado por Alexandre Herchcovitch que insinuam “grandes garotas não choram”. Band-aids que simulam a ferida de forma grotesca e que remete à “flesh” (carne) e “scabs” (sarnas/crosta de feridas).	142
Figura 18: Imagens postadas no BMEzine, na primeira a leganda “leg :)” “ <i>simple game</i> ” (Perna :) jogo simples); na segunda a leganda “Just for fun” (Somente por diversão); na terceira a leganda “ <i>Nice rip. Still smiling</i> ” (rasgo legal. Ainda sorrindo). A quarta corresponde a “belos ganchos de suspensão” vendidos pelo BMEshop.	147
Figura 19: Produtos para modificações corporais, vendidos no BMEzine: “limpa cortes” e “enfrente seus demonios” (ambos para limpeza das modificações corporais); creme para manter os lóbulos da orelha esticados, após a inserção do alargador; pacotes descartáveis de bacitracina de uso único (um fármaco de utilização tópica com ação antibiótica); lubrificante “para aqueles momentos em que você precisa de um pouco de lubrificante para ajudar com o seu corpo na modificação”.	148
Figura 20: Os padrões corporais de beleza se mantêm acrescidos do “diferencial de mercado”.	160
Figura 21: pai e filho no processo de identificação e construção da imagem corporal; a formação da lei que estabelece o limite e convoca a responsabilidade pelos atos.....	195
Figura 22: Modificações que remetem aos personagens místicos do Eunuco, de Aquiles, dos Elfos e de Édipo.....	206
Figura 23: arte denominada “Walking head” (2003). Artista: Stelarc.	210
Figura 24: Orlan, na primeira imagem a Obra “Un peu de tempo... et vous ne me verrez plus... encore un peu de temps... et vous me verrez...” ou “Um pouco de tempo... e você não me verá mais...e ainda um pouco de tempo... e você me verá...” de 1995 – bienal de Lyon. As restantes são outras imagens da artista divulgadas.	211
Figura 25: foto divulgada no Bmezine com a leganda escrita pelo adepto: “ <i>The Scars Have Since Been Covered. But The Memory Remains</i> ” (As cicatrizes já foram cobertas, mas a memória permanece).	215

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	15
2. BODY MODIFICATION OU A VIA CRUCIS DOS CORPOS: DELIMITANDO CONTORNOS A PESQUISA.....	21
2.1. Indústria cultural e Semiformação: “conceitos-chaves” para a análise crítica dos fenômenos psicossociais da atualidade.....	24
2.2. A histórica experiência de dominação social pelas marcas corporais enrijecida, na atualidade, pela forma-mercadoria.....	25
2.3. A indústria cultural forjando o corpo erótico-pulsional – possibilidades de uma metodologia.....	29
2.4. Apresentação do objeto – O que pode ser considerado <i>Body Modification</i> ?	33
2.5. Primeiras hipóteses: fetiche e normatização do “extremo”.....	42
2.6. O ideal corporal da cultura ocidental como conluio das <i>Body Modifications</i> : ampliando a discussão.....	46
2.7. Entre o “grito emudecido” e a crueza do Real.....	49
2.8. O inócuo sacrifício humano em uma árdua e calculada via crucis: em nome de uma sociedade administrada.....	53
3. TRANSITANDO BREVEMENTE POR UMA CONCEPÇÃO HISTÓRICA DO CORPO.....	61
3.1. A modernidade e a razão instrumental.....	68
3.2. Uma nova fase para o capitalismo: o consumo de massa.....	73
3.3. Da massificação à ilusão de individualidade: o acréscimo do “design”.....	75
4. O DENSO LEGADO CULTURAL DAS MODIFICAÇÕES CORPORAIS.....	83
4.1. Primeiras análises sobre as primitivas práticas de modificação corporal.....	91
4.2. <i>Mimeses</i> como elemento estético: da experiência psicossocial formadora à Semiformação.....	95
4.3. Das antigas práticas às <i>Body Modifications</i> : o diferencial das tecnologias e do caráter individualista.....	104

5. A INDÚSTRIA DAS <i>BODY MODIFICATIONS</i>: INSTITUCIONALIZAÇÕES E O PREDOMÍNIO DA RAZÃO INSTRUMENTAL.	115
5.1. A assimilação e Mercantilização das Modificações Corporais na Cultura Ocidental.....	116
5.2. Alguns ícones das <i>Body Modifications</i>	122
5.3. Novos Ideais de Consumo: A dor e o Escárnio do Corpo Mutilado.....	139
5.4. <i>Body Modification</i> : uma cooptação desejada e confirmada por institucionalizações.	150
5.5. O Discurso da (in)diferenciação.....	156
6. UM RECORTE PSICANÁLITICO SOBRE AS <i>BODY MODIFICATIONS</i>.	166
6.1. Trauma e repetição.	168
6.1.1. Os meandros traumáticos de nosso tempo.	171
6.1.2. <i>Body modifications</i> : sob a dinâmica do vício como compulsão à repetição	179
6.2. Ressonâncias do trauma nas fantasias de ruptura do Eu-pele contretizadas nas <i>Body Modifications</i>	186
6.2.1. Narcisismo.....	190
6.2.2. O sofrimento narcísico nas <i>Body Modifications</i>	191
6.3. Superego e a face da pulsão de morte.....	194
6.4. A decadência das figuras míticas e o esvair do arcaçouço simbólico.	203
6.4.1. Achatamento do universo fantasmático nas <i>Body Modifications</i>	204
6.4.2. <i>Body Modifications</i> : a impossibilidade do processo sublimatório e a oferta do Real ao público; um requinte à repetição e ao enrijecimento da reflexão	207
6.4.3. A experiência e a memória: suportes para a construção de uma representação da dor psíquica	214
7. CONCLUSÕES	222
REFERÊNCIAS	225
ANEXOS	234

1. INTRODUÇÃO

Esta pesquisa teve como objeto de estudo um fenômeno, atualmente, divulgado e conhecido pelo nome de *Body Modification*. Em síntese, ele nos remete a grupos de pessoas, de várias partes do mundo, que realizam mudanças corporais dolorosas em seus próprios corpos. Modificação corporal que pode ser realizar por si próprio ou por um *Body Moder* – profissional da área. Esse fenômeno integra as, até então conhecidas, tatuagens e piercings, mas abarca também práticas mais invasivas de alteração do corpo, algumas que inclusive deixariam o corpo mais exposto às infecções, como é o caso das escarificações e *brandings*. Outras práticas concentram-se na sensação dolorosa como é o caso das suspensões corporais, *Play Piercing* e *Cutting*. O limite destas práticas seriam as cirurgias eletivas ou nulificação de partes do corpo.

O primeiro contato que tive com estas práticas foi ainda durante a graduação, ante a demanda que surgira no nosso projeto de pesquisa-intervenção “Phenix: a ousadia do renascimento do indivíduo-sujeito”. A demanda partia, em especial, de um dos grupos de adolescentes com o qual intervínhamos que era chamado por nós de Remanescentes. Este grupo era não somente marginalizado socialmente, como também tinha o diferencial de abrigar adolescentes que já haviam completado dezoito anos e que, portanto, já não eram mais assistidos pelo Estado ou mesmo pela instituição de ensino contraturno que nos cedeu o espaço para a intervenção. Durante as reuniões, esse grupo se vangloriava de atos muito violentos, que colocavam em risco suas vidas e integridade corporal. Entre estes atos, estava a prática de “pegar rabeira de caminhões” na avenida mais movimentada da cidade de Maringá-Pr, o que já tinha gerado a morte de um colega próximo do grupo e deixado um dos integrantes do grupo todo machucado. Além disto, estes adolescentes se mostravam dispostos a se envolver em brigas e se enalteciam por adquirir marcas corporais. A suposta bravura destes adolescentes indicavam tanto uma negação dos riscos envolvidos, como uma ira relativa a condição de exclusão e desamparo social que vivenciavam. Contudo, uma ira que se voltava sobre si diante da impossibilidade de identificar a violência social e o contexto de intensa privação a que tinham sido jogados. Diante da impossibilidade de poder narrar e refletir sobre a sofreguidão relativa a esta condição, de poder se sensibilizar com ela e encontrar maneiras de agir sobre o social, de forma a redirecionar essa agressividade para gerar transformações ou mesmo para defender-se da violência social reivindicando um “olhar”, a violência acabava sendo

internalizada. Aos moldes do mecanismo de identificação com o agressor descrito por Anna Freud.

Dado essa demanda de trabalho, me deparei com o programa de televisão “*Jack ass*” composto por um grupo de jovens que impingiam sofrimento ao corpo, por meio de esportes de risco ou mesmo por “brincadeiras” que tinham a dor como fim. Esse programa se baseava em uma extrema violência sobre o corpo, que não era sutil e nem oculta, mas sim banalizada e com direito a sátira, já que os personagens se valiam do lúdico como forma de sedução; portanto, atraíam o espectador pelo lúdico com a promessa da satisfação na dor, impossibilitando a autonomia de pensar sobre. Deste programa até o contato com as *Body Modification* foi um passo curto, logo minha primeira proposta de pesquisa (iniciação científica) visou compreender a concepção de corpo que se tem na cultura contemporânea e quais seriam as consequências subjetivas desta forma de ver e lidar com o corpo. Foi com esta primeira pesquisa que tive uma maior noção da dimensão do fenômeno das *Body Modifications*.

Entretanto, depois de optar por este tema para o mestrado, tive de me permitir vários períodos de reflexão sobre o estranhamento que esse fenômeno mobilizava em mim. Além disso, a quantidade de leituras que fiz, em todo esse tempo de pesquisa sobre o assunto, me dificultou a organização de uma estrutura para apresentar a pesquisa. Durante algum tempo me questioneei: como vou abordar toda a complexidade deste fenômeno? Do projeto inicial de elaborar uma dissertação em duas partes, restou a necessidade de aceitar e lidar com a limitação própria de uma dissertação e a angústia com o tempo que cada vez ficava mais escasso. Minha proposta inicial consistia em uma primeira parte, em que discorreríamos sobre as injunções culturais contemporâneas que saturavam o corpo na sociedade ocidental com um hiper-investimento sensorio-doloroso e estético – próprio das práticas de *Body Modifications*. Na segunda parte, propúnhamos analisar quais as motivações subjetivas que garantiam a adesão dos indivíduos a estas práticas sobre o corpo. Isto, pautado em um diálogo entre a Teoria Crítica e a Psicanálise, tendo como suporte os relatos, entrevistas, imagens e outros materiais divulgados por sites como o www.bmezine.com (BMEzine).

Resultado: A “primeira parte” se distribuiu entre os capítulos 3, 4 e 5 e boa parte deles consiste em informações sobre o assunto, que optamos por repassar mesmo que sem análise,

para servir à futuras pesquisas na área. A “segunda parte” da dissertação se condensou em um único capítulo, o capítulo 6.

No capítulo 2 discorre-se sobre as primeiras análises gerais e hipóteses a respeito do fenômeno da *Body Modifications*. Nele nos posicionamos com relação ao fenômeno ao pontuar nossa visão de homem e questionar os suportes culturais e psíquicos que garantem a adesão dos indivíduos a tais práticas.

O capítulo 3 apresenta um breve resgate histórico das concepções de corpo adotadas em algumas sociedades ao longo da história, chegando a conclusão de que saiu-se de uma individualidade moral-subjetiva qualitativamente diferenciadora (que tinha o potencial corporal – a *physis*¹ – como suporte) na Grécia e adentrou-se em uma calculabilidade de aparatos técnico-científicos ou marcas corporais, quantitativamente e aparentemente diferenciadoras na modernidade: fruto de uma razão que se pretendeu emancipadora, mas que se reduziu a uma razão instrumental e técnica, à favor do desencantamento do mundo e do corpo/natureza humana (Adorno e Horkheimer, 1947/1985). Diante disso, novos mitos se instauraram, por exemplo, o domínio da mercadoria sobre o homem reincidindo na menoridade Kantiana (que o Iluminismo pretendeu superar). O indivíduo e seu corpo, envolvido nas práticas de *Body Modifications*, são hoje um reflexo deste contexto. As práticas corporais aparecem como uma tábua de salvação em meio às injunções violentas de nossa cultura e parecem anunciar um “grito mudo” que escancara um pedido de socorro valendo-se dos próprios elementos da indústria cultural e da concretude corporal para anunciar o desamparo eminente.

Explana-se no capítulo 4 sobre as modificações corporais tribal-primitivas², em que a marca instaurava um amalgama coletivo, um ponto de referência e de lealdade que garantia uma experiência do social (Benjamin, 1933/1994). Contudo, hoje as *Body Modifications* aparecem

¹ Segundo Heidegger (citado por Ghiraldelli, 1996), o conceito de *Physis* aqui está pautado no princípio da filosofia grega; remete ao “vigor reinante [dominante], que brota [e permanece], e o perdurar, regido e impregnado por ele”, como a potência de “vir a ser” que a materialidade guarda. No caso, o conceito se diferencia da concepção moderna que remete a manifestação e movimento das coisas da natureza ou os objetos, por exemplo, aqueles estudados pela ciência física (átomos e elétrons). Podemos dizer que o conceito fica também associado ao “corpo em si” pelas ciências biológicas e pelos estudos da educação física.

² Utilizaremos o termo “primitivo” ao nos referir às culturas ditas pré-letradas pela antropologia (sem aquisição de um alfabeto, no caso, grupos indígenas ou sociedades tribais milenares do ocidente), isso porque, o conceito remete ao termo utilizado por um subgrupo das *Body Modifications*: os *Modern Primitives*, que farão parte de nossas análises. Entretanto, não perderemos de vista o caráter pejorativo e ideológico que sustenta o termo “primitivo” nestes casos.

cooptadas pela cultura ocidental moderna como mais um elemento mercadológico da sociedade ocidental, que pouco ou nada modificam o modo de vida e de produção neoliberal e nem alteram o constante rompimento e esvair das relações e laços sociais, algo que pesa excessivamente na economia libidinal dos indivíduos como elucidado no capítulo 6 e que impôs um questionamento a respeito do potencial subversivo ou transgressor dessas práticas sobre o instituído no social.

Essa perspectiva de análise incitou ainda a questão: será que o discurso da diferenciação que tanto domina as narrativas publicitárias e o discurso de justificativa das práticas de *Body modifications*, que confere um valor simbólico, previamente embutido, às mercadorias (e às *Body Modifications*) seria capaz de magicamente adjudicar tal diferenciação ao indivíduo que se utiliza do produto anunciado? Para responder a isso, o capítulo 5 parte de uma análise das *Body Modifications* em sua inserção-assimilação à cultura ocidental contemporânea. Ou seja, a apropriação sócio-econômica do “corpo modificado” e a decorrente fragilização da individualidade na contemporaneidade. A crença de que essas práticas corporais possam inaugurar uma marca diferenciadora ou que possa restituir o sentimento de identidade dos indivíduos responde, em parte, a uma realidade questionada pela psicanálise e, de outra parte, responde aos resquícios da promessa iluminista que ainda ecoam sobre as relações humanas e subjetividades e recaem sobre o corpo, essencialmente reificado (Adorno & Horkheimer, 1947/1985).

Esse capítulo explana ainda, com uma esquematização rápida, os aspectos de sedução e fetiche implantados nas *Body Modifications* e apresenta todo o aparato publicitário-mercadológico, técnico-científico e judiciário que vem ajudando na normatização, que se pretende totalitária, desse corpo modificado: cada vez mais apto a receber as inovações de grandes indústrias mundiais como o projeto da tatuagem e de outros adendos sensórios digitalizados³ da *Philips*; a tatuagem de interface digital via comunicador Bluetooth para visualização de imagens, vídeos e acesso ao celular na pele humana, apresentada por *Greener Gadget Design*⁴ ou o implante de microchip⁵ que funciona como “cartão de consumo” em casas noturnas como a *Baja Beach Club* em Barcelona-Espanha (ver anexo A).

³ Ver projeto todo no site www.design.philips.com/probes/projects/tattoo/index.page. Mais do que tatuagens, o projeto visa alterar e explorar os diversos sentidos humanos com tecnologias digitais.

⁴ A tatuagem funciona através do fluxo sanguíneo, “mede 2 por 4 polegadas (praticamente 5x10cm) e é inserida por meio de uma microcirurgia. Ela é colocada entre o músculo e a pele, sendo que dois microtubos são ligados a uma artéria e uma veia para permitir que o sangue chegue a uma célula de combustível, que converte oxigênio

No capítulo 6, discorre-se sobre a possibilidade de compreender as bases subjetivas que garantem a adesão dos indivíduos às *Body Modifications*. Para tanto, partiu-se dos conceitos psicanalíticos de trauma e repetição como elementos que evitenciam fragilizações subjetivas e que indicam um “lugar-comum” em meio a complexidade do fenômeno. No caso, essas práticas seriam um reflexo de um período histórico marcado por experiências de choque (Benjamin, 1989), vivências fugidias, portanto, pelo esgarçar da memória (individual e coletiva), pelos excessos de estímulos e de propostas de gozo e, ao mesmo tempo, período de privação de laços afetivos, de amparo, de referenciais de autoridade seguras, o que culminaria em um intenso sofrimento narcísico (Nascimento & Caniato, 2010). Seria essa falha na função narcísica protetora dos indivíduos que deixaria os indivíduos mais suscetíveis ao estado de trauma. Neste aspecto parte-se da hipótese de que o trauma originário e as fantasias de ruptura do Eu-pele seriam reatualizado pelo imaginário cultural da contemporaneidade. As práticas de *Body Modifications*, por este viés, podem ser compreendidas como uma impossibilidade (até por conta desta falha narcísica) de enlaçar as vivências traumáticas com o fio da representação e do simbólico. Portanto, tais práticas aparecem como um mecanismo de repetição pelo ato que, incitado por um superego arcaico, buscaria um gozo masoquista. As soluções para romper com o circuito repetitivo parecem escassas, pois a proximidade com o “deserto do Real” ou “paixão pelo Real” (Zizek, 2003) no ato sobre o corpo dolorido, afeta o universo fantasístico do indivíduo e abala as suas possibilidades sublimatórias. Este capítulo termina com um item sobre a memória. O esvair da memória, fruto de um tempo que subjuguou a potencialidade da narrativa e que vêm, portanto, impossibilitando a formação da experiência como propõe Walter Benjamin, acaba sendo um terreno fértil para que o indivíduo sucumba ao trauma. Contudo, concluímos que é pelo resgate da memória e da narrativa que é possível identificar os fatores traumáticos dessa cultura e através da reflexão crítica elaborar a vivência

e glicose em eletricidade. O sangue depois retorna à veia.”. Ainda não há previsão de comercialização, já que o mercado, por hora, não o absorveria. Ver reportagem no site <http://epocanegocios.globo.com/Revista/Common/0,,EMI84874-16382,00-TATUAGEM+ELETRONICA+FUNCIONA+VIA+BLUETOOTH.html>

⁵ Segundo o site da BBC News, trata-se de um chip denominado *Radio Frequency Identification* – RFID (Identificação por Rádio Freqüência, em português), para ser implantado ele é contido em uma capsula de vidro, no caso citado, feita pela empresa *VeriChip Corporation*. Ele fornece um número de identificação único ligado a um banco de dados, como se fosse um código de barras. Ver reportagem na íntegra em news.bbc.co.uk/2/hi/technology/3697940.stm. Conrad Chase, o dono do estabelecimento, justifica: trata-se de um mecanismo de fidelização dos clientes tidos como diferenciados. A dita novidade garantiu um jogo publicitário amplo e vantajoso: a visita de turistas curiosos, as publicações científicas e reportagens fixaram um espaço no mercado e abriram as portas para a comercialização de chips para humanos, algo até então restrito a pesquisas de animais. O site www.implantchips.com reforça essa idéia com o *slogan* “monitoramento do consumidor: uma realidade”.

traumática de forma a romper com o circuito repetitivo. Diante disto, o compromisso da psicologia é enxergar de forma menos ingênua as injunções culturais, identificando as bases traumáticas de nosso tempo e reconhecendo seus reflexos em fenômenos como o das *Body Modifications*. Portanto, trata-se de analisar o fenômeno para entendê-lo como uma, entre as muitas posturas sociais que incorporam as sutilezas do controle ideológico e que se apresentam no âmbito individual como sendo razões pessoais de existência ou formas de consciência diferenciadora desse processo. Tais práticas contribuem assim para naturalizar ou legitimizar o controle e opressão que os próprios adeptos por vezes buscam denunciar e contestar. Colocar em debate questões deste tipo pode permitir encontrar alternativas para auxiliar e construir em conjunto um agir reflexivo (em detrimento de atuações) em prol de “modificações” no social (e não apenas no corpo).

2. BODY MODIFICATION OU A VIA CRUCIS DOS CORPOS: DELIMITANDO CONTORNOS A PESQUISA.

“Parafuso na Cabeça.

Põe um aparelho no seu dente,
Coloca a argola na orelha,
Depois põe esse piercing na tua língua,
Injeta silicone no teu peito,
Faz uma porção de tatuagem,
Encosta na tua pele ferro quente,
Imprime no teu corpo uma palavra,
E põe um parafuso na cabeça.
Faz uma trepanação no cérebro,
Puxa, corta, rasga e aperta.
O teu sexo, o teu sexo.
Faz um pieling, põe um marca-passo,
Se mutila todo e fica vesgo,
Introduz um córneo na tua testa
E põe um parafuso na cabeça.
Põe um parafuso na cabeça, põe um parafuso na
cabeça....”

(Rogério Skylab)

É com grande fervor e de forma espetacular, em meio a propagandas coloridas e cheias de efeitos, que o site “www.bmezine.com”⁶ anuncia os modificados da vez: um casal que decide “selar” o compromisso amoroso na carne, cada um mordendo e amputando parte do dedo do parceiro. Mais uma “novidade” documentada, prestes a entrar e misturar-se aos inúmeros arquivos do maior e mais antigo site de *Body Modification*. As outras mídias, revistas e televisão, esbaldam-se com o espetáculo e o apresentam ao público “leigo” sem qualquer pudor ou velamento.

Dentro de alguns meses, outra novidade! Desta vez trata-se de irmãos gêmeos. Um deles amputa um dos braços para que o irmão o implante em seu corpo. Enquanto um irmão agora tem três braços, o outro se contenta com um. Pronto, uma nova mutação, repleta daquela “originalidade” que os indivíduos freneticamente vêm buscando, num mundo onde tudo parece já acabado, idêntico e banalizado. Mas, tudo isto ainda parece não satisfazer os mais

⁶ O Bmezine ou BME foi o primeiro *Web Site* sobre *Body Modifications*, criado em 1994 por Shannon Larratt. Outras informações e discussões sobre o site e seu idealizador estão no capítulo 4.

novos adeptos das *Body Modifications*. Então, alguns buscam a superação e passam a colocar *piercings* “no cérebro”. Isto mesmo! Perfuram o crânio com uma broca e implantam a “jóia” que passa a pressionar o tecido cerebral. Justificativa: isto provocaria um “estado de euforia permanente” (ver anexo B).

Estas práticas contemporâneas de modificação corporal, narradas brevemente aqui, consolidam o interesse central deste estudo. Para alcançar a complexidade deste fenômeno, que consideramos de natureza biopsicossocial, buscaremos desvelar algumas das motivações psíquicas que garantem a adesão dos indivíduos a tais práticas, bem como, esmiuçaremos as injunções culturais contemporâneas que pesam sobre a concepção de corpo ocidental e que culminam num hiper-investimento sensorio e estético desse. A princípio podemos dizer que esta concepção de corpo carrega em seu bojo a valorização de corpos mut(i)lados – “mut” (mutação) dos possíveis “lados” desse corpo ou, como a definição etimológica (Cunha, 1986) propõe, corpo estropiado, que sofre diminuições. Partindo desse pressuposto, nos questionamos: à serviço de quê ou de quem está essa sofrida busca pelo que há de abjeto, por um corpo violado em suas funções biológicas (mas também psíquicas e sociais)? Estes tópicos constituem a nossa ousada busca ao longo deste trabalho.

A intenção aqui é propiciar reflexões e questionamentos a respeito destas práticas, garantindo novos e necessários espaços de discussão. Sendo assim, não pretendemos inculcar verdades e nem nos (con)formar às conclusões a que chegaremos, mas sim abrir caminhos para desconfiar dos discursos que vêm glorificando as *Body Modifications* e para dialogar com algumas teorias, no caso, com a Psicanálise e a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, em especial com Theodor Adorno, Max Horkheimer e Walter Benjamin. Partiremos então, de interpretações críticas dos fatos, buscando sustentar uma Pesquisa Qualitativa (Rey, 2005), sem a ilusão de uma pretensa neutralidade. Por isso, esta pesquisa assumirá uma posição **política** de análise das concepções normatizadas de corpo mutilado – tão valorado na cultura ocidental atual – que vêm auxiliando a glamourizar a dor e a banalizar a violação e o controle sobre os corpos.

Para além desta proposta, temos a intenção de contribuir com uma compreensão psicanalítica, para que a clínica contemporânea possa se posicionar analítica e politicamente sob o (des)velamento dos significados, dos registros corpóreos (que também são sociais) e da necessária castração, ou seja, da necessidade de deparar-se com a condição da natureza

(corpórea e finita) humana. Entendemos que é só a partir de uma visão menos ingênua do fenômeno das *Body Modifications* que poderemos lidar com a culpabilização⁷ dos indivíduos que vêm vivenciando a sofreguidão de um corpo em punição. Conhecer os princípios sociais que regem o estilo de vida dos homens hoje, os ideais culturais que servem de modelos identificatórios e as implicações desta relação indivíduo-cultura, possibilita ao psicólogo enxergar a cumplicidade e adesão dos indivíduos a tanta violência, sem recair no engano de patologizá-los ou de mantê-los na identificação com o agressor.

Gagnebin (1993, p. 77) pontua que, para Adorno, uma das características do pensamento dialético é

a convicção de que particular [individual] e universal [cultural] se determinam mutuamente, de que não se pode, portanto, analisar um elemento particular sem recorrer à sua inserção na totalidade social, de que a verdade desse particular só pode ser encontrada na sua determinação pelo universal

Mais do que almejar uma discussão pautada num pensamento dialético, endossamos o posicionamento de Freud (1921/2005, p. 7) de que “na vida anímica individual aparece integrado sempre, efetivamente, o outro, como modelo, objeto, auxiliar ou adversário, e desse modo, a psicologia individual é ao mesmo tempo e desde o princípio psicologia social”. Por isso, localizar os praticantes das *Body modifications* e seus corpos na história de sua época (não só em sua história de vida pessoal) e resgatar a condição destes enquanto seres sociais, é o primeiro passo para garantir uma escuta continente e respeitosa dos psicólogos que recebem hoje em seus consultórios indivíduos que cortam, furam, queimam sua pele alegando que isso alivia a sua dor (no caso, a dor psíquica); ou mesmo aquele que re-nova sua pele com uma grossa camada de tatuagens e anuncia ver a tatuagem (e outras modificações) como um vício: “depois da segunda, não se quer parar mais”. Propõe-se abandonar os jargões da sintomatologia psiquiátrica para alçar uma leitura crítica das manifestações deste complexo fenômeno.

⁷ O sentimento de culpabilidade (ou culpa inconsciente) é um conceito apresentado por Freud em vários momentos de sua obra a partir da segunda tópica, mas aqui nos pautamos especialmente na definição ponderada em “Mal Estar na Civilização”. Neste texto é possível uma dupla interpretação do conceito: de um lado o sentimento deriva da impossibilidade de direcionar para o mundo externo a pulsão de morte, que passa a ser sustentada por um recalçamento e de outro lado é resultado de uma cultura que potencializa situações violentadoras sobre o indivíduo. Ambas as situações instauram “um a mais” de agressividade no superego que, identificado ao agressor, se posiciona tiranicamente sobre o ego (que adere a posições masoquistas). Instaura-se aí o fundamento para autopunições e a censura moral.

Vale ponderar que não analisaremos as particularidades, individualidades, envolvidas nesses processos, mesmo que estas sejam gritantes e mereçam atenção, porque isto exigiria um trabalho cuidadoso e detalhado, embasado em estudos de caso, o que não é nosso intento. Além do que, não se trata de psicoterapia individual ou de um diagnóstico particular, mas de subjetividades imersas na sociedade atual. Em outras palavras, nos preocuparemos ao longo do trabalho com a **dinâmica psíquica** e com as **condições sociais** que embasam, sustentam, as práticas de *Body Modifications* em uma cultura que até então não as aceitava, mas que agora as valoriza especularmente como mais um elemento da indústria cultural.

2.1. Indústria cultural e Semiformação: “conceitos-chaves” para a análise crítica dos fenômenos psicossociais da atualidade.

O conceito de indústria cultural foi cunhado por Adorno e Horkheimer em 1947 para substituir o termo cultura de massa e remete a produção de uma cultura comprometida com um eixo econômico, que consolida uma finalidade mercantil, uma estereotipia e, por tanto, uma equalização dos bens culturais, eliminando a autenticidade deste e ferindo a autonomia dos indivíduos perante tais produtos culturais (Adorno & Horkheimer, 1947/1985). Mais do que isso, a indústria cultural se sustenta com “a falsa diversão, a atividade que distrai no sentido literal do termo, isto é, que desencaminha, que desorienta, que empobrece o exercício mental, a percepção e a sensibilidade” (Pucci; Zuin & Ramos-de-Oliveira, 1999, p.13), por isso solapa a possibilidade de uma experiência do social e da formação cultural, ou seja, a possibilidade de se apropriar subjetivamente da cultura (Adorno, 1996).

Em última instância, trata-se da conseqüente imersão dos indivíduos em uma semicultura⁸: da pretensão iluminista de permitir a formação cultural a todos os indivíduos livres, sobreveio o contato com uma produção cultural massificada, comprometida com a dominação social e com a mercantilização (Adorno, 1996). Sendo assim, “a produção cultural é construída de forma a não propiciar aquilo que não pode cumprir desde o seu começo: a garantia de uma sociedade racional, livre e igualitária” (Pucci, *et al.*, 1999, p. 55).

⁸ Semicultura é uma concepção teórica adorniana importante para se compreender o comprometimento da formação cultural do sujeito no desenvolvimento do capitalismo tardio. A maior sistematização desse conceito encontra-se no texto “Teoria da semicultura”.

Esse processo cultural denominado por Theodor Adorno de semiformação (*Halbbildung*)⁹, é fruto da mercantilização da produção simbólica e que tem a indústria cultural como seu correlato. O termo “semi”, não estabelece a idéia do falso, mas de impossibilidade, de impedimento e obstáculo a formação: essa não se concretiza e por isso, deforma e fragmenta a apreensão cultural e impõe conseqüências à constituição da subjetividade humana (Adorno, 1966/1996; Pucci, *et al.*, 1999). As *Body Modifications*, por exemplo, podem ser compreendidas por este conceito na medida em que corresponde a incorporações superficiais e fragmentárias de conteúdos culturais e se supõe viver autenticamente aquilo que, culturalmente, foi mal incorporado.

Em última análise, sustentamos a posição de que há uma subjugação da marca corporal à indústria cultural ou a cooptação da marca corporal pela indústria cultural. O que fundamenta a incidência da semiformação diante de tais práticas. Se a produção simbólica que envolvia, historicamente e culturalmente, as práticas de modificação corporal estão hoje assimiladas ao aspecto mercantil – mesmo ritmo de produção e divisão de tarefas – e a metrificação (corporal) própria duma racionalidade instrumental, elas refletem a atual apropriação ideológica dos aspectos culturais de outrora que reproduzem e mantêm o nexos sócio-econômico atual. Ainda quando as *Body Modifications* são associadas pelos seus adeptos como uma forma de “diversão” cultural, elas se sustentam em consonância com a posição de Adorno e Horkheimer (1947/1985) a respeito do entretenimento na modernidade, que no fundo, não passa de um prolongamento da produção industrial. A defesa desse argumento a respeito das modificações corporais será mais bem desenvolvida ao longo do texto.

2.2. A histórica experiência de dominação social pelas marcas corporais enrijecida, na atualidade, pela forma-mercadoria.

A pergunta a ser feita agora é por que a indústria cultural vem valorizar na atualidade as práticas de modificação corporal que eram, tradicionalmente, realizadas pelo cristianismo como formas de ascese ou penitência? Práticas que durante muitos anos foram associadas à periferia urbana e escória bárbara do processo civilizatório ou associadas ainda às eloqüências

⁹ Nesta acepção, o termo *Halbbildung* também é traduzido por Semicultura.

da cultura oriental e até mesmo à ignorância dos povos primitivos “não-esclarecidos”. Ter uma alteração corporal na cultura ocidental era, historicamente, um passo a **criminalização** do indivíduo e hoje, possivelmente, um passo à impossibilidade de uma formação senso-corpóreo e estética pela marca corporal, já que a experiência sócio-histórica que ela carrega se perdeu com a prevalência do caráter mercadológico, como veremos.

Para localizar essa experiência sócio-histórica da marca corporal que, muitas vezes, vem sendo ignorada pelos seus novos “usuários”, recorremos a Goffman (1988) que resgata a história do **estigma** na cultura ocidental e pondera que desde a Grécia, as marcas corporais, feitas com fogo ou cortes, eram utilizadas para demarcar os “escravos, criminosos e traidores”. Por isso, o portador do sinal (estigma) deveria ser estigmatizado, ou seja, evitado, condenado. Esse indivíduo seria considerado “inabilitado para a aceitação social plena” (p. 11). Isso, com exceção das culturas tribais-ritualísticas (indígenas ou pré-letradas) que por séculos constituíram uma forma de reconhecimento social e pessoal pela marca corporal, restrita a dinâmica própria da aldeia.

Ainda segundo Goffman (1988), na Idade Média o estigma corporal preconizou a crença na ação de divindades (gerador de graça ou desgraça) e posteriormente, com a ciência médica, a associação das marcas a distúrbios (Bianchetti, 2003; Goffman, 1988). Sendo assim, a aplicação de uma modificação corporal em um indivíduo, durante muito tempo, pôde ser utilizada para estigmatizar, servindo de justificativa para excluí-lo e até para colocá-lo sob tutela e vigilância do Estado. Por isso, é curioso pensar que marcações da pele-animal, são utilizadas desde o início da domesticação dos animais e da delimitação de propriedades/bens – um processo que, a nosso ver, se estendeu à relação entre os homens.

A posição que levantamos então é de que as mutações corporais vêm, durante séculos, sendo utilizadas como estratégia de dominação: seja nos manicômios e prisões (Goffman, 1974) ou nas guerras e ditaduras. Para humilhar, conseguir confissões, punir, marcar propriedade ou domínio, etc. é o corpo o que é vislumbrado, violado até a exaustão, testado em todos seus limites. Assim, é o corpo abatido pela tortura ou marcado (estigmatizado) que se torna o “inimigo” do próprio sujeito – o critério de aceitação de si e de outrem. Tal qual discorre Pellegrino (citado por Coimbra, 2003) a respeito da experiência de ser torturada:

A tortura transforma nosso corpo – aquilo que temos de mais íntimo – em nosso torturador, aliado aos miseráveis que nos torturam. Esta é a monstruosa subversão pretendida pela tortura. Ela nos parte ao meio (...) O corpo na tortura nos aprisiona (...) ele se volta contra nós, na medida em que exige de nós uma capitulação (...) O corpo que é torturado, nos tortura, exigindo de nós que o libertemos da tortura, a qualquer preço. Ele se torna, portanto (...) o portavoz dos torturadores, aliado a estes na sinistra tarefa de nos anular (...), transformando-nos em objeto (p. 9).

Quando o Estado, por meio do seu aparato repressor – a polícia, e a sociedade instituem a mutilação corporal como uma forma de controle sobre os homens, ele anuncia compreender que a destruição e degradação do corpo operam como preparação e desencadeamento da fratura e do desabamento do indivíduo ao nível psíquico (Viñar, 1992). Viñar, pensando no processo de tortura corporal da ditadura militar, desenvolve muito bem esta perspectiva de que o psiquismo e seus ideais sucumbem diante da mutilação corporal:

Sabemos, a partir da ontogênese das relações objetais, que aí onde, hoje, há amor, adesão ou admiração em relação a um ideal, a um valor ou a uma idéia, houve outrora uma relação de objeto que implicava o eu corporal e uma erogenidade manifesta. A ideologia e a ética são sucedâneas de uma matriz originária onde a dialética das relações corporais e dos laços erógenos primitivos têm um papel estruturante. A barbárie totalitária compreendeu este saber psicanalítico (talvez não em sua conceituação, mas seguramente ao nível de sua eficácia) e utiliza métodos muito elaborados que levam em conta esta verdade originária: a primazia da relação do homem com seu corpo (1992, p. 46).

O corpo agredido e violado, metódica e sistematicamente, de forma cientificamente induzida, aproxima o indivíduo da experiência de “desmoronamento e da loucura”, o que garante uma “desorganização do mundo objetal” (Viñar, 1992) e por isso, fragiliza-o. Algo que Levi (2004) chamou de violência inútil quando discorreu sobre as agressões em Auschwitz, o que ironicamente foi, de fato, de grande “utilidade”: trata-se do “uso cruel que foi feito (não episodicamente, mas com método) do corpo humano como um objeto, uma coisa de ninguém, da qual se podia dispor de modo arbitrário” (p.107) – seja por meio de experiências médicas inócuas de sentido, seja pela tatuagem que todos recebiam nos campos de concentração e que então substituíam o nome, ou seja, fraudava a identidade dos indivíduos naquele espaço.

Por conta destes fatos podemos dizer que as mudanças e marcas corporais na cultura ocidental têm um sombrio legado de sujeição e imposições sobre os homens; elas são expressão da tortura e de fato nos remete a dor física nua, crua e arbitrária. Mais do que isso, demarca uma condenação que alude a uma culpa em um corpo que a denuncia.

Trazemos então à reflexão o ensaio de Kafka (1965) – “A colônia penal” – que alude a essa associação histórica entre culpa e punição sobre os corpos, no caso, o condenado da colônia penal era disposto em uma máquina e por ela tinha sua pele marcada com agulhas e ácido, de forma a imprimir a sentença no seu corpo. Sentença e a decorrente punição desconhecidas pelo condenado, pois só seriam decifradas ao receber em seu corpo o estigma da máquina: o condenado “decifra-a com suas feridas”. Receber este estigma punitivo, também não dava o direito de defesa ao condenado, já que o princípio de decisão é de que “a culpa é sempre certa”. A máquina da colônia penal nos remete a “maquinaria social”, que explora o corpo de forma servil e dá as condições para fixar os estigmas na carne dos homens – que se mantêm ignorantes do sofrimento e mal estar (Freud, 1930/1981) incutidos pelo peso da culpa (decorrente das arbitrárias repressões) e das chagas corporais (adaptações forçadas). Mais do que delimitar a culpa e as decorrentes marcas e mutações corporais, a sociedade também estipula as conseqüências disto: se outrora as marcas corporais rondavam a punição, a tortura, bem como o rechaçado, o “excedente social”, o que há de desprezível no humano; hoje, paradoxalmente, a modificação corporal ganhou o *status* de regra, uma “necessidade” social (e agora pessoal) que segue os avanços técnico-científicos, embalados por valores consumistas. Há então na contemporaneidade, uma naturalização e assimilação dessas práticas corporais que, no ocidente, carregam uma histórica e pesada carga de sofrimento humano. Entretanto, ao contrário de despertar horror e auxiliar na identificação com a dor alheia, há uma *glamourização* e ao mesmo tempo uma negação maníaca da dor e do sofrimento.

Estas práticas de modificação estão tão imbricadas na cultura ocidental atual que ganhou a esfera artística, ou seja, a **arte contemporânea**¹⁰ - assim denominada por alguns críticos e historicistas da arte. Nas vertentes da arte contemporânea, como a *body art*, a arte abjeta,

¹⁰ “O próprio conceito de Arte Contemporânea é algo que ainda está sendo moldado, porém existe no mundo inteiro um sistema das artes que utiliza a expressão “Arte Contemporânea” para parte significativa da produção atual (...) Tais situações classificadas como Arte Contemporânea, emergem com força na história a partir das décadas de 50 e 60, persistindo nos dias de hoje, em atividades artísticas isoladas, ou em movimentos já situados no tempo e espaço como a Arte Pop, o Minimalismo, a Arte conceitual, ou novas categorias artísticas como as instalações, performances, vídeoarte, dentre outras”. Artigo de Roberto Heiden em http://www.artenaescola.org.br/pesquisa_artigos_texto.php?id_m=60, acesso em 2010.

performance, happening, etc., o artista se utiliza do próprio corpo no suposto processo de criação da “obra de arte”. Para uma melhor compreensão, algumas destas obras vão de auto-flagelações à auto-mutilações em meio a galerias de arte. Vale citar:

a obra "Shoot" (1971), de Chris Burden, em que o artista leva um tiro no braço dentro de uma galeria, a ação "Escalade non anesthésiée" (Subida não anestesiada), também de 1971, da artista francesa Gina Pane (1939-1990), que consistia no ato de subir e descer uma escada com lâminas no lugar dos degraus, e as performances a portas fechadas do austríaco Rudolf Schwarzkogler (1940 – 1969), conhecido pela suposta ação de fatiar o próprio pênis aos poucos, o que o teria levado à morte (...) são alguns exemplos do que se convencionou chamar "arte abjeta", uma esfera de criação em que o traumático é flagrado (ou simbolizado) (Monachesi, 2005).

No caso, a dor e o sofrimento (ou mesmo as paixões humanas de forma geral) que outrora ganhavam expressão em telas, na dramaturgia, na música, etc., hoje assumem o corpo como território privilegiado de expressão, como se já não o fosse – a representação e o real se separam por uma linha tênue. Não nos esqueçamos que a escrita incrustada na pele do condenado da colônia penal descrita por Kafka é “acompanhada de arabescos e floreios”, assumindo também uma função estética.

2.3. A indústria cultural forjando o corpo erótico-pulsional – possibilidades de uma metodologia.

A partir de uma leitura psicanalítica levanta-se a hipótese, a ser desenvolvida nessa pesquisa, de que a cultura ocidental, perversamente, escolheu o corpo – que é **erótico-pulsional** – para ser o elo da corrente a se romper. Ao cooptar e incitar o que nos é pulsional (e por isso corporal), ao torná-lo comercializável ou ao direcioná-lo e reproduzi-lo em produtos de consumo, a indústria cultural encontra uma forma de garantir a cumplicidade dos homens no processo econômico.

Não é à toa a concentração publicitária sobre o tema “corpo” que sugere um corpo-mercadoria, objetificado, por isso, calculável e metrificado. A revista brasileira *Veja*¹¹ de novembro de 2009 anuncia a chamada quinzenal: “corpo: o novo manual de uso” e como imagem de capa, temos um corpo contornado com figuras geométricas; em seu conteúdo, os seguintes títulos: “você está no comando [do seu corpo]?” e “a matemática da longevidade”. Hoje se pode encontrar, mesmo em supermercados e bancas de revista, misturadas a revistas de moda e de beleza que anunciam o novo método para recauchutar o corpo, as revistas de tatuagens e modificação corporal como a “Tattoo”; “tatuagem: arte e comportamento”, “Fatortattoo”, “almanaque digital de tatuagem”¹², etc. (algo que nos EUA, até a década de 90 não recebia tão intenso interesse social, como no caso da revista “*Body Play*”¹³ que foi a falência em 1999). Todas essas revistas apresentam e aludem à necessidade um corpo (re)configurado, o que não se oferece sem o uso de muita **sedução**, garantindo a adesão dos indivíduos. Segundo Luchesi (2002):

A palavra provém do latim *seducere* (se[d] + ducere). *Sed*, além de conjunção equivalente a "mas", atuava nos textos antigos como preverbo, significando "separação", "afastamento", "privação"; e *ducere* queria dizer "levar", "guiar", "atrair". Em síntese, portanto, "seduzir" era o processo pelo qual se atraía para privar o outro da autonomia de si, sob a promessa de possibilitar-lhe a experiência do prazer pleno.

Ainda de acordo com Luchesi (2002), o uso da sedução, própria das chamadas midiáticas, tem como um de seus objetivos privar os indivíduos da autonomia do pensar sobre o que se anuncia. No caso, as chamadas midiáticas sobre o corpo caminham rumo a privação da autonomia dos indivíduos sobre seus próprios corpos ao cooptar e forjar elementos pulsionais do psiquismo humano que, como a psicanálise bem explica, não tem objeto definido. Por isso, tensão ou descarga motora para os corpos, prazer ou desprazer, são elementos inerentes ao jogo energético do psiquismo! Mas, como, para quem ou com o que se sente prazer ou

¹¹ Revista *Veja*. O Novo Manual do Corpo. 18 de novembro de 2009. Edição 2139. São Paulo: abril.

¹² Estas últimas três se encontram nas mesmas condições: também apresentadas aos consumidores da Web misturada à revistas de moda e beleza/saúde no site www.almanaquedigital.com.br.

¹³ A revista *Body play* (jogo ou brincadeira corporal) foi criada por Fakir Mustafar em 1992 e finalizada em 1999. Muitas edições da revista que sobraram hoje estão esgotadas graças ao atual interesse no tema e às vendas realizadas pela internet no www.bodyplay.com. Mustafar se denomina o pai do movimento *Moderns Primitives* – um grupo de adeptos das *Body modifications* que propõe certa espiritualidade e transcendência com tais práticas corporais. Como ele mesmo denomina em seu site, são experiências físicas de “miséria, escravidão sensorial, tatuagem, *piercing*, fetiches, rituais e alterações corporais” (tradução nossa), muitas delas resgatadas de culturas tribais indígenas e da cultura Oriental.

desprazer? Isso dependerá do aspecto cultural, que viabilizará as possibilidades objetais (e inclusive incitará a escolha). Luchesi (2002) pontua que a indústria cultural ao funcionar na base da sedução expõe, como uma grande vitrine, os objetos a serem cobiçados:

nela se **mesclam o sublime e o grotesco, fazendo do real o palco para o pastiche e o fetiche**. Um aspecto, entretanto, aflora como um dado novo, merecedor de destaque, porque totalmente ausente e impensado na história da sedução: o encantamento vazio [grifos nossos]

Sendo assim, a sedução não levaria ao prazer e muito menos ao “êxtase”. Como bem discorre Safatle (2004) a partir de pressupostos lacanianos, hoje a indústria cultural cobra dos indivíduos uma gratificação irrestrita – o imperativo Goze! – algo muito discutido e teorizado nos últimos tempos. Contudo, haveria uma “desvinculação geral entre imperativo de gozo e conteúdos normativos privilegiados” (Safatle, 2004, p. 10) tradicionalmente considerados pela cultura. Sendo assim, o superego, que a priori é “vazio”, ou seja, “não tem nenhum conteúdo normativo, ele nada diz sobre como gozar ou qual o objeto adequado ao gozo” (Safatle, 2004, p. 9), acaba por recair em determinações “provisórias” e “inadequadas”, sem “qualquer fixação privilegiada de objetos. Ele só pode se realizar no “infinito ruim” do consumo e da destruição incessante de objetos” (Safatle, 2004, p.09), da destruição de ideais e de modelos identificatórios: base para a construção da imagem corporal. Enfim, Safatle pondera que essa “negação destrutiva de todo objeto” movimentada as engrenagens do mercado de consumo atual, sendo resultado da atual “sociedade da **insatisfação administrada**”, de forma que

todo corpo unificado é obsoleto. Só a reconfiguração contínua que, devido a sua plasticidade, anula toda e qualquer determinidade pode aparecer como objeto de desejo. Assim, a identificação com tipos ideais que pautam sua conduta através de exigências de gratificação irrestrita só pode realizar-se através da fragilidade de toda imagem unificada do corpo próprio (...) Podemos dizer assim que a transformação da imagem do corpo em mercadoria implica em reconfiguração incessante do corpo (Safatle, 2004, p.10)

A hipótese aqui é de que, identificados que estamos com imagens corporais fragmentadas e obsoletas apresentadas cotidianamente pela Indústria Cultural, de forma extremamente

sedutora, alimentamos os fantasmas vivenciados na posição esquizo-paranoide¹⁴ (Klein, 1946/1991), bem como ironizamos a própria realidade perversa a que damos adesão. Escarnecemos da situação e reconhecemos que as promessas de satisfação irrestrita do sistema sócio-econômico é uma farsa, de forma que anulamos a crítica e com cinismo (Safatle, 2004) assumimos de forma heterônoma nossa cumplicidade com o sistema sem indignação.

Ao observarmos este modo de funcionamento da indústria cultural, apresentado até então, e ao analisarmos a função utilitária que o corpo humano recebe nesse processo, é que delimitamos a metodologia adotada por nós nesta pesquisa: buscar nos sites e revistas especializadas ou mesmo nos anúncios publicitários relativos às práticas (ou não), nos programas de televisão, nos relatos dos praticantes (blogs) e dos profissionais que fazem as modificações (os *Body moders* ou *Bod Mods*) que são divulgados nos sites, quais são os valores, ideologias e modelos identificatórios que estruturam e sustentam a adesão dos indivíduos a tal sistema e que refletem os pressupostos culturais, sócio-econômicos, com relação ao corpo contemporâneo extremamente mutável e fragmentado, objeto de fantasias paranóicas e de mutilações.

Em especial, o material colhido para análise é proveniente do site www.bmezine.com (BME, abreviação de *Body Modification Ezine*) que funciona como uma espécie de “revista online”. Após pagar uma taxa, tem-se acesso irrestrito as mais extremas modificações a partir de fotos, vídeos e relatos. Além disto, para constatar e analisar a assimilação e normatização destas práticas na dinâmica sócio-econômica da contemporaneidade, realizou-se uma observação periódica do espaço de compra e publicidade do site em questão: o “BMEshop”. A observação deste espaço possibilitou-nos deparar com a exploração do espetacular e com o viés mercadológico imbricado nestas práticas violentas, bem como possibilitou identificar os valores que estão embutidos na lógica das *Body Modifications* e em seus instrumentos técnico-científicos altamente fetichizados. Isso somado a pesquisa bibliográfica, que curiosamente se concentra de forma vasta em língua inglesa, sendo poucos e recentes os trabalhos realizados no Brasil a respeito do tema – apesar de significativos. Os sites e relatos

¹⁴ A posição esquizo-paranoide é considerada por Melaine Klein como um momento mais regredido no desenvolvimento do psiquismo, que seria procedida pela posição despresiva. A posição esquizo-paranoide é caracterizada por fantasias de dissociação do ego, por mecanismos defensivos de idealização, negação e identificação projetiva, bem como é marcada por relações de objeto parciais e uma preocupação básica ou ansiedade persecutórias sobre a realidade, ainda não discriminada das fantasias.

são também massivamente divulgados em inglês. Contudo, além dos relatos e imagens provenientes dos Estados Unidos, Canadá, Holanda, Austrália e Alemanha há, cada vez mais, materiais produzidos e divulgados pela América latina.

Desta forma, optamos pela não realização de uma pesquisa de campo, já que os relatos e os materiais mais consistentes provêm de outros países. Por tanto, os sites forneceram a maioria dos dados utilizados na pesquisa, bem como outros recursos, tais como documentários e livros das convenções ou encontros de profissionais da área.

2.4. Apresentação do objeto – O que pode ser considerado *Body Modification*?

Dito e justificada a metodologia, vale a pena se debruçar mais amplamente sobre as *Body Modifications*. Primeiramente, devemos dizer que esse jargão pode ser traduzido para o português como “modificações corporais”, contudo, essa tradução amplia o âmbito de compreensão ao desembocar em mudanças corporais corriqueiras e tradicionalmente consideradas, o que difere dos princípios e características que cerceiam as atuais *Body Modifications*. Por isso, nosso objeto de estudo será identificado com o termo inglês ao longo da pesquisa, assim não as misturamos a modificações corporais comuns ao nosso dia-a-dia. Por exemplo, as modificações na coluna, nervos e ossos, causadas por uma atividade profissional; por um costume-ritual (um tique ou qualquer interferência cultural sobre o corpo) ou até pelo treino corporal que visaria a maleabilidade de um artista performático (um acrobata, por exemplo). Sob esse viés é possível dizer que tanto um fisiculturista como um adepto de certa prática ascética, também submete seu corpo a modificações.

No romance “Cobras e *Piercings*” (Hitomi, 2007), a protagonista Lui defende as *Body Modifications* mostrando que estas não diferem muito da “prática de enfaixar os pés das meninas [chinesas] para mantê-los num tamanho minúsculo [*foot binding*], a redução da cintura com espartilhos apertados, a extensão do pescoço executada por certas tribos” (ver anexo C) e até da correção ortodôntica. Então, as mudanças corporais parecem remeter a uma realidade cotidiana na vida dos homens inseridos em coletividades. Para refletir sobre essa idéia devemos ir de encontro a uma condição corporal primeira: qualquer corpo ao se humanizar, ou seja, ao se culturalizar (Leontiev, 1978) – ao apreender o conhecimento acumulado por gerações, embeber-se duma linguagem e desenvolver o planejamento para o

uso de instrumentos, ao trabalhar – se altera. A mudança corporal, neste caso, marca a inserção do homem na cultura. Sendo assim, todo corpo humano, inserido em uma cultura, sofrerá constantes modificações. Sob este pressuposto, podemos pensar que cada cultura propõe seus “moldes”; modelações e mutações corporais que sustentam uma subjetividade e um *ethos* específicos (e vice-versa).

Entretanto, não se pode comparar o corpo ao estopor estagnante de uma estátua pré-moldada. Corpo também é vida, é pulsional: gera movimento. Por isso, tem a potencialidade de mobilizar as estruturas normativas de uma cultura caso dê vazão a esta vida interna, caso construa uma “escuta” respeitosa ao próprio desejo. Trata-se então de conceber o corpo-homem como construtor e constructo histórico cultural. Além disso, trata-se de conceber a possibilidade de superação do dualismo mente-corpo, na tentativa de vislumbrá-los numa constante dialética. Neste sentido, compreendemos que o sujeito é fundamentalmente corpóreo, o sujeito não tem um corpo, ele é um corpo (Birman, 1998). Sob essa perspectiva podemos dizer que sempre haverá a incorpor(ação) de (ato de introduzir ao corpo) mutações, pois o corpo sempre estará suscetível a dinâmicas e exigências da cultura em que se insere. Assim, o corpo se apresenta como um território de registro cultural, além dos registros do biológico e do psíquico – individual. No corpo grava-se a lógica de uma época, de uma cultura, e até mesmo se exprime a dinâmica e os valores de um sistema sócio-econômico. Nele finca-se os traços resultantes das identificações consolidadas ao longo da história individual, crava-se os desejos, idéias e ideologias incutidas por outrem e delimitam-se as marcas (ou mutilações) de uma existência conturbada. Corpo que demanda (re)conhecimento cultural, corpo libidilizado e libinidizador!

Em síntese, podemos pensar as transformações corporais em três tempos: as modificações evolutivas, biológicas-maturacionais; as modificações “culturais” (e renúncias) que teoricamente viriam em prol da proteção do indivíduo e da sua inserção em uma coletividade que o ampararia (Freud, 1930/1981); e as modificações que são perversamente exigidas por uma cultura que se supõe esclarecida e representante do progresso, da evolução da humanidade, mas que se sustenta ainda por corpos envoltos em uma áurea mítica: “o corpo é tabu, objeto de atração e repulsão” (Adorno & Horkheimer, 1947/1985, p. 192) – alicerce à dominação dos homens.

A partir desta linha de raciocínio, podemos dizer que há inegáveis características que marcam uma distinção entre as mudanças corporais inerentes a vida humana em sociedade – específicas em cada cultura e consolidadas ao longo da história da humanidade – para as atuais transformações corporais ocidentais, ou seja, as *Body Modifications*. Alonso (2007) propõe uma definição das *Body Modifications* que pode nos ajudar nesta diferenciação:

é toda transformação ou mudança, que pode ter volta ao normal ou não, feita no corpo sem razões médicas. Os motivos são os mais variados: culturais, religiosos, ou espirituais, ou então comportamentais e estéticos. Por isso **geralmente quem faz já está envolvido com tatuagens e *piercing***. [grifos nossos]

Portanto, as atuais práticas de modificação corporal são decorrentes do uso de *piercing* e tatuagens, incorporados na cultura ocidental pelo mercado e pela moda há muito tempo. Denominaremos essas práticas corporais de **atuais** porque não as podemos caracterizar como “novas” já que geralmente são reproduções ou variações das práticas milenares de culturas tribais orientais ou indígenas. Apesar de reproduções de antigas práticas corporais, as atuais práticas **não correspondem a busca de uma identidade cultural específica e nem a um registro histórico coletivo** (Birman, 2007). Como anuncia Birman (2007), não haveria uma valorização das culturas tribais primitivas no nosso imaginário cultural, o que nos impossibilitaria de tomar a marca corporal enquanto registro de signos coletivos – como outrora ocorreu. Em consonância com esta perspectiva, Nolasco questiona a perda de ritos de passagem na cultura ocidental, tal qual sustentada por tribos indígenas, milenares ou pré-letradas:

No passado, essa [superação de experiências – inclusive dolorosas] era uma aspiração da cultura em relação a seus membros; o crescimento era coroado por uma superação. Esta premissa que norteou ritos de passagem, estabelecendo padrões de continuidade e de inclusão para o sujeito, desapareceu [ou ao menos se configurou de formas mais efêmeras e sem a carga simbólica de outrora] nas sociedades tecnológicas e informacionais (Nolasco, 2006).

Em outras palavras, faltam os “tempos” ou mesmo “espaços” de ancoragem para as “passagens” da vida. Hoje tempo, espaço e mesmo os ritos são muito fluidos. O que é agora valorizado, amanhã cai em desuso. Os costumes tornam-se motivo de deboche ou algo a ser

suplantado e a identidade parece ficar a mercê das “novidades” continuadas. Apesar disso, mantém-se o antigo: o totalitarismo do mercado sobre o que há de humano (Adorno & Horkheimer, 1947/1985). Então, apesar de fluidos, os “ritos de passagem” ainda estão presentes e de forma cada vez mais perversa, pois administrados e apresentados como mercadorias, subtraídos e pobres de experiência social formativa. Como pondera Lastória (2003), hoje se têm novos rituais sociais de caráter masoquista¹⁵, inclusive associados a todo aparato da indústria da “diversão” (como por exemplo, os parques de diversão ou esportes radicais). Vale ponderar que nessas situações o masoquismo estaria a serviço de novos ícones (como as *Body Modifications*) que “deixam de representar aquelas forças inibidoras do potencial agressivo e destrutivo do homem tal como supunha Freud. Ao contrário, representam, antes de mais nada, o convite à liberação daquele potencial” (Lastória, 2003, p.191).

Deve-se dizer que a

exposição constante do organismo a situações cada vez mais estressantes, presentes na vida cotidiana de uma sociedade que se torna cada vez mais violenta, requer, por sua vez, que os indivíduos submetam-se a diversificadas formas de treinos de controle frente a estímulos que, em princípio, lhes seria aversivos (Lastória, 2003, p. 186).

Sendo assim, a experiência formativa, própria de um ritual de passagem, é substituída por um treino adaptativo dos sentidos dos indivíduos ao estresse e ansiedade. Em uma sociedade marcada pelas vivências fugidias como analisado por Franco a partir das idéias de Walter Benjamin em “Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo”:

A vivência é dada àquele que, emaranhado no turbilhão da vida moderna, não dispõe de tempo para assimilar os estímulos exteriores, mas, ao contrário, é obrigado a responder instantaneamente a tais estímulos ameaçadores, os quais, por seu ímpeto e fugacidade, impedem o sujeito de assimilá-los ou de sedimentá-los e, desse modo, de se apropriar deles na forma de conhecimento acumulado, como ocorre na experiência (Franco, 2003, p. 165)

¹⁵ No sentido de o indivíduo preso a um masoquismo moral, se coloca passivo diante de um castigo do Destino ou do Pai e, portanto, se submete “a perigos desnecessários pondo em risco a própria vida” (Lastória, 2003, p.190). Só assim o superego expiará a culpa moral do ato, fantasioso ou real, merecedor de castigo.

Apesar disso, hoje os indivíduos crêem poder, inclusive, optar pelo seu ritual de passagem. Seria possível escolher o ritual de passagem que mais combina com sua “personalidade” ou personalizar a sua “viagem” rumo à inserção social e ao “amadurecimento”, ou seja, adentrar no mundo adulto da guerra, pavor, burocracia, fealdade (Barthes citado por Lastória, 2003). Como dizem os publicitários a respeito dos consumidores: “deixemos que eles pensem que tiveram a opção e que fizeram a escolha” (Beleli, 2007). No caso das *Body Modifications*: Deixem que os adeptos pensem que consolidaram novos ritos de passagem ao consumir as práticas corporais e que isso indicaria liberdade.

Podemos ampliar a compreensão das *Body Modifications* pontuando que seus atuais adeptos submetem-se às práticas por vontade (e não escolha) própria, procurando exibir uma marca de significado individual e que supostamente irá lhe diferenciar, algo que de fato inexistente para o contemporâneo homem da “pseudo-indivuação” (Adorno & Horkheimer, 1947/1985; Adorno, 1941/1986), massificados que estão no amontoado de supostos “diferenciados”. Apesar do engodo da diferenciação, que será aprofundado no decorrer da pesquisa, são diversas as motivações relatadas pelos adeptos destas práticas: a procura por uma ascese religiosa; a busca de satisfação na dor; a intenção de uma superação da dor; efeitos estéticos; a tentativa de garantir uma “sensação de existência”; tornar-se diferente; inventar a si mesmo; ser uma “tela viva”; reconquistar o próprio corpo; testar limites corporais; etc. Nem sempre estas intenções encontram-se isoladas, mas coexistem e enfim, convergem num ponto: um intenso investimento (doloroso e violento) no corpo.

Para ser mais conciso e elucidar as *Body Modification*, vamos à descrição das práticas¹⁶; nos anexos encontram-se as imagens referentes ao exposto (ver anexo D):

- *Tattoo* (Tatuagens): realizadas com maquinário moderno ou mesmo com método caseiro. Em ambas as formas utilizam-se agulhas para furar a camada mais fina da pele e injetar a tinta. Uma “novidade” é a tatuagem na córnea dos olhos com o uso de seringas (realizados mesmo sob o alerta de oftalmologistas ao risco de “infecção, perfuração e hemorragia”).

¹⁶ Os termos e definições utilizadas na seqüência foram todos retirados do site www.bmezine.com, no espaço FAQ – Frequently Asked Questions (Perguntas Frequentes). Estes dados são apresentados no site após a supervisão e liberação de Shannon Larret (proprietário do site), conforme anunciado no início das informações divulgadas. Para todas as práticas divulga-se que é possível realizá-las em si, sozinho, de forma caseira, mas que o ideal é procurar um *Bod Mod* – “profissional” com experiência e referência em modificações, um “modificador corporal” – em alguns casos recomenda-se a procura por um médico.

Podemos citar ainda as tatuagens que recobrem o corpo todo, inclusive o rosto, ou que recobrem um ou mais membros do corpo (*Full Body Tattoo*).

- *Piercings*: Termo que provem da palavra em inglês *Pierce* que significa furar, perfurar. O próprio dicionário inglês-portugues define *Body Piercing* como “ato de furar partes do corpo” (Hollaender & Sanders, 1996, p.222), termo que também remete ao profissional capacitado para realizar modificações corporais referentes a perfurações (*piercings* e tatuagens). Atualmente os *piercings* são implantados com agulhas seguidas por hastes que auxiliam a colocação de uma jóia no corpo. Existem relatos de *piercings* em lugares muito incomuns como os que alcançam o cérebro e o estimula; além de *piercings* que fecham o prepúcio ou os lábios vaginais, com o intuito de anular suas funções ou *piercings* genitais que visam aumentar a excitação do adepto ou de seu parceiro. Algumas variações dos *piercings* são os *Pockets*; o *Surface* e os Alargadores.
 - a *Pocket*: é como um *piercing*, mas uma parte dele fica para fora da pele e as pontas ficam para dentro.
 - b *Surface*: é o contrário do *pocket*, neste caso, as pontas ficam para fora da pele e as hastes ficam dentro.
 - c Alargadores: são inicialmente furos de *piercings* que passam por um processo de alargamento milimétrico, por meio de jóias específicas. As mais divulgadas são os alargadores de septo-nasal; de bochechas; de lóbulos e concha da orelha e lábios.
- *Body play*¹⁷ ou *Play Piercing*: brincadeiras com agulhas que perfuram o corpo ou perfurações de *piercings* que não são mantidos por uma jóia permanente, ou seja, fura-se e posteriormente retira-se a jóia para que cicatrize. A intenção nesta prática é de ter a experiência de ser perfurado e adornar o corpo temporariamente, seja alguns minutos ou horas. Somente as camadas superficiais da pele são perfuradas (com *piercings* ou agulhas) de forma múltipla, geralmente em fileiras ou círculos para dar um efeito estético, até porque fitas coloridas ou fios, por vezes, são enrolados ao redor do material que perfurou a pele para formar padrões geométricos. Também de caráter temporário e com conotação de “brincadeira”, encontra-se a costura (*sewing*) de fissuras/aberturas corporais, como lábios, olhos e genitália feminina.

¹⁷ Considerado por Mustafar como qualquer Modificação corporal com o intuito de conhecer, controlar e testar o corpo – seriam “Jogos com o corpo”, e aí encerrariam todos os tipos de modificação.

- *Blood play*: brincadeiras com sangue (próprio ou de outrem) provenientes de modificações corporais ou retirados do corpo com seringas.
- Desgastar os dentes: limar as laterais dos dentes de forma a deixá-los pontiagudos, aos moldes dos vampiros ou de animais – como alguns répteis; ou limar a parte central, formando um “M”.
- *Split tongue* (língua bifídia, língua bifurcada ou língua de lagarto): é a divisão da língua, tornando-a bifurcada por meio de *piercings* de alargamento para, por fim, cortar a ponta que ainda se encontrar unida. Para isso, utiliza-se um fio de nylon¹⁸ ou o corte direto e a posterior cauterização com ferro quente (ou outra ferramenta, ervas ou produtos químicos cauterizantes) para, desta forma, estancar o sangramento e forçar a cicatrização. É possível ainda usar um bisturi elétrico ou o laser, ambos evitam a necessidade de cauterização – sendo estes apenas utilizados por médicos (dentistas ou cirurgiões orais)¹⁹.
- Alongamento da língua: por meio de um procedimento do tipo “bombas à vácuo” que estira e massageia a língua para fora da boca. Um método comum no oriente é o corte do frênulo, o que aumenta a mobilidade dando a ilusão de alongamento já que a língua sai mais da boca.
- Alongamento de orelhas: costura da cartilagem da orelha para deixá-la pontiaguda, tais quais as Elfos, Ninfas, Gnomos e Duendes ou outros personagens que remetem a um mundo mágico-fantástico, não mais apenas do imaginário infantil.
- Implantes subcutâneos²⁰: são objetos aplicados sob a pele, formando um alto relevo. Entre eles estão os metais inertes (aço cirúrgico, titânio, nióbio, plásticos, silicone) e materiais sintéticos (nylon, teflon, silicone, etc.). Geralmente são utilizados materiais biocompatível. Evitam-se materiais orgânicos e alguns tipos de polímero que são quebrados pelo corpo. Entre as variações dessa prática podemos listar os *Beadings*, que são implantes de bolinhas ou pequenas barras por um método próximo a aplicação de *piercings*²¹; os implantes de Arte 3D (incisões subcutâneas), são para materiais maiores e

¹⁸ A cada dia, a pessoa precisa amarrar com mais força o fio. Muitas pessoas abandonam esse método no meio do processo, já que ele exige que se tenha uma enorme tolerância à dor por um longo período de tempo. O autor deste FAQ pondera que as glândulas ao redor da modificação tendem inchar a língua e a fala é duramente afetada durante o processo, por isso alguns adeptos acabam encurtando os passos finais utilizando um bisturi.

¹⁹ Quando realizado por médicos há uso de anestesia e é possível obter a receita de analgésicos.

²⁰ Os médicos têm acesso a muitos materiais avançados de implantes (esponjosos ou espumosos, por exemplo) que não são vendidos ao público leigo e seu uso seguro restringe-se a prática médica.

²¹ Fazem-se duas incisões na pele, maiores do que o tamanho da peça, no local do implante; na primeira incisão insere-se uma agulha seguida do implante e de algo que o impulse para dentro da pele. Uma vez dentro da

necessitam de método cirúrgico (o site BME recomenda a realização por médicos). Ambas as práticas não garantem uma modificação permanente, alguns relatos sugestionam que com o tempo o implante “irá comer o tecido abaixo dele” ou será absorvido (por vezes causando complicações).

- Implantes transdermais (percutâneas): Neste caso a metade da peça fica dentro do corpo e metade, fora. As peças utilizadas possuem furos em sua base (parte subcutânea), neles crescerão tecidos corporais que fixarão a peça. Esta prática, apesar do uso de bisturis e necessidade de incisões, tem uma aplicação similar aos *piercings*, por isso os *Bod mods* ou *Body Piercing* (profissionais de *Body Modification*) são quem costumam realizá-las.
- Injeções de silicone líquido: são aplicações de silicone com seringa sob a pele. Elas não são reversíveis sem extensas cirurgias invasivas e sem decorrentes seqüelas. No Brasil o silicone injetável não é aprovado e a agência americana que regula o uso de drogas (FDA) não aconselha seu uso para fins médicos e nem estéticos. Caso seja adotado corretamente, é possível aumentar partes do corpo de forma quase “ilimitada”, criando “monstruosidades” como caracteriza o FAQ (perguntas mais frequentes) do site BME a respeito do tema. Do contrário, além dos riscos à saúde, há o risco de ganhar deformações muito distantes da modificação planejada, lembrando que se trata de uma modificação definitiva. Injeções de solução salina, colágeno, gordura ou similares, garantem uma modificação temporária (aos moldes dos conhecidos Botox²²).
- *Scarification* (escarificações): são cicatrizes que remetem às tatuagens, mas ao invés das agulhas e tintas tradicionalmente utilizadas, estas marcas são feitas via calor (*Branding*), frio (*cold branding* ou *freeze branding*), cortes (*cuts*), remoção de pele, com uso de abrasivos (*Branding abrasive*) ou com o uso de produtos químicos. Seu aspecto de alto relevo é decorrente da formação de quelóides ou fibroses, ou seja, das defesas do organismo à grandes traumas no tecido epitelial.

pele, as incisões são cobertas com suturas para a cicatrização. Como é um método muito próximo da aplicação de *piercings*, geralmente são realizadas por *body piercing* ou *body moders* com exceção dos implantes de escroto e alguns implantes genitais que, tal qual recomendado pelo site, deverão ser realizadas por médicos. Entretanto, é difícil achar um médico que assuma os riscos embutidos na realização deste tipo de procedimentos que não tem função médica e, por vezes, nem são procedimentos legalizados. Receosos das possíveis sanções da comunidade médica, muitos trabalham de forma obscura (por vezes de forma não licenciada) para estes grupos ou para comunidades sadomasoquistas, bem como não é difícil encontrar “pseudo-cirurgiões” ou *Body moders* dispostos a aplicar modificações mais drásticas.

²² Botox (marca registrada): trata-se de uma bactéria denominada *Clostridium Botulinum*, ou toxina botulínica. Ao ser aplicada na pele, ela bloqueia a liberação do neurotransmissor acetilcolina na região, paralisando temporariamente os músculos. Com isso, relaxa e apaga temporariamente as rugas.

- a *Branding*²³: destruição do tecido por meio de graves queimaduras. Para isso utiliza-se uma chapa de metal – aço inoxidável, prata ou cerâmica – que são aquecidos (tradicionalmente com tocha de propano) a uma temperatura considerada ideal para lesionar suficientemente o tecido, de forma a garantir uma cicatriz permanente. Ou ainda, o uso do Eletrocautério (cauterizador elétrico), um moderno aparelho que induz cicatrizes mais precisas e sutis, já que daria maior controle sobre profundidade da modificação.
- b *Cold Branding*: técnica mais rara, em que se utiliza nitrogênio líquido, gelo seco ou outro agente de refrigeração para imersão da chapa de cobre.
- c *Branding Abrasive*: remoção de camadas da pele com ferramentas abrasivas/rugosas (como lixas) para criar cicatrizes. É possível ainda utilizar as máquinas de tatuagem sem tinta, passando-a repetidamente sobre a superfície da pele.
- d *Cuts*: corte da pele com bisturi afiado ou no caso da remoção de grandes áreas de pele (*skin removal*), o uso do método “*clamp-and-cut*” (pinçar – com grampos – e cortar). Esta última modificação é considerada “altamente perigosa”, já que a pele, “principal defesa contra o ambiente hostil”, fica comprometida.
- e Substâncias químicas: usadas para danificar a pele. Considerada mais imprevisível e mais arriscada, sendo pouca a documentação a respeito.
- Rituais de suspensão: as pessoas são presas a ganchos – tendo sua pele perfurada – e penduradas por um sistema simplificado de cordas e polias. Os ganchos ficam entre a pele e o músculo que, com a suspensão, ficam descolados um do outro, por isso, após a prática é preciso realizar uma massagem para que o ar acumulado no local saia e assim minimize a dor posterior. Os ganchos geralmente são colocados em regiões do corpo onde a pele é macia e se estende facilmente. A escolha das áreas a serem enganchadas determina o tipo de suspensão, dentre elas (seguidas dos “apelidos”) estão a suspensão vertical peito (O-Kee-Pa); vertical costas (Suicide); vertical peito e braços (*Scarecrow* ou crucifixo); horizontal com face para baixo (*Superman*); horizontal com face para cima (Coma); Joelho invertido (Falkner); Sentado ou na posição de lótus, entre outros (pendurados por ganchos na barriga, tornozelos, cotovelos, glúteos, etc.).
 - *Pulling*: neste caso, duas ou mais pessoas puxam em direções opostas, presas aos ganchos, geralmente posicionados nas costas – como no jogo infantil “cabo de guerra” – ou a

²³ Mesmo princípio da antiga técnica utilizada na pecuária para a marcação do gado.

pessoa enganchada puxa contra um objeto sólido (um caminhão, por exemplo) ou fixo (uma árvore). Neste caso, não está em jogo suportar o peso do próprio corpo, mas a resistência e a tração exercida por aquilo que ele puxa ou que o puxa.

- Cirurgias eletivas: são os casos dos já relatados implantes (de forma geral); divisão da glândula; amputações, seja de partes do corpo (dedos, pernas, orelhas, etc.) ou do genital, incluindo as castrações. Trata-se de pseudo-procedimentos médicos-cirúrgicos, que geralmente (salvo exceções²⁴) não têm o apoio da comunidade médica ocidental. Diferente dos *Body Piercing*, não há órgãos fiscalizadores e nem certificações para os que encabeçam tais práticas. A discussão maior sobre estas práticas dentro e fora da comunidade de adeptos é, em especial, como fica o uso/aplicação de anestésicos por quem não é especialista e os decorrentes riscos envolvidos.

2.5. Primeiras hipóteses: fetiche e normatização do “extremo”.

A análise dos dados coletados incitaram dois principais pontos de arguição. Um deles refere-se a uma possível institucionalização destas práticas que vem ganhando legitimidade graças a um discurso “científico” que sustenta um “saber sobre” (próximo ao discurso médico), e a uma hierarquia profissional-especializada decorrente disso. Além da existência de uma parafernália instrumental, tecnológica e até legislações que mediam um “saber fazer”, repleto de procedimentos, de cuidados e de espaço específico. Como correlato desse processo de sistematização metódica e de assimilação social dessas práticas, usaremos o conceito de razão instrumental (Horkheimer, 1976; Adorno & Horkheimer, 1947/1985). Esta questão será ampliada e melhor discutida ao longo da dissertação.

O segundo ponto de discussão remete ao foco deste estudo: as *Extreme Body Modification*²⁵ – **extrema** ou “*hard*”. O nosso critério de análise é o **excesso**, seja pelos tipos mais intensos e

²⁴ Existem médicos que são mais maleáveis para algumas práticas cirúrgicas deste nível, geralmente quem está envolvido com valorização da estética genital ou mesmo implantes mamários (FAQ – BME), mas também existem médicos que atuam sigilosamente (os “médicos de subsolo” como são chamados pelos adeptos) em prol da comunidade de *body modification*.

²⁵ Assim denominadas pelos adeptos, pois são geralmente realizadas em regiões corporais incomuns, por isso, consideradas não-convencionais. Garantem uma boa dose de dor, sendo que muitas deixam sequelas e são mensuradas pelos adeptos segundo o grau de comprometimento e a permanência das marcas. Consideramos

dolorosos de modificação ou pelo caráter de continuidade, de repetição, das práticas – o que é definido por alguns como um “vício” ou “necessidade”. Nestes casos a preocupação estética – o belo, valor que motiva muitos dos adeptos – se presente, fica em um segundo plano e é a dor que norteia a intencionalidade das práticas, seja pelo apelo ao lúdico, ao gozo na dor ou à sua superação (suposta ascese). Segundo Braz (2006), “para muitos/as adeptos/as, o “extremo” seria o “limite” da body modification, muitas vezes apontado como “bizarro” ou esteticamente desagradável” (p. 32).

Por vezes, os praticantes da *extreme Body Modification*, são os próprio profissionais especializados em fazer as modificações – os *Body Moders* ou *Bod Mod*. Eles aplicam os procedimentos em si próprios e entre amigos ou colegas de profissão para experimentar e aprender a realizar os procedimentos (Braz, 2006). A pesquisa antropológica feita por Braz referente a tais práticas no Brasil revelou, por meio de relatos de *Body piercings* – profissionais, que ainda eram poucos os adeptos de práticas pesadas em 2006. Entretanto, hoje é possível se deparar na rua com pessoas marcadas por *brandings* ou escarificações, bem como, mesmo as cidades “do interior” brasileiro já possuem estúdios de *Body Piercing* que eventualmente proporcionam suspensões e alguns tipos de escarificação a clientes. Outro lugar para estas práticas são os grandes eventos – convenções de motoqueiros, de tatuadores, ou festas, geralmente Raves²⁶ - que propiciam aos participantes algumas marcas corporais. Apesar de comum esses encontro, há recomendações nos sites para que os adeptos tomem cuidados com segurança séptica e com estética ao encabeçar tais práticas nestes espaços. Esses encontros, contam também com a presença de “artistas performáticos” do tipo “*freak show*” ou “show de horrores”, que exibem suas modificações corporais extremas²⁷. Estes espaços de encontros, bem como os princípios, consensos, orientações e novidades neles divulgados a respeito das práticas, são mais alguns dos elementos de institucionalização das *Body Modifications*.

como “ponto alto” desta “categoria” de práticas as *body annulation* (anulação de uma função corporal); os *branding*; as *scarification*; os *cuttings* e “fechamento” de partes do corpo (partes que são inteiramente cobertas com algumas destas práticas).

²⁶ Festas de longa duração (em média 10 ou 12 horas) que geralmente acontecem longe dos centros urbanos e tem como foco o estilo de música eletrônica. Além dos Dj's convidados, algumas festas conta com artistas plásticos, visuais e performáticos que apresentam seus trabalhos. No caso, as festas próprias dos adeptos recebem profissionais da área e afins.

²⁷ Trata-se de artistas performáticos, que modificam seus corpos durante uma atuação “teatral” – conhecido como uma vertente da arte contemporânea, o *Happening* ou *Performance*. Outros convidados são alguns ícones das *Body Modifications*, profissionais renomados na área ou competidores do *Guinness World Record*.

Ainda sobre os procedimentos de *Body Modification* descritos, vale destacar algo, no mínimo curioso, que é apresentado pelo site BME referente ao material utilizado para as práticas extremas que envolvem “pseudo-cirurgias” (e que em sua grande maioria não são realizadas por médicos licenciado). Comumente, o site orienta a procura de material cirúrgico e anestésias em lojas especializadas de *piercings* ou em lojas virtuais, como a do próprio site BME (www.bmeshop.com). Mas, no caso de procedimentos tidos como *extreme*, que envolve materiais cirúrgicos (de domínio da medicina), o site orienta a procura por lojas de medicina veterinária ou de **medicina esportiva**. Interessantemente, esta área da medicina – esportiva – é denunciada por Silva (2001a) como uma área especializada da medicina que se fixa em questões como forma, composição e performance corporal e a partir deste foco propõe tabelas padronizadas determinando equações e correlações ideais, bem como prima pela obtenção do melhor rendimento físico, principalmente aquele necessário ao “esporte espetáculo e de alto nível” (Silva, 2001a, p.19). Para concretizar tais objetivos, esta área da medicina vem fazendo indicações de substâncias químicas de forma indiscriminada, objetivando alterar as condições físicas, mas também visando anestesiar as dores decorrentes do excesso, da exaustão física. Assim, encontramos um ponto em comum entre a cultura da *Body modification* e a esportista: ambas nos apresentam corpos necessariamente doloridos. Corpos que testam as bordas, o extremo de seus limites! Adiante discutiremos os pontos de convergência entre o ideal corporal da cultura ocidental e o corpo “subcultura” das *Body modifications*.

Devemos pontuar que, na prática, o uso de anestesia não é tão comum quanto o FAQ do BME faz parecer e os *Body moders*, legalmente, não podem aplicar anestesia em seus clientes (com exceção de algumas de uso tópico/superficial), já que apenas profissionais da medicina podem fazê-lo. Apesar disto, muitos o fazem sigilosamente (geralmente para realizar amputações), por vezes, negando os riscos envolvidos neste ato. Negação que envolve não só o *Bod Mod*, mas também o cliente que se arrisca nestes procedimentos de nível cirúrgico. A má administração de anestésicos e as possíveis complicações decorrentes não podem ser revertidas ou supervisionadas em ambientes não-hospitalares, sem equipamentos adequados. Os riscos envolvidos no uso de anestesia vão desde violentas reações alérgicas, paradas cardíacas, overdose, excessiva excitação com o aumento da adrenalina até outros quadros dramáticos, incluindo a morte.

Contudo Braz pondera que

o uso de anestesia é controverso dentro desse universo. Várias vezes, durante o campo, as pessoas com que conversei se disseram contrárias à aplicação de anestesia por parte de profissionais da *body modification*. As justificativas para isso variam – houve quem afirmasse que apenas alguém formado em medicina ou em enfermagem estaria apto a aplicar anestesia em outra pessoa, o que remete à preocupação com relação a riscos envolvidos nessas práticas e à questão da segurança, ligando-se à noção de medicalização desse universo; e houve quem dissesse que a “verdadeira” modificação corporal deve envolver dor (2006, p. 125)

De fato, a anestesia é algo desprestigiado por muitos dos adeptos. Isso fica extremamente claro na situação apresentada pelo site www.orkut.com, na comunidade “*scarification & brandind*”: trata-se de uma adolescente que propõe um tema para discussão questionando o tipo de anestesia que deveria ser aplicada para fazer o procedimento de *scarification*. A resposta foi unânime: “anestesia pra quê?!”; “nem faz então”; “anestesia?!?!?! O bom é a dor.”. Muitos deles anunciam que a dor é o que dá o “barato”, o prazer. É o que satisfaz. Outros afirmam encontrar na dor a única forma de sentir-se vivo. Esta controversa aversão e paixão pela anestesia e a hipervalorização de um **êxtase corporal** pautado na **dor** será algo que discutiremos posteriormente.

Braz (2006), por meio dos relatos de adeptos, também pontuou a existência de uma hierarquia dentro das práticas de *Body Modification*. Para chegar às práticas extremas é preciso certa **resistência à dor**, o que dependerá do tipo e da quantidade de modificações, do volume e região em que estas são aplicadas. Segundo Braz, os limites da dor devem ser vivenciados aos poucos, assim é preciso “acostumar-se com a dor”, aprender a “controlar a dor” – o que não se dá sem antes experimentar *piercings* e tatuagens (consideradas práticas convencionais, realizadas por profissionais denominados *Body Piercers*). Sendo assim, assumiremos que uma modificação corporal pontual (*piercing*, tatuagem ou alguma outra prática isolada), de caráter mais estético, por vezes carregado de um valor simbólico e pessoal, por isso considerada pelos adeptos de “leve”, já faz parte, de forma visível, da lógica de sociabilidade e de consumo da cultura ocidental – tornou-se algo coletivamente proposto. Por vezes, não o ter é que se torna motivo de exclusão, caracteriza para alguns a falta de virilidade masculina ou a ausência (uma lacuna) na sensualidade feminina.

2.6. O ideal corporal da cultura ocidental como conluio das *Body Modifications*: ampliando a discussão.

Podemos dizer que o ideal corporal contemporâneo e ocidental, já carrega em seu bojo as práticas “leves” que não serão objeto de nossa reflexão, apesar de entendermos estarem mobilizadas pela mesma lógica sócio-econômica das práticas extremas ou mesmo, do seu conluio: as práticas de modificação corporal médicas-estéticas em prol da possível “perfeição corporal”. Não podemos negar que a procura pelo ideal de beleza proposto, marcado pelas modernas intervenções cirúrgicas, pelos ditames nutricionais, pelas regras de moda e de malhação ou mesmo pelo uso compulsivo de cosméticos ou medicamentos que modificam o “funcionamento natural” do organismo, entre outras tantas priva(ções), constituem um espelho (talvez invertido) das *Body modifications*. Dois extremos valorativos que convergem sobre o imperativo da modificação corporal e da dor. Quantas vezes não ouvimos mulheres proclamando a inseparabilidade da dor junto à manutenção da beleza? Ora, a perversa filosofia “*No pain, no gain*”²⁸ – sem dor, não há ganho – é massivamente difundida no meio da moda, na mídia e até nos salões de beleza. Assim anuncia-se uma compreensão da dor, seja impingida por outrem ou por si, como um mal necessário para atingir as expectativas sociais. Esta filosofia ganhou intensa adesão dos adeptos das *Body Modifications*, inclusive daqueles que as defendem com a justificativa de ser algo subversivo, de ser uma forma de contrariar os ideais de perfeição corporal propagados pela indústria cultural, já que suscita o abjeto, quando na realidade trata-se de duas faces de uma mesma moeda (com suas diferentes representações).

²⁸ Também nome de um filme de Samuel Turcotte, que gira em torno de mulheres musculosas e profissionais “independentes”, de corpos “esculturais” e “fisculturistas”, que tentam ganhar espaço no mundo masculino da musculação e na indústria de *fitness*.



Figura 1: Escarificação e tatuagem de adeptos com a inscrição “No pain, no gain”.

Programas como “*Extreme Makeover*”²⁹ e “*I Want a Famous Face*”³⁰ parecem bons exemplos desta relação violenta com o corpo e da tentativa frágil de controlá-lo. Mais do que isto, tentativa de controlar a **imagem corporal** que se deseja apresentar no mundo do espetáculo, mesmo que sustentada por importantes traços psicóticos, já que o objetivo é destruir a própria imagem numa busca transtornada de transformar-se em outra pessoa, como se faz no programa *I want a famous face* (Eu quero uma face famosa). Nele os participantes (re)configuram seus rostos com inúmeras cirurgias até alcançar uma aparência idêntica a do artista que admira. Vale observar que olhar-se no espelho e deparar-se com uma imagem que não é a própria, não se dá sem importantes conseqüências psíquicas. A questão é que tipo de imagem corporal os homens são capazes de construir hoje? Conseqüentemente, como está sendo consolidada a identidade dos indivíduos na atualidade? Ou ainda: em que medida o espelho não reflete mais para o indivíduo a sua imagem, sendo a modificação corporal (não importa em que face da moeda se esteja falando) um dos poucos recursos encontrados para dar forma, contorno a um corpo desfigurado, amorfo – constantemente (re)configurado pela sociedade consumista?

Todavia, este corpo (des)figurado por valores e modelos identificatórios continuamente obsoletos, é um corpo amorfo no imaginário dos indivíduos que é velado por contornos

²⁹ Programa divulgado pela rede americana ABC no fim de 2002 que apresentava radicais transformações visuais de duas pessoas que durante semanas haviam se submetido a cirurgias, tratamentos, dietas, ginástica, aulas de moda e cabeleireiros para apagar todo e qualquer “defeito” que viam em seu corpo.

³⁰ Programa divulgado pela MTV americana que apresentava participantes que desejavam transformar e reconfigurar seus rostos até alcançar a aparência de seus ídolos.

fugidios. Este corpo que é (re)criado e (re)modelado, consolida uma aparência ansiada, em consonância com o ideal corporal ocidental – o padrão de beleza. As “belas” Personas³¹, carapuças, que nunca satisfazem. O paradoxo disto é que, justamente o corpo dilacerado pelos procedimentos técnico-científicos ganham o status de “belo”. Sibilia (2006) pontua que na Grécia, a beleza exigia o mínimo de artificialidade, em extrema oposição da concepção de beleza na atualidade. Em prol da beleza artificial, os indivíduos se tornam escravos das novas tecnologias, sufocam os sofrimentos e calam os possíveis “transtornos” que os afligem:

a aparência de saúde [mesmo que mantida por um transtorno alimentar ou por uma vigorexia³², por exemplo] determina a condição de saúde e justifica qualquer intervenção sobre o corpo [procedimentos cirúrgicos, próteses, lipoaspirações, anabolizantes³³ etc.], justifica a criação e uso das mais diferentes tecnologias do corpo: parecer bem determina o estar bem (Silva, 2001a, p.65)

Esta ideologia, encarnada na noção de aparência, parece produzir corpos mortificados em sua humanidade, mortificados em sua autenticidade, autonomia e integridade. Trata-se de imagens corpóreas esplendorosas, cuidadosamente recriadas e moldadas, mas sem recheio, com uma escassez importante de valores e vida interna. Assim, nos deparamos com corpos que ganham o feitiço desvelado de máscara mortuária (Adorno, 1951/1986). Uma estonteante beleza externa que dá a ilusão de onipotência e de extremo reconhecimento social (do outro), mas que resguarda o mortificado. Assim como incita o “mortificado” por meio da inveja. No caso, como um belo embrulho, proibido de ser aberto, desejado, que esconde um “presente” chocante: a sofreguidão e a dor humanas, tão negadas na atualidade e, ao mesmo tempo, tão cultivadas.

³¹ Máscaras usadas no teatro na era clássica, também raiz do conceito de personalidade na psicologia.

³² A vigorexia consiste no vício em exercícios físicos: “transtorno no qual as pessoas realizam práticas esportivas de forma contínua, com uma valorização praticamente religiosa (fanatismo) ou a tal ponto de exigir constantemente seu corpo sem importar com eventuais conseqüências ou contra-indicações, mesmo medicamente orientadas (...) Apesar dos portadores desses transtornos serem bastante musculosos, passam horas na academia malhando e ainda assim se consideram fracos, magros e até esqueléticos. Uma das observações psicológicas desses pacientes é que têm vergonha do próprio corpo” (Ballone, 2007)

³³ Silva (2001a) discorre a respeito dos anabolizantes e pondera que “dentro da linha do rendimento, encontra-se popularizado o uso de substâncias naturais ou sintetizadas, desenvolvidas e utilizadas com a finalidade de alterar a forma do corpo e suas capacidades orgânicas. Entre as substâncias, estão os já reconhecidos mundialmente, esteróides anabólico-androgênicos, hormônios sintéticos de composição análoga à testosterona” (p. 47), também conhecidos como bolas ou bombas.

2.7. Entre o “grito emudecido” e a crueza do Real.

Com um pouco de imaginação é possível trazer à tona a imagem de uma máscara mortuária aberta, dilacerada, para representar as *Body Modification*. Neste sentido, apesar das *Body Modifications* incorporarem uma dimensão totalitária existente no social e serem tomadas como reações supostamente libertárias, é possível pensar que tais práticas também carregam um elemento de denúncia da lógica totalitária na qual está imersa. Como se, ao cravar a carne, incutir o rasgo ou a laceração, houvesse certa **vivificação da dor** que, de alguma forma, daria visibilidade à sofreguidão humana para aqueles que conseguem ir além da aparência. Efetivamente, o sofrimento incitado pelas condições sociais hostis, imposta aos indivíduos e aos seus corpos na contemporaneidade é simplesmente considerado obsceno, um abuso que deve ser anestesiado. Quando não, o sofrimento humano é banalizado e explorado, de forma cínica e fragmentária, pelo espetáculo para sensibilizar as massas e gerar novas ideologias, utilizadas como estratégia de massificação dos indivíduos. Por isso, os adeptos das *Body Modifications* parecem extravasar na dor física e não à toa anunciam que isso os fazem **sentir-se humanos**, como se fosse uma forma de **(re)apropriar-se de suas sensações**. Entretanto, não haveria também nas *Body modifications* uma identificação com esse corpo calado em sua dor (moral)? Uma identificação com corpos que tratam o sofrimento com mais dor? Se a dor psíquica é anunciada, enunciada e nominada, há a possibilidade de transformações pessoais e a retomada da posição política pelo sujeito que atua no social. Mas, se a dor não alça o simbólico e se concretiza na realidade corpórea – na dor física – o indivíduo cai na perpetuação do sofrimento, na sua repetição compulsiva (Freud, 1920/2006).

Em consonância a essa discussão, encontramos a hipótese elaborada por Zizek (2003) que propõe entender as modificações corporais – em especial os chamados *cutters* ou a “nova patologia” rotulada como “*self-injury*” – a partir da atual **paixão pelo Real**. Segundo ele,

longe de ser uma atitude suicida, longe de indicar um desejo de auto-aniquilação, o corte é uma tentativa radicar de (re)dominar a realidade ou, o que é outro aspecto do mesmo fenômeno, basear firmemente o ego na realidade do corpo contra a angústia insuportável do sentir-se inexistente. Essas pessoas afirmam que ao ver o sangue quente e vermelho correr do ferimento auto-imposto, sentem-se novamente vivas, firmemente enraizadas na realidade (Zizek, 2003, p. 24)

Para elucidar, devemos recorrer ao conceito de Real em Lacan (apesar de não ser nosso intento aprofundar nos pressupostos teóricos lacanianos). O Real seria como um precipitado não tramitável do inconsciente – o recalcado, pautado na Coisa (*das Ding*), ou seja, trata-se do Gozo do outro³⁴. Segundo Gerez-Ambertín,

o trauma (intrusão do Outro primordial, possibilitada pelo desamparo, cuja origem sempre é sexual) age como um “corpo estranho” que tem eficácia presente, inclusive tempos após sua intrusão. Não se tramita por ab-reação, nem por trabalho associativo; é marca viva do gozo do Outro inesquecível e sempre produz repugnância e dor moral ao eu (2003, p. 39)

Em Laplanche esse resto não tramitável seria fruto da **sedução generalizada** sofrida pelo infante, que é inundado pela linguagem inconsciente do adulto. A defasagem entre o universo infantil para com o adulto e a pouca capacidade de ligação e simbolização do eu infantil leva ao recalçamento originário que funda o inconsciente e resguarda as pulsões, inclusive a pulsão de morte (Laplanche, 1988). Portanto, o rechaçado coincide com a pulsão de morte (Gerez-Ambertín, 2003), em última instância, a pulsão de morte torna-se o núcleo do isso e da pulsão sexual (Laplanche, 1988). Trata-se, em outras palavras, do Real.

Para Chaves (2006), a partir de uma releitura e análise do estatuto do Real em Lacan, o gozo sádico exigido pela Coisa equivale ao reencontro com o Real expresso na passagem ao ato – diferente do desejo pautado no simbólico, na fantasia. Esse gozo sádico seria objeto de uma paixão. Zizek (2003) retoma essa paixão pelo Real para compreender alguns fenômenos sociais contemporâneos. O autor discorre sobre uma manutenção da aparência, do “semblante do espetacular efeito do Real” – próprio das *Body Modifications* – que culminaria numa “volta violenta à paixão pelo Real”. Como pondera Gerez-Ambertín (2003), “no lugar do desejo inconsciente irrompe o gozo do trauma” (p. 41). Seria o mesmo que oferecer a “coisa em si”, desprovido do apoio da fantasia, gerando angústia ao espectador, pois permite uma proximidade excessiva com o desejo do Outro, tal qual pontua Zizek (2003). Nesse sentido, as *Body Modifications* apresentariam o mesmo paradoxo dos atuais e espetaculares ataques terroristas: denunciam a crua violência espetacular do social, mas recaem em uma paixão pelo Real, ou seja, recaem numa transgressão da lei e da função paterna pelo Gozo nu e pela

³⁴ A Coisa (*Das ding*) difere do objeto de desejo. Enquanto o “objeto” remete à uma realidade imaginária, ou seja, à representação do objeto e as fantasias que dele decorrem, a “Coisa” corresponde ao Real não tramitável, ao imperativo de gozo que esse objeto não representado demanda – onde a face da pulsão de morte se apresenta: no gozo irrestrito e extremo, o nirvana.

presença viva da pulsão de morte. Atravessa assim, a barreira estabelecida pela estrutura da linguagem, pela cultura, e impossibilita a metaforização.

Se de acordo com Türcke (2010) estamos lutando para existir em uma sociedade imantada de virtualidade e de excessos sensoriais, a anestesia torna-se generalizada. A busca por subjetivação na concretude corporal parece a última tábua de salvação. Tal como se questiona Zizek:

se o verdadeiro contrário do Real [inconsciente] é a realidade, isso significaria que, ao se cortar, elas na realidade estão tentando fugir não somente da sensação de irrealidade, da virtualidade artificial do mundo em que vivemos, mas do próprio Real que explode sob a forma das alucinações descontroladas que começam a nos assombrar quando perdemos a âncora que nos prende a realidade? (2003, p. 34)

De fato, como pontua Türcke (2010) a realidade virtual e os excessos sobre o sensorial, desenraizam o sujeito de si e desorganizam a economia psíquica, criando um flerte constante com o trauma. Para compreender esses fatos que assaltam cotidianamente os indivíduos, que escapam a capacidade de elaboração – deixando-os sem ação (ou reação) – e que culminam em fenômenos como as *Body Modifications*, nós procuraremos respostas na psicanálise.

A psicanálise sempre buscou explicações sobre os sintomas através da “fala” do inconsciente, que brota tanto no corpo como nas construções verbais e as associações. Fala que só estrutura um sentido se há um personagem que o conta, mas também que encena, dramatiza, diante dos cenários do cotidiano as experiências do rico palco da vida. Para isso, há um corpo marcado por uma história. Se não é por meio das cicatrizes – marcas visíveis – o é por gestos e trejeitos, traços do tempo, fissuras, rugas na pele que registram as fisionomias, expressões de emoções e a sofreguidão única de um corpo que pulsa, pois pulsional e, portanto, um corpo que inerentemente experimenta a falta e a dor. Para a psicanálise, o corpo aparece como suporte na singularização e individualização do homem, tem por função dar contornos e ser continente, funcionando como uma tina à procura da identidade que “anseia” consolidar-se.

Contudo, se os corpos das histéricas do tempo de Freud falavam – denunciavam uma condição de opressão sexual resultante das injunções culturais e expressavam uma limitação, uma fragilidade psíquica às exigências, aos excessos de pudor e de repressão do pulsional

(com um decorrente conflito psíquico) – o corpo dos atuais adeptos das modificações corporais nos trás um “grito mudo”. Também com um tom de denúncia não-intencional, mas não mais pelo simbólico e sim por meio da confissão do Real que se apresenta na concretude da realidade. Para Žižek (2003), o objetivo das *Body Modifications* não é a inserção em uma ordem simbólica (função da modificação comumente tida por tribos milenares/indígenas), mas sim a afirmação da própria realidade. Sendo assim, esse “grito emudecido” demanda o outro para simbolizá-lo, mas para isso é preciso **ver nas marcas uma tentativa de contorno e na pele uma superfície passível de vazão**.

Segundo Cunha (1986), a palavra “marca” carrega as noções etimológicas de limite, de fronteira, margem. Mas, além disso, remete a palavra “sinal” que era selado na barra de prata para consolidar o que conhecemos por moeda. Ora, nosso corpo, como o conhecemos, depende das diversas marcas impressas por outrem ao longo de nossa história de vida para consolidar um valor pessoal. Já este corpo modificado, marcado pelas práticas de *Body Modification*, dirige nosso olhar a contornos corpóreos constantemente retalhados, alargados, perfurados, mutilados, (re)configurados, mascarados. Os hematomas e cicatrizes auto-impingidos, administrados e construídos pelo próprio indivíduo (por vontade própria) expressam, talvez, uma frenética e desordenada ânsia de singularização, de consolidar a sua identidade. Parecem anunciar a **falta** ou o **excesso** de marcas – referenciais de amparo – vivenciadas em sua história pessoal e permeadas por uma lógica cultural própria de nosso tempo.

Não é fácil construir um diagnóstico de um tempo, principalmente da atualidade que aparece marcada por uma condição de excesso que recai sobre um extremo investimento corpóreo. Mas, aceitamos o desafio de possibilitar algumas perspectivas para certa compreensão e, quem sabe, nos demorando no objeto possamos nos deixar afetar por ele. Quem começa a conhecer o fenômeno das *Body Modifications*, efetivamente é tomado por diversos sentimentos, mas o necessário estranhamento só advém quando percebemos que estas práticas estão em consonância com a dinâmica sócio-econômica da atualidade. Quando identificamos nelas mais uma das heranças da promessa iluminista.

2.8. O inócuo sacrifício humano em uma árdua e calculada via crucis: em nome de uma sociedade administrada.

Quando se fala em herança iluminista, necessariamente remete-se a crença nas possibilidades da razão e da ciência de alterar profundamente a relação dos homens com a natureza, a possibilidade de assenhorear-se da natureza por meio do conhecimento. Contudo, o domínio da natureza (inclusive corpórea) e a conseqüente conciliação sujeito-objeto não passaram de uma promessa: saímos das explicações míticas pré-modernas para os novos mitos modernos, pautados numa razão instrumental. O foco em valores utilitários imediatos, a concepção universalista e generalista, categorial e estanque a respeito do mundo e da natureza (inclusive, corpórea), criaram uma nova mitologia. Mitos racionais, frutos de uma razão formalizada, que impedem qualquer reflexão sobre a ordem social como um todo (Horkheimer, 1976) e reduzem o mundo a cálculos e probabilidades; eliminando as contradições, as tradições, as crenças, as ideologias e emoções do rol de possibilidades de contato e conhecimento sobre o mundo objetivo.

Entender a mitologia moderna (Adorno & Horkheimer, 1947/1985) que também se criou sobre o corpo, exige uma análise do corpo apresentado via indústria cultural. Um corpo, aparentemente, de fronteiras ilimitadas, aberto as mais extremas modificações (desde que bem premeditadas e balizadas), um corpo (re)construído pela virtualidade e pela técnico-ciência. Portanto, é esta concepção de corpo que constitui o imaginário social da contemporaneidade: sem forma definida, instável em seus limites e, paradoxalmente, (sob a fantasia de ser) passível de controle total pelo próprio indivíduo.

Como pontua Ghiraldelli (1996, p. 87) a partir da leitura de Adorno e Horkheimer, “vive-se tempos em que o corpo está suficientemente desencantado, suficientemente tornado objeto como outro qualquer para ser profanado e violentado sem que isso rompa com a normalidade”. Ou como constatam Adorno e Horkheimer, “tudo o que é vivo é oprimido” (1969/1985, p.48), de forma que a violência nua e crua é divinizada: “a pretensa autenticidade, o princípio arcaico do sangue e do sacrifício, já está marcado por algo da má consciência e da astúcia da dominação”. Neste sentido, Adorno e Horkheimer propõem pensar sobre o sacrifício humano estando “na base da idéia de uma história da civilização como **história da subjetivação do sacrifício**” (Ghiraldelli, 1996), sendo esse, tomado como uma necessidade também pelo homem civilizado. Mas, o sacrifício do homem moderno se pauta

no logro sobre os deuses, já que é passível de planejamento e cálculo de forma a atingir algum lucro ou finalidade:

se a troca é a secularização do sacrifício, o próprio sacrifício já aparece como o esquema mágico da **troca racional**, uma cerimônia organizada pelos homens como fim de dominar os deuses, que são derrubados exatamente pelo sistema de veneração de que são objetos [eles têm sua **potencia minimizada ao conceder a expiação** ou alguma vantagem em troca do sacrifício humano] (p. 51)

Podemos dizer que não é de hoje o uso de uma ritualização da dor, o culto ao sacrifício que recai sobre o corporal. As religiões do mundo sempre trouxeram em suas filosofias alguma espécie de ascese: severas renúncias e disciplina obtidos com auto-mortificações, rituais ou abdicação do prazer, em prol de uma suposta elevação espiritual, transcendência, encontro ou oferenda aos deuses. Tudo para minimizar a ira e a potência dos deuses ou as expressões do demoníaco no corpo. Na cultura ocidental, o cristianismo consolidou uma história carregada de abnegação e austeridade com o corpo, visto sempre como algo desprezível, fonte do pecado. Brown (1990, p. 350) cita um trecho de um sermão de Sto. Agostinho, escrito na Idade Média

vossa carne é como vossa mulher... Amai-a, repreendi-a; deixai que ela componha um só vínculo de corpo e alma, um vínculo de concordância conjugal. ... Aprendei agora a dominar o que recebereis como um todo uno. Deixai que ela sofra a escassez agora, para que então possa desfrutar da abundância.

Brown (1990) ainda afirma que, “para [Santo] Agostinho, o martírio sempre representou o cume mais alto do heroísmo humano. Triunfar sobre o implacável medo da morte era um sinal muito maior da graça divina do que triunfar sobre o anseio sexual” (p.326). Podemos dizer que o simbolismo maior desta ritualização da dor é *Via Crucis* – o “caminho da cruz” ou “caminho tortuoso”. Processo ritual, que consolidou em quatorze estações ou etapas a morte de Jesus Cristo. Morte que se inicia com a aceitação da condenação e desdobra-se numa via dolorosa, que recobre o corpo de estigmas/marcas, chagas e dilacerações. Um corpo de homem-animal, sacrificado para a libertação e salvação dos outros homens, conhecido como “cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo”. Interessantemente, nos processos rituais de sociedades primitivas há o sacrifício de animais e a crença de que o animal aceita ser morto;

“é com sentimento de compreensão e gratidão que o animal marcha para a morte, numa cerimônia que lhe permitirá regressar a fonte materna a fim de renascer” (Campbell, p. 16, 1993). No dicionário etimológico (Cunha, 1986) carne(iro) remete a um animal carnudo, de boa carne, e justamente por isso, geralmente está associado a oferendas sacrificais. Assim, a imagem cristã de Deus-pastor e seus “carneirinhos”, não instauram apenas a insígnia da proteção aos homens, mas antes a sua devoção e apego ao mortificado, aos necessários sacrifícios de sua carne. Parece curioso o fato dos adeptos da extremas *Body Modification*, hiper-estimarem a palavra *flesh*, que significa carne em inglês. Ela surge com ênfase nos relatos de adeptos, nas propagandas do site BME e associado a imagens de modificação. A carne sacrificada por um suposto bem maior. A idéia é aproximar as práticas do “radical” e chocar por remeter ao abjeto, a violação daquilo que sempre foi velado e que demanda cuidado – o limite da vida. Podemos dizer que há hoje um culto a “*fresh flesh*” (carne fresca), dilacerada (e por vezes retirada, recolocada ou reconfigurada no corpo); a própria **carne** do corpo é tomada como um totem contemporâneo.

O crucifixo, alegoria do sofrimento do deus-homem (filho de Deus, no cristianismo) aparece também nas *Body Modifications*, na suspensão em posição de crucificação. Muito simbólico, se buscarmos a etimologia (Cunha, 1986) da palavra “crucificar”: “afligir, mortificar, torturar, aplicar o sacrifício da cruz” (p. 231). Cruz, ou *crucis* em latim, na sua raiz etimológica é concebido como “instrumento de suplício”, onde se amarravam ou pregavam (atualmente onde se engancham) “os condenados a morte”. Disto traça-se a hipótese de que o superego vem reservando um tortuoso caminho para estes indivíduos na contemporaneidade, caminho marcado pela insígnia da pulsão de morte escancarada na marca corporal auto-impingida. Os adeptos das *Body Modification* enunciam assim, a expiação das culpas referentes aos excessos da sociedade ocidental, da profunda falência do pacto social desta cultura que os recruta como bodes expiatórios.

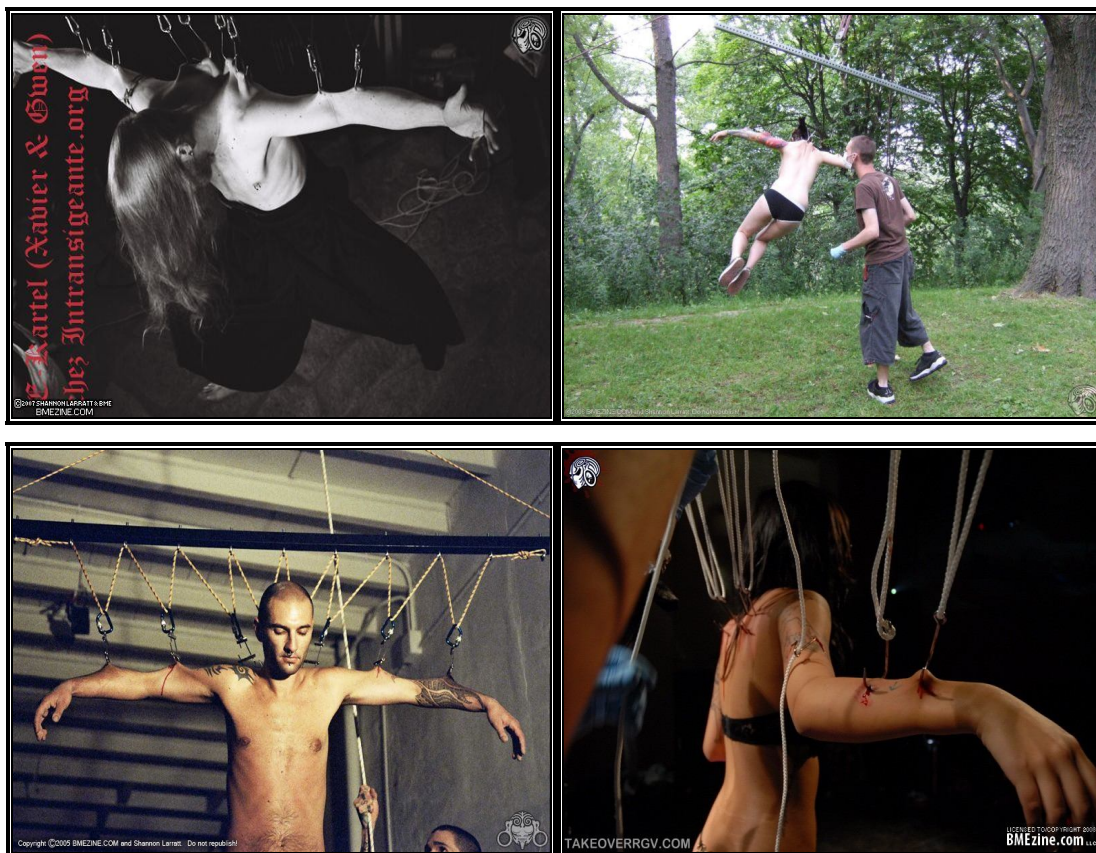


Figura 2: Suspensões de adeptos na “modalidade” denominada “crucifixo”.

Quando Adorno e Horkheimer (1947/1985) propõem que “até mesmo o excesso puritano, a bebedeira, é uma vingança desesperada contra a vida [reificada]” (p. 193), pensamos se as *Body Modifications* não estariam imersas nesse mesmo rancor pela reificação, pelo corpo tido pela sociedade moderna como objeto de dominação, “coisa morta”. Como se as modificações corporais, no fundo, ressoassem um grito que ecoa um ódio de si, de seu próprio corpo, ludibriados que estão em uma identificação com o agressor. Identificação mimética com o violento sistema totalitário, que com o apoio da indústria cultural derrama suas promessas e sedução sobre o “*corpus*” ou corpo físico, sobre o corpo tratado como cadáver (*Körper*), para a expropriação do corpo vivo, “*Leib*” (Adorno & Horkheimer, 1947/1985).

Uma análise crítica das *Body Modifications* vem também de autores como Ortega (2002) e Lastória (2004), que vão além das constatações e associam as atuais modificações corporais a novas formas de ascese, fundamentalmente esvaziadas de sentido. Como um excessivo

investimento doloroso no corpo que de forma egoísta³⁵, adere a “utopias corporais” difundidas via indústria cultural e abandonam o mundo e os grandes ideais coletivos. Assim, os indivíduos literalmente se voltam para seus próprios umbigos e perdem-se na contemplação do novo *piercing*. Há, preponderantemente, uma perda do caráter social e político das ascetes como propõe Costa (2004) ao nominar o impregnar de uma corpolatria na cultura contemporânea. Ou seja, quando o “interesse pelo corpo começa e termina nele”, numa “forma de ascese humanamente pobre e socialmente fútil” (Costa, 2004, p. 20).

Haveria nesse tipo de trato com o corpo um ímpeto individualista³⁶ que funcionaria em extrema concordância com os princípios sócio-econômicos da contemporaneidade. Esse individualismo confundido a-criticamente com a noção de liberdade, viabiliza “a ilusão da concorrência e da possibilidade de escolha”, utilizando a ponderação de Adorno e Horkheimer (1947/1985, p. 102) a respeito dos bens culturais industrializados.

Segundo Le Breton (2009),

estamos inseridos no paradoxo de uma liberdade controlada. O momento é de experimentação ou invenção, as possibilidades de se atuar no corpo são muitas: tatuagens, cirurgias plásticas, fisiculturismo, piercings. Mas, ao mesmo tempo em que buscamos mudar, criar uma aparência própria, caímos numa estereotipação.

Para ilustrar essa percepção o autor dá um exemplo:

um caso curioso, por muito tempo nas Ilhas Fiji, ao leste da Austrália, não existia televisão e o modelo de beleza era o de corpos volumosos. Quando a TV chegou, por intermédio dos Estados Unidos, na região, houve uma verdadeira crise de valores. As

³⁵ Um investimento corpóreo que levanta dúvidas a respeito do atual papel do narcisismo na dinâmica psíquica dos indivíduos. Um de nossos pontos de discussão, apresentado mais adiante nesse trabalho, é referente a uma possível falha na função narcísica protetora dos indivíduos. Esta falha seria fruto de uma fragilização egóica diante da condição moderna de queda das grandes narrativas e dos referenciais de amparo – como tradição e memória coletiva.

³⁶ Considero aqui como “individualismo” uma nova forma dos indivíduos lidarem com as relações humanas e consigo. Pautado na noção de livre concorrência de mercado, própria do neoliberalismo, o individualismo aparece como um valor e uma posição que deve ser assumida pelo indivíduo. Em outras palavras, o indivíduo individualista se coloca como auto-referencial, auto-suficiente e isolado socialmente; vê os seus pares como potenciais concorrentes, portanto, uma ameaça a sua sobrevivência e integridade egóica. Por esse viés, deve-se dizer que o individualismo não implica integridade egóica, que inclusive só é possível com o apoio dos vínculos humanos (que, no caso, são negados).

mulheres queriam a todo custo ficar magras. Isso gerou diversos casos de anorexia e bulimia. Muitos etnógrafos foram para lá estudar o caso (Le Breton, 2009).

Com esse exemplo fica claro que a indústria cultural vende blocos identitários e normativos (Safatle, 2006) que incitam, modelam e controlam nossa visão de mundo e do corpo. Apesar dos adeptos das *Body Modifications* proclamarem a possibilidade de “novas liberdades” sobre seus corpos, devemos lembrar as palavras de Adorno e Horkheimer:

a racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma (...) A necessidade que talvez pudesse escapar ao controle central já é recalcada pelo controle da consciência individual (1947/1985, p. 100)

Ou ainda, como ponderam Adorno e Horkheimer, “o esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela [a indústria cultural] ao cliente (...) para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção” (1947/1985, p.103)

Sendo assim, a proposta ideológica de “liberdade de escolha” e do corpo como propriedade a ser ocupada pelo indivíduo para a conquista do sentimento de “diferenciação” e para a consolidação da “identidade”³⁷, se sustenta no recalque do que de fato seria liberdade. As *Body Modifications* corresponderiam a um bem de consumo contemporâneo, previamente considerado:

para todos algo está previsto; para que ninguém escape, as distinções são acentuadas e difundidas. O fornecimento ao público de uma hierarquia de qualidades serve apenas para uma quantificação ainda mais completa. Cada qual deve se comportar, como que espontaneamente, em conformidade com seu *level*, previamente caracterizado por certos

³⁷ Entendemos ser o conceito de identidade uma construção perceptiva que se dá a partir da infância diante das múltiplas identificações que o indivíduo faz ao longo de sua vida; é o que permite o sujeito perceber-se como semelhante e ao mesmo tempo singular diante das outras pessoas, no que diz respeito a desejos, pensamentos, lembranças e, inclusive, aparência (Moore & Fine, 1992). Ainda segundo os autores, a identidade tem uma íntima relação com a formação da imagem corporal que se inicia no processo de separação-individuação e se desdobra na adolescência, de forma que o senso de identidade se estabiliza (relativamente) com a identificação de gênero/sexual e com a definição do indivíduo em uma variedade de contextos sociais. Devemos ponderar que a indústria cultural vem hoje oferecendo frágeis e voláteis ideais e modelos identificatórios aos indivíduos. Conseqüentemente, a cultura esmaece as identificações de gênero e a consolidação de uma imagem corporal; bem como impossibilita determinações e reconhecimento social estável aos sujeitos.

sinais, e escolher a categoria dos produtos de massa fabricada para seu tipo (Adorno & Horkheimer, 1947/1985, p.102).

Como consequência da administração dos bens culturais tornados mercadorias e da racionalidade técnica – que carrega o corpo de encargos e dívidas em prol do reconhecimento social – os indivíduos tornam-se seus próprios carrascos. Controlam e vigiam continuamente seus corpos: seja para dominar perpetuamente o excesso de “gordura” que venha a se acumular nos “pneuzinhos” ou para manter a assepsia, controlando a demorada cicatrização de um corte de *Body modification*.

A disciplina e a auto-vigilância é providenciada pelos próprios indivíduos por meio de uma “tortura” permanente sobre seus corpos que, como regra, precisam estar sempre estimulados. Por isso, vemos indivíduos solicitarem a dor, a tortura e a vigilância (até paranóica) do próprio corpo, um corpo metrificado e calculado, por exemplo, na medida da profundidade e na distância de uma incisão sobre a carne humana para a colocação de um implante (seja esse implante, uma prótese de silicone ou bolinhas de teflon adquiridos por um adepto de *Body modification*). Como propõe Adorno e Horkheimer, “a violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem ter certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los alertamente” (1947/1985, p.105). Como pondera Türcke (2010), hoje “mesmo que [os adeptos] desconheçam completamente a origem sagrada dessas práticas [de modificação corporal], normalmente assimilam sua força criadora de identidade com a certeza dos sonâmbulos” (p. 73).

Além do caráter alienado e violento dessas práticas, Le Breton propõe analisar também que

é preciso se colocar fora de si para se tornar você mesmo, tornar mais significativa sua presença no mundo. A interioridade [hoje] é um trabalho de exterioridade, que exige retrabalhar ininterruptamente seu corpo para aderir a uma identidade efêmera, mas essencial num momento do ambiente social. Assim, a tirania da aparência força os indivíduos a uma disciplina constante, a um trabalho sobre si mesmo. Uma atitude paradoxalmente puritana. As disciplinas outrora exteriores aos indivíduos, segundo a famosa análise de Michel Foucault, hoje estão nas mãos de pessoas que as impõem a si próprias. As disciplinas estão sob a égide do marketing. Mas é claro que o culto do corpo é, em primeiro lugar, um desprezo pelo corpo de origem (2008, p. 02).

A caducidade do corpo, apontada por Freud (1930/1981) como uma das principais fontes de sofrimento humano é dissimulada hoje pela cultura, mas a sua negação que eclode em diversos fenômenos sociais, acaba afirmando-a. Assim, os meios de regulação das relações humanas – outra fonte de sofrimento apontada por Freud – acabam potencializando o sofrimento dos homens na relação com seus corpos, gerando uma maximização dos conflitos, afetos e faltas que o corpo suscita *per si*.

Sendo assim, tomemos como concreta a alusão de Clarisse Lispector à condição do ser humano, um tanto quanto simbólica, de que todos passam pela *Via Crucis* do corpo³⁸. O desamparo e sofrimento humano – também promovido pelo corpo que demarca o limite da vida ao indivíduo – se fará presente assinalando uma “via dolorosa” para cada um. Entretanto, não podemos e nem devemos naturalizar, banalizar e negar o sofrimento humano gerado pela atual conjuntura social e histórica. As injunções do atual embate indivíduo-cultura têm gerado um extremo desamparo e uma **potencialização do sofrimento** e do mal estar dos indivíduos. Por isso, devemos desconfiar e questionar essa “*Via Crucis* administrada” (apresentada até aqui) que cultura contemporânea incita os indivíduos a experimentar. Mais do que isso, o desafio deste trabalho é compreender porque os homens aderem com tanta paixão e cumplicidade a “*Via Crucis*” da cultura ocidental que é expressão do prejuízo existencial provocado pelo modo como o modelo de organização social vigente se consolidou.

³⁸ Clarisse Lispector no livro “A Via Crucis do Corpo” (dividido, interessantemente, em quatorze contos), finaliza o conto “Via Crucis” com o seguinte trecho: “São José cortou o cordão umbilical. E a mãe [com o curioso nome de Maria das Dores] sorria. A tia chorava. Não se sabe se essa criança teve que passar pela via crucis. Todos passam.” (1998, p.33)

3. TRANSITANDO BREVEMENTE POR UMA CONCEPÇÃO HISTÓRICA DO CORPO³⁹.

“Sociedade pressiona os seus indivíduos a fazerem determinados usos de seus corpos (...) por meio dessa pressão, a marca da estrutura social imprime-se sobre a própria estrutura somática individual, de forma a fazer do psíquico, do físico e do coletivo um amálgama único que somente a abstração pode separar”

(Rodrigues, 1979, p.47)

Para compreender as *Body Modifications* é preciso percorrer alguns meandros da história da civilização ocidental. Sendo assim, recorremos a um esboço das concepções de corpo adotadas na Grécia, Império romano, Idade Média e Moderna com o objetivo de compreender a concepção de corpo que é avocada pela cultura na contemporaneidade.

Seguindo uma concepção histórico-cultural, consideraremos que os valores, percepções e ações dos homens estão permeadas e relacionadas à forma como as sociedades se organizam em cada momento histórico. Portanto, se o homem é um ser da cultura e a constrói assim como por ela é construído, ele será responsável por construir as concepções e ideais corporais de uma cultura. Da mesma forma ele será influenciado e constituído por essas concepções que são estruturadas e diferenciadas nas diferentes sociedades e períodos históricos.

Para construir uma “história do corpo”, é preciso antes pensar o corpo como um espaço de encontro entre o universal (cultural) e o particular (individual), um encontro conturbado, pouco conciliável (Freud, 1930/1981), por isso, palco dos mais trágicos conflitos humanos. Trata-se de uma entidade que sempre intrigou a humanidade. A maleabilidade do corpo, os seus desconhecidos limites e potencialidades, o confronto com seu caráter inusitado, suas fragilidades, com o seu funcionamento e lógica própria, por vezes fugidia aos nossos sentidos

³⁹ As informações apresentadas nesse item estão fundamentadas nos resultados de nosso projeto de Iniciação Científica (PIBIC-CNPq/UEM), concluído em 2007 e intitulado “Corpo Violado: Injunções Perversas da Cultura”. Uma leitura mais concisa das análises obtidas com o projeto citado, pode ser encontrado no artigo: Rodrigues, A. A. e Caniato, A. M. P. “Corpo-mercadoria”, sob controle e punição: Prenúncios de uma subjetividade Aniquilada? Em Revista Mal Estar e Subjetividade. Vol. IX, n.2. (pp. 647-687). Fortaleza, jun. 2009.

e consciência, levou diversas culturas, em diversos momentos históricos, a uma intensa busca por algum controle sobre os corpos.

De acordo com Rodrigues (1979), é a **natureza humana** que escapa ao domínio da comunidade – pois carrega como condição uma infinidade de atividades **incontroláveis** pelo homem – o “que a sociedade não pode suportar. É preciso esconder, apressar, intervir de alguma forma”. Ainda segundo o autor, “nenhuma sociedade pode suportar um corpo alheio ao controle cujo aprendizado é uma das primeiras tarefas que ela impõe ao recém-nascido” (p. 60). Em consonância com essas idéias, Adorno e Horkheimer (1947/1985) entendem que, “todo poderio [processo de dominação] está ligado à consciência incômoda da própria **impotência** diante da natureza física e seus herdeiros sociais” (grifo nosso, p.55). Alguns pesquisadores como Foucault, ampliaram essa alocação e enunciaram o corpo como um *locus* de controle político, de expressão de conflitos sócio-econômicos e histórico-culturais:

o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que antes de tudo investiu a sociedade capitalista. O corpo é **uma realidade biopolítica**. (Foucault, 1986, p. 80)

O corpo é um ponto vulnerabilizado neste encontro cultura-indivíduo: é ele quem determina, em grande medida, a inserção do indivíduo numa cultura. Por isso, no corpo se concentraram muitas das promessas da modernidade que ainda hoje norteiam nosso trato com o corpo, como veremos adiante. Mas, para pensar sobre esta “realidade biopolítica”, é preciso se defrontar com a inegável cumplicidade dos indivíduos aos mecanismos de controle propostos pelas diversas culturas ao longo da história. A partir disto, esmiuçaremos algumas concepções e ideais corporais que ganharam adesão dos indivíduos em períodos históricos específicos, de forma a localizar o **processo degenerativo** do ser-homem, reduzido na contemporaneidade ao corpo “coisificado”, matéria plástica: um corpo hiper-cotado, mas contraditoriamente, hiper-violentado.

Entenderemos a degeneração e degradação histórica do corpo humano, partindo de concepções que valorizavam certa integridade e totalidade do corpóreo. Citemos então, o corpo concebido nos mais primitivos agrupamentos humanos baseados no nomadismo, em que a característica cíclica da natureza era apropriada por estes e atribuída ao corpo. Estas

sociedades, segundo Almeida (2005), teriam sido as que mais se aproximaram da idéia de um “corpo livre”, já que “desfrutavam de uma vida onde o trabalho e o corpo não estavam associados a uma organização de vida imposta (...) a sensorialidade e a corporeidade eram vividas plenamente na produção da vida”, ou seja, na luta pela sobrevivência. Com a ascensão da sociedade grega, este corpo antes “livre” (apesar de submetido às regras da natureza), “passa a atender às necessidades específicas de um modo de vida e também a configurar-se como agente reprodutor de interesses hegemônicos” (p.24). Ou seja, a partir da organização social na Grécia os corpos, assim como os indivíduos, passam a ter de seguir regras e a assumirem valores compartilhados socialmente⁴⁰.

Apesar da construção de uma organização social que diferenciava o povo grego dos povos ditos primitivos, podemos identificar também na Grécia uma concepção corporal pautada na inseparabilidade do homem com a natureza. Concebia-se a existência duma “natureza, uma *physis*, uma essência” (Almeida, 2005, p.28) constitutiva de todos os seres e isso regia o trato com o corpo helênico. Segundo Almeida, o pleno desenvolvimento da “*physis*” ou dessa natureza que integrava os homens, estava associado à predisposição da humanidade à vida em comunidade, à autonomia e aos ideais de justiça pelo belo e o bem (estar bem e fazer o bem). Curiosamente, estes quesitos eram encontrados nas práticas corporais, na ginástica, e por isso elas eram incentivadas na sociedade grega. Silva (2001a) aponta que diferentemente do imaginário que envolve a atividade física na contemporaneidade, na Grécia esta não só se relacionava ao fortalecimento corporal, mas também à música, à filosofia e à política e, portanto, fazia parte do potencial educativo voltado ao crescimento qualitativo da natureza humana, sendo isso o que diferenciava os helênicos dos bárbaros.

Digamos que a concepção de corpo grego estruturou e valorizou uma procura pela integridade e totalidade da natureza humana – uma espécie de harmonia entre natureza e as potencialidades educativas individuais (tendo o corpo como suporte). Entretanto, vale à pena localizar dois momentos desta sociedade, em que o corpo assumiu funções diferenciadas: num primeiro momento, devido à localização geográfica da Grécia, caracterizada pela pobreza dos recursos naturais, os homens eram impulsionados “a recorrerem aos saques como atividade

⁴⁰ Freud (1930/1981) alerta ao equívoco de considerar que os povos primitivos, já pautados em uma organização social, tinham uma vida simples e feliz, com poucas necessidades, devido a ausência de exigências culturais complicadas. Veremos adiante que, por vezes, as exigências dessas coletividades são tão onerosas aos indivíduos quanto certos agrupamentos ditos civilizados. O que de fato Freud considera é que os povos primitivos tiram vantagem do contato direto e íntimo com a natureza, o que facilita a satisfação das necessidades básicas.

necessária à subsistência. Para saquear era necessário guerrear” (Almeida, 2005, p.26). Esta situação desembocava numa extrema valorização das qualidades físicas do homem guerreiro: corpo forte, robusto e ágil. Tudo o que contrariasse esta concepção de homem tais como covardia, fraqueza do corpo e do espírito, era acompanhada de severas críticas (Almeida, 2005).

Num segundo momento, com a formação das cidades-estados ou polis no qual se arquitetou a divisão da sociedade em classes, é possível identificar o surgimento do aristocrata rural e do comerciante. A partir disto, a moral guerreira e a força corporal dos homens entrou em declínio dando lugar à nova condição social: a valorização do trabalho (Almeida, 2005). Neste sentido, o corpo desenvolveu-se fisicamente pautado nas qualidades requisitadas aos trabalhos de agricultor, que cabiam apenas aos homens que não possuíam terras (escravos e camponeses). De acordo com Almeida (2005), já “aos aristocratas cabia possuir um corpo modelado, desenvolvido a partir dos jogos e práticas atléticas. Pois o ser belo, ter corpo escultural (como os deuses) servia para preservar o poder pessoal através de uma postura dominadora” (p. 29). Bianchetti (2003) baliza que este momento histórico lança as raízes para a concepção ainda atual, da supremacia do trabalho intelectual em relação ao manual, já que a alguns cabia o ócio e a atividade política através do intelecto (bem como a ginástica como única possibilidade de atividade física) e a outros (principalmente os escravos) cabia o trabalho manual, pesado, em que o físico entra em jogo para servir a quem pensa. Seria então na antiguidade clássica que se posicionará um abismo ideologicamente justificado entre mente e corpo, entre trabalho intelectual e físico. Esta separação ganhará força mais tarde, com o emergir da revolução industrial, garantindo o poder à classe dominante e às suas idéias.

Segundo Almeida (2005), com as alterações no mundo político, a partir da decadência da Grécia e a ascensão do Império Romano, lideradas por Alexandre Magno, deu-se um movimento de perda dos conteúdos morais e da liberdade política, outrora garantida pela sociedade grega. Esta situação motivou o aparecimento e a adesão a novas filosofias de estruturação da existência, como a epicurista e a estoicista que inverteram o conceito de *physis* enquanto natureza ou essência dos seres (inerente a totalidade do ser) e pregaram a exclusiva existência dos corpos, prevalecendo um reducionismo da *physis* à materialidade corporal. A partir disto, é possível compreender o caráter utilitarista que as práticas corporais assumiram no Império Romano. Seus jogos, apesar de inspirados nos jogos gregos, eram orientados aos adestramentos militares para a defesa de Roma (Almeida, 2005), isso

distanciava tais práticas da prática grega que tomava por escopo o crescimento da natureza humana. Assim, Almeida pontua que as práticas corporais deste período foram degeneradas em sua finalidade, reduzidas a uma atividade corporal racional.

Ainda segundo Almeida (2005), foi a decadência romana e o empobrecimento cultural decorrente da destruição da sabedoria que simbolizava a Grécia, que permitiu o triunfo do cristianismo no século VIII, marcando o início da Idade Média. O cristianismo materializou a servidão a Deus na submissão dos servos aos senhores feudais⁴¹, e destes, às autoridades cristãs, representantes de Deus. Assim o escravismo característico da sociedade grega e romana dá lugar à servidão sustentada pela Igreja católica, entidade centralizadora do poder em meio à descentralização feudal. De acordo com Almeida:

A crise desencadeada pela ruína do Império Romano permitia ao pensamento a suposição imediata de um mundo fora do controle dos homens, favorecendo ainda mais o domínio da superstição. O mundo se explica pelo “bem” (Deus) e pelo “mal” (demônio), onde [sic] o bem se identifica com a negação do corpo físico (2005, p. 33).

É importante observar que a tradição judaico-cristã, num primeiro momento monista, atrelada à moral epicurista⁴², permitia uma valorização corporal. Mas com a helenização do cristianismo, ou seja, ao somar aos seus princípios a moral dos estóicos de repressão e controle sexual e corporal, esta assume certo dualismo, perdendo suas raízes orientais (Silva, 2001b). Na moral estóica, o prazer e paixões são corpóreos e estão relacionados “a um desequilíbrio (e por isso, não natural) na composição do corpo e que, assim devem ser evitados. Rejeitar o prazer torna-se, então, uma virtude, menosprezar o corpo⁴³ é desejável” (Silva, 2001b, p. 10).

Bianchetti (2003) aponta que a dicotomia mente/corpo refletida na sociedade ateniense respectivamente nos indivíduos livres (parte digna, encarregada de mandar, governar) e nos

⁴¹ Segundo Almeida (2005), “o feudalismo é um modo de regime resultante do enfraquecimento do poder central e que une estreitamente autoridade e propriedade de terra” (p. 33), no qual estabelece-se uma relação de dependência e subserviência dos servos aos senhores feudais. A igreja católica representava uma unidade que se torna política nessa sociedade.

⁴² Na moral epicurista, o prazer e as paixões são corpóreas, mas não devem ser repreendidas ou controladas pois se oporia ao desenvolvimento humano. Silva (2001b) aponta que a idéia epicurista, demanda que se ceda, que o indivíduo se entregue aos desejos da carne como se cede à fome.

⁴³ Neste período marca-se “uma fase obscura para as manifestações esportivas e culturais onde todas as atividades atléticas herdadas dos gregos e romanos foram pouco a pouco perdendo o até cair totalmente no esquecimento.” (Almeida, 2005, p.35)

escravos (degradado, conspirador, empecilho da mente, missão de executar tarefas degradantes), passa a dicotomia mente/alma a partir do predomínio da igreja. Segundo o autor,

das duas partes dicotomizadas, a alma é a parte digna, é a que merece atenção e cuidado. O corpo mereceu alguma consideração quando foi elevado à condição de “templo da alma”. No mais das vezes, foi “agraciado” com o desprezo, o que ajuda a entender a ascese, os jejuns, a abstinência, a autoflagelação e principalmente, a fogueira da inquisição como forma de purificação dos pecados do corpo/carne (Bianchetti, 2003, p. 30).

De acordo com Sant’Anna,

embora a natureza seja assimilada à obra de Deus, o cristianismo procede uma distinção entre homem e natureza em certa medida considerada inovadora: para o cristianismo, o homem é destinado a se tornar independente da natureza na medida em que ele deve caminhar em direção a Deus (2001, p. 12).

Ou seja, o homem seria dotado de uma alma eterna que transcenderia a própria natureza. Silva (2001b) assinala que a alma foi então considerada imortal e o corpo mortal, esse estava fadado a padecer tal qual a natureza, pois submetido aos ciclos naturais, às flutuações do desejo, aos perigos da corrupção. Seria o corpo que impediria o homem de conquistar contemplação divina. Então “é através da alma, e não do corpo, que o indivíduo pode ver Deus”, se corpo dificulta esta visão “ele tende a ser execrado, considerado um obstáculo à descoberta da verdade e à salvação” (Silva, 2001b, p. 13). É possível identificar que a alma assumiu uma superioridade perante a natureza e essa última, representada no corpóreo, passa a ser passível de controle humano; inclusive, um controle desejado. Assim, se lança as bases para a inquisição de um corpo renegado e controlado a passos largos rumo à ciência.

Com a necessidade de supervisionar o corpo, o comportamento sexual passou a ser considerado uma questão moral, tendo saberes e até estratégias políticas voltadas ao seu controle, já que o ser humano só se aperfeiçoaria se submetesse seus impulsos e paixões à

razão. Inclusive, o cristianismo introduziu uma extensa literatura sobre o ascetismo⁴⁴, caracterizada essencialmente pela renúncia de si e a imitação de Cristo (BARSA, 1993, p.196). Apesar da preocupação central com a administração do corpo principalmente com o controle da sexualidade, essa, tanto na Grécia como na Idade Média, era luxo de uma elite minoritária.

Sob esta perspectiva de um corpo-obstáculo à salvação divina, as explicações do período para as doenças, estigmas corporais e para diferenças ou “deficiências” físicas eram associadas ao pecado ou castigo divino, essencialmente aplicados aos que buscavam satisfazer as necessidades naturais do próprio corpo (Sant`Anna, 2001). Vale à pena fazer uma ressalva de que marcas corporais, *piercings*, brincos, tatuagens, cicatrizes etc., eram neste período histórico, associados à designação do herege, do judeu, da prostituta, do carrasco, do leproso, “enfim, todos aqueles que se situavam a margem da prática cristã, ou que podiam quebrar a representação corporal, do imaginário da época, como imagem e semelhança de Deus” (Costa, 2003, p. 11). Apesar disso, Gorender (2008) lembra que os primeiros cristãos tinham as faces e ombros tatuados, marcados por estigmas até que estes foram considerados um sinal de paganismo. De acordo com o autor, foi

em 787 D.C., em um Concílio das Igrejas realizado em Calcutá, [que] todas as formas de tatuagem foram proibidas. 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 (Gorender, 2008, p. 39)

Neste contexto, qualquer interferência médica sobre o corpo também era impugnada, já que a morte e as doenças possuíam razões que não competiam ao indivíduo questionar. O corpo humano era encarado como um representante da natureza e das relações com o divino, por isso a sociedade e igreja não poderiam permitir qualquer intervenção em corpos (Silva, 2001b).

⁴⁴ Ascetismo é um “termo modernamente usado em duplo sentido: negativamente, como renúncia e austeridade corporal; positivamente, como o esforço metódico e exercício conducente ao desenvolvimento da virtude e perfeição espiritual, bem como ao controle das tendências desordenadas.” (BARSA, 1993, p. 196)

De acordo com Silva (2001b), apenas no século XIV ocorreram as primeiras dissecações⁴⁵ de corpos autorizadas pela cúpula eclesiástica, no intuito de investigar assassinatos, prática provavelmente motivada pela transformação cultural do momento histórico. Aos poucos foi tolerada a abertura de corpos nas escolas de medicina da Itália como parte da formação profissional; práticas estas que se tornaram espetáculo público. Fatos como esse anunciam o nascimento de um conhecimento (sobre o homem/mundo) que caminharia em direção a certa autonomia da idéia de Deus. No caso, a noção teocêntrica de mundo foi cedendo lugar ao antropocentrismo. Por exemplo, com as proposições de Nicolau Copérnico e Galileu Galilei, a terra deixa de ser concebida como o centro do universo e entre as inúmeras novas posições do conhecimento devemos destacar a teoria de Descarte, que propôs uma concepção de homem amarrada à um dualismo constitucional. Para ele

o corpo é puramente corpo, assim como a alma é puramente alma, princípio que autoriza a razão e a ciência, como sua intuição, a conhecer e dominar o corpo humano (...) A perspectiva cartesiana, ao separar radicalmente as dimensões corpo e alma, reforça a perspectiva de funcionamento corporal independente da idéia de essência, como uma maquinaria que atua como princípios mecânicos próprios [se concebidos separados, seria possível ter este corpo-máquina a serviço da ciência e do mercado, sem poluir a alma]” (Silva, 2001b, p.14)

Apesar da autonomia do conhecimento em detrimento ao “saber divino”, o indivíduo não ficou imune a um controle alheio. Como veremos, essa cisão cartesiana que concebe um corpo mecanicista justificará, até os dias de hoje, a manutenção de mecanismos de controle sobre o homem – agora não mais religiosos, mas técnico-científicos.

3.1. A modernidade e a razão instrumental.

Entender como o corpo foi concebido a partir da modernidade exige que tenhamos contato com a semente realizada pelos burgueses ocidentais – classe social ascendente no sistema feudal adiantado – que gerou uma grande virada cultural. Semente que propiciou o emergir da era da razão. Neste sentido, é preciso entender também a proposta político-burguesa de

⁴⁵ Apesar das dissecações em corpos humanos inaugurarem as bases científicas “desmistificando” as explicações medievais sobre corpo, segundo Silva (2001b) estas já eram registradas nas práticas de Hipócrates, Aristóteles e Galeno – na Grécia.

esclarecimento, em prol da justiça e liberdade, empreendida a partir do movimento Iluminista. Para a efetivação desta proposta, seria necessária uma formação cultural independente dos dogmas religiosos. A formação, neste caso, diria respeito

ao indivíduo livre e radicado em sua própria consciência, ainda que não tivesse deixado de atuar na sociedade e sublimasse seus impulsos. A formação era tida como condição implícita a uma sociedade autônoma: quanto mais lúcido o singular, mais lúcido o todo (Adorno, 1996, p.392).

Entretanto,

os dominantes monopolizaram a formação cultural numa sociedade formalmente vazia (...) o a priori do conceito de formação propriamente burguês, a autonomia, não teve tempo algum de constituir-se e a consciência passou de uma heteronomia a outra. No lugar da autoridade da Bíblia, instaura-se a do domínio dos esportes, da televisão e das “histórias reais”, que se apóiam na pretensão de literalidade e de facticidade aquém da imaginação produtiva (Adorno, 1996, p. 393).

Em outras palavras, saímos do universo religioso para adentrar no mundo da produção industrial. Saímos do misticismo de outrora, através da razão, para adentrar no mito da indústria cultural. Ao oferecer aos homens esse modo de produção social, repleto de bens culturais “neutralizados e petrificados”, imantados dos pressupostos mercadológicos, “negalhes o processo real da formação, que necessariamente requer condições para uma apropriação viva desses bens” (Adorno, 1996, p. 394). Trata-se de uma semiformação⁴⁶, não por haver uma falta de formação, mas por inculcar a formação de forma danificada, ideológica e fragmentada (Pucci *et al*, 1999).

Horkheimer (1976) pondera ainda que “a própria razão é instrumentalizada, tudo isso conduz a uma espécie de materialidade e cegueira, torna-se um fetiche, uma entidade mágica que é aceita ao invés de ser intelectualmente aprendida” (p. 31) e essa formalização do pensamento desumanizaria o pensamento, pois o reduz a funções utilitárias – como mais um instrumento

⁴⁶ Ao falar da crise da proposta burguesa de formação cultural, Adorno cunha o conceito de semiformação cultural para identificar a “contraparte subjetiva da indústria cultural”. Isso é algo que nos interessará posteriormente para discutir as *Body Modifications* como um bem cultural esvaziado de sua historicidade, que perdeu “seu conteúdo de verdade e de suas relações vivas com o sujeito vivo” (Adorno, 1996, p. 396) por sua íntima relação com a indústria cultural.

de produção da sociedade moderna. Este fato, do qual derivam mudanças socioeconômicas, geraram o aparecimento dos centros urbanos, o nascimento do comércio sistematizado e racional baseado no trabalho livre e institucionalizado (Weber, 1947/1999), figurando os alicerces da Revolução Industrial.

Sob esse contexto sócio-econômico encontra-se um corpo preparado para a consolidação e manutenção do “capitalismo de produção” (Severiano, 2007). Severiano (2007) recorre a Max Weber para analisar essa primeira fase do capitalismo e resgata a ética protestante como fomento ao espírito do capitalismo no período. No caso, o princípio protestante de que o trabalho era uma “vocação” e que a ascensão econômica era o reflexo de uma eleição divina, viabilizaram as pré-condições materiais ao que viria a ser um “consumo instrumental”, o que também delimitaria o trato com o corpo como veremos.

Weber (1947/1999, p. 33) pondera que diante dessa ética “o homem é dominado pela produção de dinheiro, pela aquisição encarada como finalidade última de sua vida. A aquisição econômica não mais está subordinada ao homem como meio de satisfazer suas necessidades materiais”. Tem-se aí como valor a acumulação de dinheiro e o afastamento do gozo espontâneo da vida (Weber, 1947/1999), garantindo que o excedente fosse revertido à produção. A implicação disto foi uma

racionalização rigorosa de todos os aspectos da vida cotidiana, uma conduta ascética, trabalho árduo e sistemático, domínio de si e recusa do luxo e gozo dos bens (...) este modelo constituiu-se basicamente no modelo utilitarista do *homo economicus* burguês do século XIX (Severiano, 2007, p. 66).

Segundo Bianchetti (2003, p. 34), essa fase marca “o gradativo predomínio de uma produção voltada para o mercado, a possibilidade de acumulação, o desenvolvimento de uma ciência e de tecnologias que garantirão o domínio do homem sobre a natureza”. Com isso, concebe-se um corpo requisitado por uma nova sociedade, um corpo que deixa de ser negado e silenciado pela religião e passa a ter de adaptar-se a condição de adestramento dos seus movimentos em prol da necessidade de manutenção da produção industrial. O homem que no sistema feudal era dono do seu ritmo, intensidade e jornada de trabalho bem como dono de seu produto, agora passa a submeter seu corpo ao ritmo e intensidade estereotipados da máquina e à extensa jornada de trabalho exigida para suprir o mercado.

O “corpo da modernidade” é, portanto, aquele invadido por uma sociedade supostamente esclarecida, iluminado pelas manifestações culturais e intelectuais do Renascimento⁴⁷, a mercê da razão instrumental⁴⁸. Das promessas do Iluminismo, de emancipação por meio da razão em detrimento às explicações míticas do mundo na Idade Média, endossasse novos engodos míticos: domina-se a natureza (inclusive corpórea) para livrar os homens do medo relativo às incertezas desta, mas como consequência, assina-se a própria sentença. Ao aderir aos mecanismos de dominação da (própria) natureza, os homens tornam-se cúmplices da própria dominação, alienam-se de sua natureza e submetem-se aos ditames do mercado embalados pela técnico-ciência.

O esclarecimento que se pretendeu desmistificador – inclusive dos mistérios do corpo – acaba por abraçar uma **racionalidade instrumental** e se perde, passando a funcionar como mistificação das massas (Adorno & Horkheimer, 1947/1985). Segundo Horkheimer a racionalidade vem

sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la (...) é como se o próprio pensamento tivesse se reduzido ao nível do processo industrial (Horkheimer, 1976, p. 29).

A razão instrumental, como bem discorre Sibilá, visa a técnica que nada mais anseia do que a eficácia:

Como se sabe, tal é o objetivo da técnica: produzir efeitos, ser eficaz. Pois a técnica não busca elucidar um sentido ou enunciar grandes perguntas; apenas oferece intervenções corretivas para problemas tecnicamente definidos, dos quais estão ausentes todos os

⁴⁷ A beleza “foi abandonada como atributo humano no período da Idade Média. A exaltação mística, acompanhada de um desprezo pela cultura corporal, permitiu que o corpo se degenerasse de forma nunca vista (...) a retomada da beleza como atributo humano só reaparece na arte com o renascimento” (Soares, 2002, p. 110), inspirado na antiguidade clássica.

⁴⁸ De acordo com Silva (2001b, p.16) o conceito de Razão Instrumental desenvolvido por Horkheimer em 1976 no livro Eclipse da Razão, identifica-se como base dos procedimentos científicos e um dos elementos fundamentais do discurso filosófico que vai sustentar a modernidade. Seria então a razão instrumental o funcionamento abstrato do pensamento como o de classificar, inferir e deduzir, no qual se é removido qualquer fator emocional consciente e inconsciente.

outros aspectos que podem participar na enunciação de um problema – sejam políticos, sociais, culturais, morais ou éticos (...) com a imprescindível ajuda do mercado e da mídia, o que importa é que tanto o problema como a solução sejam constantemente reinventados, comprados e vendidos. A insatisfação, porém, parece garantida. E a possibilidade de desdobrar todos esses impulsos em ação criativa no mundo permanece esquecida [cultuando a técnica, desfrutamos de nossa alienação] (2006, p. 180).

Assim sendo, em nome da ciência e de uma razão pautada na técnica, o mundo e o corpo puderam ser manejáveis através de leis gerais que minimizaram, se não eliminaram, as suas complexidades e disso a burguesia soube tirar proveito. Como consequência, essa prisão aos mitos da modernidade, às ideologias burguesas, os sujeitos se coisificaram. Por isso, o suposto esclarecimento, delineado por teorias científicas, permitiu a manutenção de um universo industrial em que o homem e seu corpo passam a ser vistos e administrados, tal qual a engrenagem de uma máquina. Seus movimentos são mensuráveis em nome da maximização de sua eficácia.

Diante deste contexto nada no homem, que também é corpo, poderia existir de desconhecido. Como consequência desse enredo, a natureza corpórea ganhou um espaço privilegiado de domínio tecno-científico, seja como objeto das ciências biológicas (fisiologia e anatomia), como uma constante nos discursos filosóficos ou mesmo na Administração Científica. Com isso consolidamos um novo modelo de organização social que veio garantir a união inseparável do poder e conhecimento, união que tem reverberado de forma gritante no corpo.

No século XIX, a própria ginástica surge como artefato para demandar novos corpos para a nova ordem social: corpos perfeitos, fechados, limpos e isolados, corpos construídos pela ciência que consistia numa vida fixa e disciplinada (Soares, 2002), em consonância com os pressupostos da ética protestante anunciada por Weber. A ordem e disciplina exigidas costumeiramente na ginástica foi potencializada com a ginástica científica⁴⁹, ao se basear em estudos descritivos, metodicamente detalhados, de exercícios físicos (em prol da eficácia). Dito isto, podemos pensar na discrepância entre a atividade física que na Grécia visava o crescimento da natureza humana (*Physis*), para o caráter técnico e racional, utilitarista, das práticas físicas na modernidade. Inclusive, segundo Soares (2002), a ginástica científica veio

⁴⁹ A difusão da ginástica científica pela Europa, constituiu o movimento Ginástico Europeu, que “foi o lugar de onde partiram as teorias da hoje denominada educação física no ocidente” (Soares, 2002, p.20)

romper com seu núcleo primordial: o lúdico, isto porque, histórica e tradicionalmente, a ginástica na cultura ocidental construiu-se a partir “das relações cotidianas, dos divertimentos e festas populares, dos espetáculos de rua, do circo, (...) bem como dos passatempos da aristocracia” (Soares, 2002, p. 18) o que, em termos, desestruturava as formas de controle estabelecidas e sugeria certa liberdade deste corpo. Como pondera Adorno e Horkheimer (1947/1985), o espaço de diversão deve ser um prolongamento do ambiente de trabalho.

De forma geral, a ciência penetrou no âmbito corpóreo visando o utilitarismo das atividades físicas com os estudos anatomofisiológicos dos movimentos corporais para assegurar a disciplina necessária nas grandes indústrias. Estes estudos possibilitaram “análises mais precisas sobre o esforço, a fadiga e a repetição de gestos do trabalhador” (Soares, 2002, p.86), o que enfim, indicou como formar homens ágeis que produzissem mais com o menor gasto de energia. Ao estar preparado para enfrentar os desafios da moderna sociedade industrial “o indivíduo seria dono de um corpo adestrado que dominaria as próprias forças e as distribuiria adequadamente, controlaria seus impulsos e, enfim, seria o disciplinador de si” (Soares, 2002, p. 120).

Para além das disciplinas exigidas no mundo do trabalho, o corpo também foi submetido a processos de higienização, alvo de controle em instituições asilares, hospitais e sanatórios que pretendiam uma assepsia dos espaços privados, como bem analisou Foucault. Isto em nome dum saber médico construído para responder as demandas ideológico-científicas da classe dominante no período. Saberes sobre o corpo e sobre o homem que carregam a marca da razão instrumental. Entre tantas ciências que cumprem essa função sócio-econômica, a medicina ainda é uma das ciências mais em voga, já que é aquela que mais encontra filões de mercado para a aplicabilidade de suas técnicas, discursos e instrumentos. A *Body Modification* seria um desses filões que a “indústria médica” e farmacêutica vem fomentando, apesar de contrariar a posição geral da classe profissional da medicina. Retomaremos mais amplamente essa aproximação com a medicina no capítulo 4.

3.2. Uma nova fase para o capitalismo: o consumo de massa.

Algumas mudanças devem agora ser pontuadas, com relação a transição do “capitalismo de produção” ao “capitalismo de consumo”, seguindo a linha de raciocínio de Severiano (2007).

Trata-se de uma mudança que deslocou o conhecimento sobre o mundo e sobre o corpo da função produtiva, para a função do consumo. Diante da crise da superprodução de 1929, as relações econômicas passaram por uma remodelação e a publicidade (junto à indústria cultural) assumiu um papel fundamental na nova necessidade do mercado: o consumo de massa. Disto decorre o novo modelo de produção, denominado fordista, instaurando a produção em série para o consumo massivo. Diante de tal mudança econômica, veremos que o corpo começou, aos poucos, a perder a objetividade funcional – enquanto engrenagem da maquinaria fabril – no período do capitalismo de produção, para adentrar no universo da massificação e do jogo simbólico engendrado pela indústria cultural. No caso, um corpo concebido tal qual uma mercadoria, equalizado à plasticidade dos produtos e assimilado às leis do mercado (neo)liberal.

Segundo Severiano (2007), “no início dessa fase [capitalismo de consumo], foi necessário buscar estratégias que gerassem na massa um novo sistema de necessidades que as fizesse desejar consumir para além do “necessário” (...) o valor funcional do objeto não poderia ser mais o regulador geral para o consumo” (p. 70). A autora pondera que aí estaria

a importância, nas décadas de 20 e 30, de uma instância cultural de extrema significação na ação normativa social – a publicidade, a qual surge aqui como instância simbólica, passando a ter uma função de socialização que anteriormente pertencia apenas aos grupos primários, com sérias implicações para a autonomia do indivíduo (Severiano, 2007, p.72)⁵⁰

A grande descoberta publicitária foi a percepção de que a indústria cultural que se apresenta como “diversão”, pode ser geradora de consumo; e para favorecer o consumo em massa, os valores da ética protestante precisariam ser renegados. A publicidade garantiu então uma ofensiva contra elementos morais e éticos que contrariasse a suposta “liberdade” dada pela “ética do consumo”. Essa ética hedonista fundamentou-se na crença, repetida pelas campanhas publicitárias, de que a “auto-realização” ou “felicidade” seria encontrada no ato de consumir (Severiano, 2007). O corpo foi usado constantemente como pivô nas promessas publicitárias, um corpo subsumido a elaborados ideais padronizados em prol de um consumo

⁵⁰ Segundo Severiano (2007, p. 74), “na fase do capitalismo industrial avançado, as agências extrafamiliares, constituídas por um sistema “racional” de administração totalizante, passam a se encarregar diretamente de reproduzir nos indivíduos os valores funcionais para o sistema, desta feita, com maior garantia de uniformidade”.

“ideal”. Como consequência, vive-se um momento de massificação dos corpos, equalizados junto ao consumo massificado (de ideais corporais), com a (semi)formação de pseudo-indivíduos (Adorno, 1941), estandardizados nos movimentos de massa. Uma clara anulação da singularidade e autonomia dos indivíduos.

Severiano (2007) assinala que há ainda nessa fase do capitalismo a insurgência de uma “nova concepção de “democracia”, na qual os desejos de participação política do cidadão são substituídos pelo desejo de participação no consumo” (p.74), de tal forma que os grupos de contra-cultura ou movimentos de resistência social de outrora, passaram a ser facilmente engolfados pelo mercado de consumo, isso quando não nascem no seio dessa “ética hedonista”. Como veremos, as *Body modifications* parecem esbarrar nessa lógica de indiferença com o social, de apoliticismo, apesar de serem caracterizados por alguns pesquisadores contemporâneos como um grupo subversivo ao sistema, como uma forma de resistência, quando de fato, tais práticas ganham, cada vez mais, reivindicações individualistas, restritas ao universo das sensações e das formas possíveis em um microcosmo corporal.

3.3. Da massificação à ilusão de individualidade: o acréscimo do “design”.

Aos poucos novos fenômenos psicossociais vinculados ao estilo de vida moderno surgem,

derivados da intensa urbanização e do conseqüente anonimato nas grandes metrópoles, ao lado do crescente debilitamento da fé na comunidade, na ética, na religião ou em qualquer outro referencial tradicional, geraram uma, até então desconhecida, instabilidade psíquica nos indivíduos, que passaram a travar uma luta ansiosa pela preservação da autonomia e da individualidade, frente às novas e despersonalizantes forças sociais. E foi justamente nos novos códigos de consumo, então nascentes, que os indivíduos passaram a “buscar” um **sentido de “individação”** [grifos nosso] (Severiano, 2007, p. 72)

Esse novo código de consumo insurge na década 70, após a crise do modelo industrial, quando se tornou desnecessário buscar consumidores. Segundo Severiano, a diminuição da oferta de produtos trouxe consigo a necessidade da criação de diferenciais de mercado, baseados na segmentarização e seleção de consumidores: “os sujeitos consumidores não se

referenciam mais pelos valores de sua classe social, mas sim por “estilos de consumo”, eles trazem ao mercado “demandas personalizadas” (Severiano, 2007). Tem-se aí o fundamento para o modo de produção toyotista.

De acordo com Severiano, o consumo de massa (no qual todos têm poder aquisitivo para consumir bens equalizados) começa, aos poucos, a ser substituído pela ideológica racionalização de um consumo hierárquico, individualizado, pois repleto de produtos diferenciados, de forma que os “diferentes segmentos podem “eleger” os bens de acordo com seu “estilo” (Severiano, 2007, p. 88). Isso oculta a manutenção da dominação social e do abismo entre as classes sociais. Segundo Adorno (1996) haveria uma nivelção da sociedade às classes médias, apenas psicossocialmente, “o véu da integração, principalmente nas categorias de consumo (...) é ideológica” (p. 394-395)

O aumento do potencial tecnológico, que garantiu a segmentação de mercado na produção de bens de consumo específicos, criou uma **ilusão de liberdade de escolha** aos consumidores. Assim, para se desvencilhar da massificação, os indivíduos demandaram, mas também deram grande adesão, à nova proposta do mercado, ansiosos por garantir certa individualidade. Daí em diante,

é só na medida em que o homem consome mercadorias, cujas demandas já foram antecipadas através de pesquisas mercadológicas, que ele adquire uma identidade reconhecida. É o objeto que lhe empresta significado. A diversificação está na origem da mercadoria e não na capacidade de livre escolha do homem (Severiano, 2007, p. 98)

Por isso, apesar da sensação de diferenciação que os homens possuem hoje ao adquirir um bem de consumo, esse sentimento de individualidade não passa de uma ilusão, já que a massificação se mantém na obrigatoriedade de consumir. Como pontua Severiano (2007, p. 98), “a padronização alcança aí seu mais alto grau de sofisticação: ela não se encontra mais no produto, mas na atitude compulsiva e generalizada de ter que consumir para só assim constituir-se como indivíduo”. Tão irônico quanto essa massificação camuflada, está a associação entre a constituição da identidade com o ato de consumir, que rendeu à publicidade uma perversa estratégia: enquanto a constituição da identidade do sujeito depender da suposta escolha de modelos identificatórios – criados pela indústria cultural, sempre atrelados ao objeto de consumo – se sustentará a reificação das subjetividades. Essa (re)atualização do

domínio da mercadoria sobre os homens, nos dá indícios da concepção de corpo contemporâneo.

O corpo, o que há de mais visível no indivíduo, é o que confirma ao olhar alheio o estilo de consumo escolhido e, sobre a nova lógica do mercado, a “identidade” que se carrega. Neste entremeio, duas antigas posições científicas voltam a ser conclamadas pela publicidade e marcam o trato com o corpo: a teoria de John Locke⁵¹ e de Darwin. Hoje os indivíduos reivindicam, ferrenhamente, para seus corpos o direito de propriedade privada e procuram fazer do corpo o que desejam. Os indivíduos efetivamente crêem que a eles é dada a liberdade de reivindicar tal posse. Como consequência, as transformações corporais aparecem como um “direito do cidadão” e um passaporte para o reconhecimento social, bem como a aquisição dessas mercadorias (pseudo)individualizadoras converte-se em um sinal de “democracia”. Soma-se a isso o darwinismo social, ou seja, a idéia de que se deve deixar funcionar a seleção natural e a livre competição na sociedade, já que vence o mais apto “naturalmente” (Soares, 2002). Tal idéia, num mundo regido pelo espetáculo (Debord, 2000), gera um pesado ônus ao corpo. Será o corpo (e sua performance) o determinante do sucesso ou fracasso social do indivíduo.

Podemos dizer que as práticas de *Body Modifications* não ficaram alheias a essas novas configurações na dinâmica do mercado, mas ao contrário, cada vez mais as pessoas desse grupo se reconhecem pelas mercadorias que carregam ou que embutem nos próprios corpos, pelas inovações que implementam e pelo espetáculo que propiciam ao público.

Os atuais engodos que camuflam o domínio da mercadoria sobre o homem, ficam claros nas falas de um praticante das *Body Modifications* em entrevista a revista *Veja* (Vieira, 2003): “Tornei-me a prova física que sou um homem livre. Faço o que quero com meu corpo” e continua “posso me adornar e me transformar, desafiando os padrões morais e culturais”. Quando esses adeptos frisam a necessidade das práticas de modificação do corpo para garantir sua diferenciação ou para apropriar-se de seu território corporal, é inevitável questionar se tais crenças não teriam como base uma falsa certeza de um “corpo livre” e supostamente

⁵¹ Segundo Bianchetti (2003), com John Locke, “um dos principais teóricos do liberalismo, iniciou-se uma luta contra a monarquia, contra os privilégios supostamente advindos de Deus.” (p.36). Este teórico traz os cinco pilares do sistema sócio-econômico liberal; o individualismo, liberdade, propriedade e democracia somadas à igualdade. Mas, com o tempo viu-se que os ideais de liberdade e igualdade na prática, numa sociedade liberal, é inviável já que tem como princípios centrais a livre concorrência e a propriedade privada, o que já supõe desigualdades.

emancipado. Mais do que isso, a crença de que as transformações sociais ou a subversão dos “padrões morais e culturais” se realizará magicamente com a aquisição de um aparato **tecnológico** para seu “novo” corpo.

Um “novo” corpo para um novo momento histórico-cultural: corpos pendurados à ganchos que simulam uma carne no açougue (ou *flesh*, como costumam chamar) ou uma simples roupa pendurada no varal; corpos com implantes que remetem à armas de guerra⁵² ou corpo reconfigurado para encarnar um cadáver⁵³, um vampiro, super-herói ou lobisomem⁵⁴; corpo marcado por ferro em brasa como tradicionalmente se demarcou um objeto-propriedade; etc. Como bem pondera Matos:

Quando a ciência perde o *métron* do *logos* moderador e os limites do sagrado, recalca a questão (grega) do possível e do desejável em nossas vidas e os valores religiosos, éticos e teológicos da Idade média. Se a Grécia clássica preparava o homem para a cidade [a *polis*, para a política], a Idade Média o preparava para a santidade; “livre de valores” (Wertfrei), a ciência moderna confunde liberdade e onipotência. Acrescenta-se às conseqüências do “desencantamento do mundo” a redução de todo o vivente à condição de coisa, reconhecido segundo o estatuto semelhante ao inorgânico (2004, p. 286).

Livres enquanto proprietários de um “estilo” ou “design” para seus corpos: “a máscara de “livre opção”, da qual se transveste o presente, pacifica qualquer esperança num possível futuro diverso. É o presente petrificado, regido pela eterna repetição de movimentos aparentes” (Severiano, 2007, p. 108) que oculta a faceta sócio-econômica destes. Severiano pontua ainda que “a diversidade das aparências é o que permite a imutabilidade e a continuidade dessas estruturas [de produção]” (2007, p. 59).

A partir das idéias lançadas por Adorno e Horkheimer (1947/1985), é possível dizer que a supremacia da esfera econômica sobre os bens culturais e sobre o que é humano está contido nos processos constituintes da indústria cultural, onde o objeto é oferecido de forma a anuviar as possibilidades de reflexão, pois dado como que pronto, fetichizado.

⁵² Um dos praticantes de modificação corporal entrevistado no documentário “Flesh & blood”.

⁵³ Um dos praticantes “Zombie Boy”, que planeja transformar seu corpo para lembrar um cadáver, deseja inclusive, amputar a ponta do nariz. Fonte: http://www.bizarremag.com/weird-news/tattoos-body-art/7173/zombie_boy.html

⁵⁴ Personagens mortos-vivos ou excepcionais (portadores de super-poderes) que insinuam uma mutação da humanidade.

O corpo oferecido pela indústria cultural, embora ilusório, é dado como real e de forma imediata – sem brechas à reflexão, está sob a lógica do fetiche: seja ele o corpo escultural da modelo (modificado por Foto shop), que vende o shampoo da moda ou o corpo onipotente do super-herói do filme, que suporta as dores dos confrontos exigidos em sua missão. Em ambos os casos, caímos numa concepção de **corpo artificial**, que assegura ao telespectador que esse corpo é passível de ser conquistado com os avanços e inovações das técnociências.

Sobre o fetiche que imanta os objetos-produtos ou bens culturais apresentados pela indústria cultural afirma-se que

diferente do *ídolo*, que pode significar a imagem de um ser divino, o fetichismo não o refigura nem o reproduz: dá-se imediatamente como coisa e, em sua universalidade abstrata prescinde de qualquer forma determinada (...) ele assinala o triunfo do artificial, e qualquer coisa pode se tornar um fetiche: uma pedra, um tom de voz, um perfume, uma palavra, uma cor [ou, acrescentaríamos, uma modificação corporal] (Matos, 2004, p. 287)

Visando incitar e alimentar a busca por **indivíduo fetichizada**, a publicidade descobriu que vale a pena “industrializar a carência humana” e sustentar o consumo de objetos pela insaciabilidade do desejo, pelo pulsional, partindo do conhecimento já produzido pela psicanálise. Neste movimento, o valor de uso do produto sucumbe a toda uma estrutura sígnica quase que independente, que alude a elementos arcaicos do desenvolvimento psíquico (próprias da sexualidade infantil polimorfa perversa⁵⁵) e que aparece sempre acrescido de “novos” detalhes estéticos: aos produtos se incorpora um design e uma marca (Severiano, 2007). Tudo isso hiper-valoriza e concede uma aura mágica a mercadoria que assume uma posição quase que totêmica sobre os homens. A emancipação que tanto se almejou com o iluminismo, ainda submerge em mitos como este, um mito que mantém o processo de dominação de forma totalitária e que repercute de forma gritante no que há de mais visível no homem: seu corpo!

Haveria hoje, sobre os homens (e seus corpos), um sistema de dominação subjacente a noção de progresso “encoberta por um véu tecnológico”, quando de fato os padrões de vida

⁵⁵ O que, segundo Freud, em “Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade Infantil” (1905) englobaria elementos de exibicionismo, *voyerismo*, sadismo e masoquismo, fetichismo, etc.

crescentes e o alto grau de desenvolvimento técnico, não propiciaram condições objetivas que favorecessem o “progresso humanitário” (Severiano, 2007). Ainda nos encontramos diante de uma cultura que vem perseguindo o domínio do corpo (da natureza corpórea), visando colocá-lo a serviço do consumo a partir da técnica, na busca de uma “existência asséptica, indolor, prolongada ao máximo, onde até os prazeres são controlados e artificializados” (Pelbart, 2007) na procura incansável pela prometida felicidade ainda que fugas ou fraudada (pela indústria cultural). Mas, segundo Pelbart, este corpo coagido por fora e por dentro, alienado, não agüenta mais “a mutilação biopolítica, a intervenção biotecnológica, a modulação estética, a digitalização bioinformática, o entorpecimento sensorial” a que está submetido na contemporaneidade. De acordo com Sibilia,

essas ânsias de superar as limitações do corpo humano denotam uma certa repugnância pelo orgânico em geral, uma espécie de aversão pela viscosidade do corpo anatomo-fisiológico. Este recebe uma grave acusação: é limitado e perecível, imperfeito e impuro, fatalmente condenado a obsolescência (2006, p.28).

Mas qual homem “esclarecido”, respaldado pela técnica aceitaria tal obsolescência? Cruel limitação às fantasias onipotentes estimuladas pela técnico-ciência e indústria cultural. Ora, é sob o imperativo desse desejo onipotente incitado pelo mercado de consumo, pelo qual somos fígados e convocados a viver à procura incessante de superação corpórea na contemporaneidade. Contudo não podemos perder de vista que a racionalização do corpo, ou seja, a submissão deste à racionalidade técnica tem um preço; implica necessariamente em “sua reificação, sua transformação em objeto manipulável, operável, medido, programado” (Vaz, 2004, p.122). Corpo objeto, pois reificado, então, corpo mercadoria, desfigurado e constantemente (re)configurado.

Se antes era necessário um corpo negado e adestrado para a subserviência a Deus (ou ao senhor feudal e a igreja), hoje a sociedade necessita de um corpo inquieto, flexível, que necessite das promessas do consumo: é um corpo que, paradoxalmente, não domina seus desejos (sexuais e também agressivos), é um corpo criado conforme os designs da moda. Trata-se de um corpo que, enquanto propriedade privada, leva o indivíduo a mover-se pela necessidade de uma educação dos sentidos, tanto para suportar as novas condições do mundo do trabalho – flexibilidade, polifuncionalidade, polivalência, maleabilidade, ousadia, etc. – como para garantir a ilusão de singularidade no mundo do espetáculo (Debord, 2000).

Em resumo, a **concepção de corpo valorizada na contemporaneidade** é a de um corpo privado do ócio, da criatividade, do contato com sua natureza e com a natureza “externa”, privado de ser um corpo e do experienciar. Trata-se de uma concepção ideal de corpo artificializado, violado simbólica e fisicamente, um corpo privado de suas potencialidades. Para alcançar essa concepção tão almejada do corpo contemporâneo, o indivíduo busca constantemente manter-se em conexão com a técnico-ciência e a indústria cultural em prol do perfeito controle corporal mas, para isso, necessita ter capacidade de suportar dor, exaustão e privação.

Neste mesmo movimento de violência, espetáculo e mutações constantes, vemos indivíduos submetendo seus corpos a procedimentos extremamente invasivos, como as *Body Modifications*. Os adeptos, ora na busca pela dor física, ora protestando a padronização de uma aparência ideal e a anestesia sensorial a que alcançamos, ora satisfazendo-se na ilusão de controle e posse do próprio corpo, modificam seus corpos de forma espetacular com o auxílio da técnico-ciência.

Necessário pontuar que isso não instaura uma determinação social insuperável; há, junto a esse movimento histórico e a essas construções sobre o corpo, uma potencia subversiva. A racionalidade técnica e o suporte alienante da indústria cultural que intenta a homogeneidade sobre os homens a partir de uma visão unilateral da realidade, também guardam suas contradições.

De qualquer forma, o resgate histórico realizado aqui nos permitiu chegar a uma compreensão mais ampla, e talvez até genérica, a respeito da inserção e função do corpo nesse momento histórico. Para analisar as atuais formas de trato com o corpo, permitido pelos avanços técnico-científicos, foi preciso considerar que a cultura e a história constituem fatores primordiais, tanto na definição dos limites corporais como nas chances de ultrapassá-los (Sibilia, 2006). Por isso, o resgate histórico apresentado aqui pode nos dar parâmetros para identificar uma importante inversão de valores a respeito do corpo: de um corpo-natureza cuidado e valorizado na Grécia a um abismo entre corpo e natureza na contemporaneidade, tendo a natureza de estar à serviço e controle do indivíduo, o que por fim garante sua própria alienação. Trata-se de uma importante consequência histórica: uma clara anulação e fragmentação da natureza humana, e então do corpo humano, em prol do Capital. Entendemos

que é esta alienação da natureza humana (antes cultivada na Grécia) que hoje vem permitindo um uso perverso do corpo na manutenção do sistema social vigente. Sob este viés, consideraremos que as *Body Modifications* estão embutidas na objetificação, na reificação do corpo-indivíduo da contemporaneidade. Isto suscita um questionamento a respeito das conseqüências do extravasamento ou até o extraviar realizado pela ciência hoje sobre os limites e contornos corpóreos que foram considerados possíveis até então. Estes pontos serão discutidos no capítulo 4.

No capítulo seguinte apresentaremos uma reflexão a respeito dos elementos histórico-culturais do corpo modificado em culturas tribais-primitivas. A partir de um contato com tais práticas tribais de culturas milenares buscaremos aprofundar uma diferenciação e análise crítica a respeito das atuais *Body Modifications*.

4. O DENSO LEGADO CULTURAL DAS MODIFICAÇÕES CORPORAIS.

“Há homens vivendo em nossa época que, acreditamos,
estão muito próximos do homem primitivo, muito mais do
que nós, e a quem, portanto, consideramos como seus
herdeiros e representantes diretos”
(Freud, 1913/1974)

Discorrer sobre as modificações corporais criadas pela humanidade no decorrer da história, compreender as motivações e valores que as cerceavam, exigirá o contato com algumas culturas milenares e sociedades pré-letradas (ou primitivas – termo usado pelos adeptos para remeter às antigas práticas que estariam inspirando as atuais). Podemos dizer que ao resgatar a dinâmica e tradição dessas culturas, necessariamente, nos confrontaremos com “corpos tribais”: ornamentados com plantas – folhas, flores, frutos – penas, ossos, barro e madeira, ou pintados com tinturas coloridas retiradas de árvores, frutos, sementes, pintados também com rochas vulcânicas e cal branca. Em meio aos adornos, a diversidade de cores e a beleza exalada de ricos e pesados traços culturais, encontramos corpos que também carregam modificações!

Esses elementos estéticos envolvem os corpos de forma diferenciada em cada cultura. Elas condizem à representação e expressão de um corpo afetado pelo *éthos* em que está inserido. Em outras palavras, esses corpos apresentam uma semelhança sensível com os objetos que o cercam, uma relação mimética⁵⁶ com o mundo/natureza – que para Benjamin corresponderia a uma capacidade antropológica fundamental (Gebauer & Wulf, 2004), uma forma de apreender e conhecer o mundo. Entretanto, o processo dito civilizatório gerou

a repressão sucessiva de relações miméticas com o mundo, com o outro e consigo mesmo [o que] conduziu a uma perda da semelhança sensível. Partes da relação mimética com o mundo foram cedidas à escrita e à linguagem, como arquivo de semelhanças não-

⁵⁶ Entendida aqui não só como cópia ou pura imitação da realidade empírica, mas como verossimilhança: “a imitação direta de expressões de animais e humanos; a imitação de uma pessoa por meio de outra sem o mimetismo físico direto [identificação para a psicanálise]; a imitação de pessoas e coisas em uma mediação inanimada [arte ou elaboração linguística-conceitual]” (Gebauer & Wulf, 2004, p. 22). Para Aristóteles seria a base da aprendizagem e da formação cultural humana, no caso, “mimese não aponta somente para a reprodução do já existente, mas também para a sua transformação, e para um embelezamento, melhoramento e universalização de traços individuais (...) na apropriação mimética do existente, o imaginário do contemplador dá forma ao processo mimético de forma que ao imitável é acrescida uma nova qualidade” (Gebauer & Wulf, 2004, p. 23)

sensíveis. Estas partes podem ser decifradas e reanimadas na leitura e na escrita com ajuda da força mimética a disposição do homem (Gebauer & Wulf, 2004, p. 33)

Esse processo mimético – entendido como uma relação ambígua do homem com a natureza, como uma promessa esperançosa de reconciliação do sujeito com o objeto – é o que dá a base da alteridade. Isto porque, a mimese nasce “das relações interpessoais, como uma espécie de sabedoria do corpo que se constrói no agir” (Contrera, 2004, p. 10). Por isso, nos povos primitivos⁵⁷/pré-letrados, para além da assimilação e imitação-repetição do objeto, o homem usava seu corpo para constituir-se enquanto um ser social, algo possível somente através do seu semelhante, aquele que reconhece e nomeia suas práticas (Gebauer & Wulf, 2004); possível através da apreensão espiritual e sensível dos bens culturais compartilhados. Portanto, é na evidência do outro que se constrói uma percepção de si: “cada ato mimético faz referência ao próprio corpo” (Gebauer & Wulf, 2004). Ou como pondera Horkheimer “o corpo inteiro é um órgão de expressão mimética” (1976, p. 125).

Aí está o elemento norteador para a discussão apresentada neste capítulo: os mitos e rituais corporais de certas culturas que garantiram um senso de coletividade; práticas corporais viabilizadas pelo social e que davam a possibilidade de uma **experiência formativa**, algo do qual os indivíduos, adeptos das *Body Modifications*, estariam despojados na contemporaneidade. Segundo Contrera:

são as habilidades miméticas do homem que lhe permitem ser reconhecido, fazer-se reconhecer por meio da experiência comum dos códigos partilhados, na comunhão dos gestos e das experiências de espelhamento. Nesse sentido é que encontramos o fundamento simbólico por detrás dos gestos miméticos, justamente no fato de que o simbólico, arbitrado socialmente, e carregando a própria memória social, é a matéria-prima da criação dos códigos miméticos, já que não se trata apenas de uma repetição maquínica de gestos, hábitos e valores, mas de um comportamento aprendido e preñado de significados (2004, p. 10).

⁵⁷ Mais uma vez pontuamos que o termo “primitivo”, é usado em consonância com os atuais adeptos de modificação corporal, que argumentam que se inspiram nos primitivos, portanto, muitos se auto-denominam “*modern primitive*”.

Entretanto, o que acontece com os indivíduos quando o impulso mimético é reprimido e (re)aparece redirecionado como mera imitação de uma objetividade ideológica maquinada pela indústria cultural? Que tipo de formação cultural é possível aos homens de uma cultura que solapa o caráter coletivo de códigos miméticos partilhados, sendo estes subsumidos, instaurando o contexto da racionalidade instrumental? Perseguindo respostas a esses questionamentos, devemos primeiramente discorrer sobre as origens tribal-primitivas das modificações corporais pautadas em uma mimese “mágica” para, posteriormente, analisar as diferenças qualitativas entre essas práticas corporais originais e o contemporâneo fenômeno da *Body Modification*.

Para apresentar essas práticas “primitivas”, partiremos das informações divulgadas pela *National Geographic Channel*⁵⁸ na apresentação da série de reportagens denominada Taboo. O slogan da série chama atenção, pois anuncia a intenção de explorar as “práticas bizarras e chocantes de todo o mundo”. A apresentação fragmentada e um tanto quanto superficial de certas culturas acaba marcando os episódios, contudo a série em si apresenta curiosas tradições e rituais culturais, muitas delas envolvendo dolorosas práticas corporais. Práticas estas que, por vezes, têm grande semelhança com as atuais *Body Modifications*. Vamos a algumas delas:

Os homens da Vila Yamok em Papua Nova Guiné retaliam o corpo dos jovens com inúmeras escarificações feitas com metal/gilete, recobrando as costas destes de fissuras. Um ritual de vários dias que envolve muita dor e sangue, um ritual que demanda também o aviltamento dos jovens pelos mais velhos (com danças e chibatadas). A superação destas vivências, num processo coletivo que ocorre todos os anos, é o que marca a **experiência** da passagem do jovem para a vida adulta. Após este processo o jovem se sente e é considerado pela comunidade como um homem, apto a assumir **responsabilidades**.

⁵⁸ <http://channel.nationalgeographic.com/series/taboo/all/Overview#tab-Videos/>



Figura 3: Escarificações dos jovens na vila Yamok, apresentado no programa “Taboo” do canal televisivo “National Geographic”.

Já algumas tribos da África e Ásia associam escarificações e tatuagens à beleza feminina. Por isso, tribos como a Karo, só permitem o casamento e a gravidez após a última cicatriz de um elaborado projeto de escarificação. Isso garante a sobrevivência dela e dos filhos que possam vir a ter, por evitar a sua exclusão da comunidade. Existem ainda tribos que exigem das mulheres a passagem por um penoso processo, de várias horas, para tatuar o rosto inteiro. Este processo geralmente é realizado por um ancião da aldeia após o casamento – cada desenho representaria um elemento como a beleza, a união com o homem, a prosperidade, etc. – de forma que após o término, ela é considerada pela tribo como uma mulher bela e casada. Em outra tribo, são as mães quem perfuram o rosto das filhas com espinhos de plantas – o sangue misturado a cinzas cravam uma marca permanente e garantem a inserção da mulher no **universo simbólico** criado pelo grupo. Esses e outros casos similares são exemplos de ritos de passagem para a inserção e **reconhecimento** da mulher na coletividade.





Figura 4: Respectivamente, da esquerda para direita, as escarificações da Tribo Karo, a tatuagem “Joo-ro” e as tatuagens no rosto com cinzas e sangue; apresentado no programa “Taboo” do canal televisivo “National Geographic”.

Podemos citar também as conhecidas “mulheres-girafas”, na Tailândia e na tribo Ndebele da África (Gorender, 2008), que desde pequenas carregam argolas no pescoço – consideradas adornos que **embelezam**. Com o tempo, o número de anéis aumenta e como conseqüência, as mulheres têm o pescoço cada vez mais encurtado a ponto de não mais poder retirar os anéis, já que corre o risco do pescoço asfixiá-las por não agüentar o peso da própria cabeça.

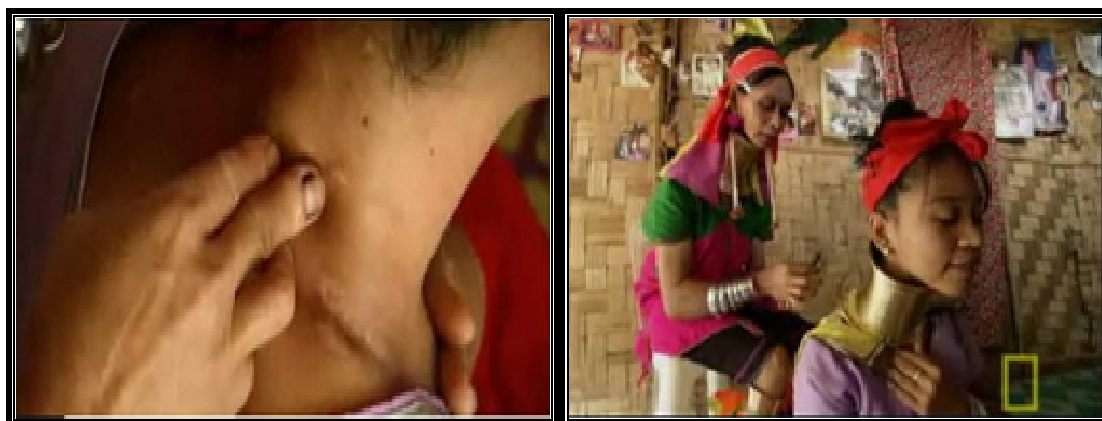


Figura 5: As “mulheres-girafas” na Tailândia; apresentado no programa “Taboo” do canal televisivo “National Geographic”.

Existem ainda outra cultura, também na Tailândia, em que as modificações corporais são atribuídas a certa **espiritualidade** e a religiosidade. Trata-se de uma cerimônia que ocorre nas ruas, após vários homens entrarem em um estado de “transe” ou êxtase. A partir disso, esses homens têm seus lábios perfurados com lanças, espadas e até com objetos inusitados, como cadeiras. Tudo para “chamar a atenção” dos deuses, já que acreditam que com isso irão receber a incorporação desses deuses e serão capazes de abençoar as casas e a comunidade.

Em alguns momentos estes rapazes que perambulam nas ruas se auto-flagelam (cortando a língua, as costas, etc.), como se estivessem sido possuídos por deuses e, a partir disto, ficam aptos a distribuir as bênçãos.



Figura 6: Celebração de bênção dos deuses e o paradoxo da dor e perigo; apresentado no programa “Taboo” do canal televisivo “National Geographic”.

Já em Sumatra, as mulheres têm seus dentes limados por membros da tribo. Assim também ocorre em outras tribos, em que os homens com dentes pontiagudos simbolizam ao coletivo que passaram a idade adulta e anunciam que **amadureceram**. Existem tribos que demandam apenas, modificações corporais “temporárias” – mesmo que estas deixem seqüelas (cicatrizes), como no caso da tribo Manhood na Etiópia. A idéia é de que os jovens, ainda muito cedo, passem por provas que vão desde enfrentar uma boiada até suportar dilacerações no corpo causadas pelo ataque da própria tribo com pedras e varas.



Figura 7: Dentes de um membro da tribo sendo limados e o ritual de iniciação ao jovem na Tribo Manhood; apresentado no programa “Taboo” do canal televisivo “National Geographic”.

Na Etiópia, o conhecido povo Surma também recorre as modificações corporais como parte de seus rituais e credences. No caso, os homens praticam as lutas de varas, que funcionam como duelos em disputa por uma noiva. Com a parte superior do corpo desnuda os homens “chicoteiam”, com a vara, as costas do adversário – expondo as marcas decorrentes. Já as mulheres deste povo, alguns meses antes do casamento, tradicionalmente, têm os dentes inferiores retirados, o lábio perfurado e estendido por ela própria de forma a alargá-lo com a inserção de uma placa de argila feita artesanalmente por elas – o que é motivo de orgulho. Hoje, as mulheres deste povo vêm abandonando o costume e mantendo apenas adornos corporais provisórios, o que ironicamente “inspirou” diversos estilistas do mundo da moda no ocidente. A prática do *Lip Plate* (prato de lábio) – como é chamada esta prática na atualidade – é ainda comum em diversas tribos indígenas, inclusive, brasileiras. Existem relatos de placas que alcançam os cinco ou oito centímetros de diâmetro.

No Brasil, também são inúmeros os casos de tribos indígenas que garantem sua coesão social por meio de rituais que envolvem modificações corporais⁵⁹ (mesmo que algumas tradições estejam perdendo a força no contato com os homens dos centros urbanos). A tribo Ikpeng exige que os homens de sua tribo marquem o rosto com listras que são feitas por meio de incisões com espinhos de Tucum e carvão extraídos da resina do Jatobá, a critério de **iniciação** no universo adulto e masculino desta cultura. Os Kaiabi, também se valem de tatuagens faciais, que no caso, são diferentes para homens e mulheres. Entretanto, para ambos, a tatuagem funciona como **demarcador** do início da puberdade e como um

⁵⁹ <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xingu>

mecanismo de identificação pessoal e grupal – pois são também relacionadas aos nomes dos indígenas. Novas tatuagens também são realizadas quando inimigos são mortos.

Na tribo Kisêdjê (Suiá), é comum o uso de discos - alargadores labiais e auriculares, que simbolicamente, apontam para a importância do cantar e do escutar para essa coletividade. O alargador labial (de sete a oito centímetros) realizada no homem, dos quinze aos vinte anos, representa sua **agressividade**, sua belicosidade e por isso garantem sua **auto-afirmação** e o dom da oratória. Já os alargadores auriculares são inseridos no primeiro sinal de **atividade sexual**.

Citemos ainda outras práticas corporais tribais como os piercings (e alargadores) de septo na Papua Nova Guiné; os alargamentos dos lóbulos das orelhas nos índios norte americanos; as escarificações dos Tivs na África; as tatuagens no escalpo em Borneo (Winge, 2003); ou ainda, o uso de óleo de Ricino – resina cáustica (LCC), retirado da semente da castanha de caju por alguns povos da África, nas proximidades de Moçambique (o óleo irrita e faz lesionar a pele, pois é ácida – deixando como resultado uma escarificação).

Os Macondes, na África são exemplo de um fardo complexo ritualístico envolvendo o corpo (Kuntschik *et al.*, 2007). Em seus costumes encontramos o uso de tatuagens; escarificações; alargadores (de orelha e boca) e dos dentes limados (pontiagudos). Assim como nesta tribo, outros agrupamentos carregam em seus costumes uma combinação de práticas corporais para sustentar a dinâmica coletiva. Segundo Campbell (1993), os rituais corporais de culturas milenares ou povos primitivos, para os homens, geralmente (mas não somente para os homens) envolvem aspectos de morte e ressurreição, por meio deles o homem deve aprender a ter coragem, seria como morrer para a infância e nascer para a maturidade. Por isso, aprender a caçar, guerrear e os rituais que isso envolve, garante sua inserção na cultura. Enquanto o corpo feminino é geralmente comparado aos ritmos da natureza, pois gera vida e alimento, suas modificações tendem a consolidar e afirmar essa representação feminina (Campbell, 1993). Como pondera Leitão (2004), a partir de leituras de Lévi-Strauss a respeito dos Caduvec: nesta tribo “para ser homem, era preciso ser pintado. Uma vez decorado, vestido, pintado, o homem exibia sua **humanidade**” a outrem ou consolidava um senso próprio de sua humanidade.

4.1. Primeiras análises sobre as primitivas práticas de modificação corporal.

Diante da exposição feita até agora a respeito das modificações corporais de culturas tidas como primitivas ou milenares, entendemos ser necessário um momento de reflexão tomando como parâmetro a seguinte questão: como entender o funcionamento e motivações destas práticas corporais rituais, que parecem ser tão imprescindíveis aos membros destas coletividades?

Em seus aspectos mais amplos, podemos dizer que tais práticas rituais funcionam como uma legitimação do sistema sócio-político (de cada cultura), por meio do próprio corpo do indivíduo. Elas cumpririam uma importante função de controle social e de manutenção da ordem, a partir da edificação de certos mitos e rituais – que segundo Lévi-Strauss (1972), se legitimam mutuamente – e com a primazia de certos tabus. Contra o risco da submissão a penalidades é que os homens seguem normas de conduta:

Obedecem-nas porque elas interessam às suas sensibilidades, já que, não existindo o indivíduo sem a sociedade, este não pode negá-la sem, no mesmo ato, estar negando a si mesmo (...) é [quando se dá] a transformação do obrigatório em desejável, cuja efetivação é a função de muitos ritos e mitos realizar (Rodrigues, 1979, p. 34).

Para expandir essa idéia vamos recorrer à análise antropológica e social de Rodrigues em “Tabu do Corpo” (1979) e de Freud em “Totem e Tabu” (1913/1974). Segundo Rodrigues, diante da eminência de situações individuais que fogem ao controle da coletividade, é que ocorre de “toda a sociedade estabelecer procedimentos rituais específicos, que são operações destinadas a exercer certo grau de controle sobre estes momentos transitórios e intersticiais” (p.80). Momentos estes considerados como tabus, tal qual a definição proposta por Freud (1913/1974). Geralmente se trata de momentos de “passagem”, uma travessia de um “estado” a outro na vida, o contato com o “novo” e com a mudança é fonte de incertezas e de insegurança tanto ao indivíduo que a vivencia como para toda a sua tribo.

Freud (1913/1974) desvela que os tabus envolvem tudo o que amedronta, tudo o que é fonte de perigo e mistério. Sendo assim, são construções coletivas, contudo, têm sustento no funcionamento psíquico próprio dos homens. Freud pontua que o tabu carrega o que há de ambivalente no psiquismo – de um lado as regras e ideais culturais e de outro os desejos

inconscientes – por isso, é tabu os “homens mortos, recém nascidos e mulheres menstruadas ou nas dores do parto [pois] estimulam o desejo pelo seu desamparo especial; um homem que acaba de atingir a maturidade [uma moça que se torna mulher ou uma mulher recém casada] os estimula [atíça desejos inconsciente] pela promessa de novo prazer” (Freud, 1913/1974 p. 53). No caso, o tabu consiste em uma proibição, uma interdição, que só existe porque há o desejo de transgressão. A sua renúncia e obediência é mantida pelo temor, por uma certeza interna ou convicção moral de que qualquer violação conduzirá a desgraça, exigirá expiações e purificações quando não acarreta no banimento do indivíduo transgressor (que também se torna tabu) do grupo.

Diante de indivíduos que vivem estas situações tabus, a comunidade exige a passagem por rituais como “circuncisões, subincisões, mutilações, tatuagem, bênçãos” que demarcam a “morte em relação a um estado anterior e o nascimento para um novo status” (Rodrigues, 1979, p. 80). Estes rituais possibilitam o resguardo dos outros membros ao perigo que aquele representa, seja (consciente ou inconscientemente) à critério de punição, de purificação ou de celebração quanto a nova posição que o indivíduo assume na comunidade e em sua vida:

espera-se dos indivíduos que mudam de posição, que sejam capazes de tolerar torturas e castigos que se julgam como situados além das resistências da categoria anterior: exposição ao frio, picadas de insetos, surras, abandono, jejum (...) são, por isso, rebaixados, humilhados, reduzidos a matérias amorfas capazes de adquirir as formas que a sociedade lhes quiser impingir, ou então, torturados, espancados, castigados, como punição pela mancha de que são portadores (Rodrigues, 1979, p. 81)

Para os indivíduos que experimentam esses rituais, é importante a consciência de que a sua submissão as práticas garantirão a continuidade da existência do agrupamento humano do qual faz parte. Como pontua Rodrigues, há uma cumplicidade dos membros que sofrem as dores e sacrifícios exigidos pela cultura⁶⁰:

⁶⁰ Com excessão a algumas práticas violentas de sociedades que impõem modificações corporais a contragosto, a revelia, em nome de subjugação preconceituosa ou mesmo sob o julgo de uma luta de gênero histórica, que mantém processos de dominação social. Por exemplo, as infibulações ou excisão feminina (mutilação clitóris e lábios vaginais, costura de orifícios e anulação de funções da vagina) de pré-adolescentes que são forçadas pelos pais em alguns países da África e Ásia para que garanta ao marido a “pureza” sexual (ou seja, a castidade e virgindade). Outro exemplo são as mulheres chinesas que tinham os pés quebrados e dobrados em direção a sola, a partir dos três anos de idade, o que era assimilado a beleza feminina e garantia seu casamento; essa prática durou até 1949 quando foi proibida na nova república chinesa. Tais práticas diferem dos rituais de iniciação consensuais em tribos pré-letradas, historicamente consolidados, pois neste caso, são a garantia de continuação

Nenhuma prática se realiza no corpo, sem que tenha, a suportá-la, um sentido genérico ou específico. Não há razões para se supor que as pessoas a elas se submetam a contragosto ou sem conformidade intelectual (...) pelo contrário. Essas ocasiões são normalmente aguardadas pela comunidade com uma certa ansiedade e recebidas mesmo pelos seus pacientes, com alegria, já que significam a possibilidade de uma situação de dignidade maior, o ingresso em uma classe privilegiada, ou o restabelecimento da ordem das coisas (Rodrigues, 1979, p. 64)

O autor vale-se do relato de Ruth Benedict sobre um agrupamento humano que vivia nas planícies do oeste dos Estados Unidos, em que diante da morte de qualquer pessoa importante,

em vez de evitar o desespero e o abalo que a morte implica” como costume em outras coletividades, os indivíduos rendiam-se a uma dor sem restrições, “as mulheres golpeavam a cabeça e cortavam os dedos. Longas filas de mulheres com as pernas nuas a verter sangue atravessavam o acampamento (...) não limpavam o sangue da cabeça nem das pernas, deixando formar uma crosta (Rodrigues, 1979, p. 54).

Rituais como esse demonstram a utilização do corpo como um sistema de expressão, “na realidade, quando se trata de culturas diferentes, “mesmo estímulo” é, na realidade, uma multiplicidade de “dados” e de “informações” que devem ser “lidos” e “processados” segundo códigos diferentes” (Rodrigues, 1979, p. 108). Assim, podemos dizer que nestas situações haveria um distanciamento das experiências sensoriais orgânicas conhecidas pelas ciências biológicas tradicionais, já que a predominância do universo simbólico cultural, impregnado no agir e pensar dos indivíduos da cultura em questão permitiria, por exemplo, que por vezes um corte profundo pudesse ser experimentado com imenso prazer e recebido com grande satisfação. Como pondera Leitão (2004), de acordo com explicações de Macel Mauss, trata-se de “uma série de atitudes e técnicas corporais próprias a cada sociedade, transmitidas através da eficácia da tradição. Uma vez incorporadas, como costumes, se prenderiam tão fortemente ao homem que nem mais poderiam ser por ele percebidas”, haveria assim uma incorporação das práticas na própria identidade do indivíduo, consolidada junto à coletividade em questão.

da comunidade e correspondem a uma “escolha” de inclusão no universo tribal, já quando adolescentes. O prestígio e o status decorrentes são valores almejados e portanto buscados.

De forma geral, as modificações corporais na sua origem tribal-primitiva/milenar, indubitavelmente, estão inseridas e amalgamadas a rituais que consolidam a **coesão coletiva** da tribo ou comunidade. Podemos dizer que elas assumem diversas funções de acordo com o mito e os tabus que estão em jogo: para lidar com a morte e com a possível ira dos deuses, renunciando o trato com presumíveis espíritos; como função de amuletos e de proteção; como benção para o cultivo e colheita de alimentos; como força para caçar ou guerrilhar; como demarcação em ritos de iniciação, seja para assumir funções no grupo ou para delimitar amadurecimento/alcance de etapas específicas na vida, etc (Campbell, 1993; Rodrigues, 1979; Winge, 2003). Estes elementos são coletivamente enunciados e partilhados, costumam ser obrigatórios e permanentes. Assim, o sentimento de pertencimento a cultura, a comunidade e a **história** deste povo dependem do uso, da adesão a estas práticas, bem como depende do repassar do conhecimento e da tradição do agrupamento aos futuros membros. Segundo Leitão (2004):

do rito de iniciação o que resta, com o tempo, é a marca, as cicatrizes e desenhos deixados na pele do iniciado (Clastres, 1990). É o corpo o mediador do saber aprendido durante a iniciação. A lei escrita sobre o corpo do homem é a lei do grupo, e ser um homem marcado é, em grande medida, proclamar, da forma mais visível possível, seu pertencimento a ele

Sendo assim, podemos dizer que as “mutilações rituais”, as marcas corporais nestas tribos têm um importante poder simbólico; incrusta na pele, na carne, um código que garante a **cumplicidade**, a lealdade entre os sujeitos da comunidade. Estas marcas corporais delimitam os “contornos” e significados que sustentam a história pessoal do indivíduo que também passa a ser conhecida e compreendida por todos os membros da tribo. Por meio dos rituais, cria-se um elo de proximidade que consolida uma **identidade coletiva**, bem como permite a elaboração e o enfrentamento coletivo do assustador, do desconhecido, do que os desampara. De acordo com Costa na África negra,

o corpo nu precisa ser marcado para existir. Os anéis, pinturas, escarificações ou mutilações, cobrem o corpo do indivíduo, dando-lhe uma identidade de pertença. Sem esses elementos, a nudez o deixaria vulnerável. Nessas sociedades, essas marcas não têm

somente função ornamental. Trazem também reconhecimento social e religioso, muitas vezes fazendo função de amuletos ou de proteção (Costa, 2003, p.11).

4.2. Mímeses como elemento estético: da experiência psicossocial formadora à Semiformação.

De forma geral, podemos dizer que em muitas das tribos é uma prática comum o uso de pinturas ou outras modificações corporais que mimetizam animais, elementos das matas (meio onde vivem) ou mesmo os inimigos. Os próprios rituais de passagem descritos até então, muitas vezes, remetem a esses elementos/objetos da natureza com o qual o indivíduo tem de lidar. O papel das modificações corporais, nesses casos, ultrapassa a função social de designação de um novo estado/estágio pessoal: ela remete tanto a adoração deste objeto mimetizado que a tribo crê ser imantado de uma energia sobrenatural (maná), como também remete a crença de que as marcações corporais ameaçam ou afastam o mal que os amedronta⁶¹.

A função mimética aparece nas escarificações feitas com os ossos de animais com os quais os indivíduos buscavam se assimilar, no caso, alguns guerreiros escarificavam seu corpo como se pudessem potencializar sua capacidade de guerrear ao assimilar as características animais (Campbell, 1993). Campbell cita como exemplo o uso dos ossos de avestruz para apropriar-se da sua força e velocidade.

Outras tribos modificam o corpo garantindo semelhança com a forma do animal de adoração. Algumas tribos criam profundas escarificações na pele para gerar uma textura escamosa, tal qual a pele do crocodilo – animal que carrega a maná. Como se tais práticas transmitissem os atributos do animal. Diante deste pensamento animista que atribui mana aos objetos, é que podemos entender porque “o conservadorismo do homem primitivo é fundamental. Mudar uma forma, até mesmo a de um utensílio, é como perder a força” (Campbell, 1993, p. 17). Como propõe o autor, corpos tatuados são corpos mágicos para sociedades ditas primitivas.

⁶¹ Esta parece ser também a função social das atuais práticas: dota-se as *Body Modifications* de “energia sobrenatural”, como se elas também pudessem adjucar proteção e isolamento contra uma sociedade hostil e violenta tanto no embate entre seus pares como em seus valores e ideais que fazem elogio a transgressão das próprias leis. Contudo, esta aurea mítica, que as práticas corporais recebem, não seria conduzida pelo fetiche mercadológico que hoje as veiculam? Esta é uma questão que pretendemos desenvolver no decorrer das análises.

Estas atitudes-rituais de caráter mágico⁶² são tentativas de influenciar e dominar a natureza (interna ou o *étos*) por meio da ação ou da representação do objeto ameaçador. Como propõe Adorno e Horkheimer na seguinte reflexão:

os ritos do xamã dirigiam-se ao vento, à chuva, à serpente lá fora ou ao demônio dentro do doente, não a matérias ou exemplares. Não era um e o mesmo espírito que se dedicava à magia; ele mudava igual às máscaras do culto, que deviam se assemelhar aos múltiplos espíritos (...) O feiticeiro torna-se semelhante aos demônios; para assustá-los ou suavizá-los, ele assume um ar assustadiço ou suave (1947/1985, p. 21).

No mito e nos rituais já conteria o germe do processo de dominação, no caso, imita-se o que amedronta, para dominá-lo. Os rituais, para Adorno e Horkheimer, seriam o protótipo do processo de troca. O medo (como um sentimento antropológico, que brota no homem, tal qual na criança) que a natureza suscita é projetado sobre as divindades e controlado com pedidos, suplicas, em troca de oferendas. O próprio sujeito serviria de suporte para a dominação e nos estados de transe, nos rituais, despojaria-se da sua identidade. Apesar disso, na mímese mágica-primitiva há uma consciência da diferenciação dos homens e deste com a natureza; há inúmeras máscaras para cada deus e isso indica uma dominação “transparente”, no qual a diferença é preservada. O que difere muito da atual relação mimética dos homens com o meio, como veremos. Nela, a mímese corporal é recalcada e substituída pela mímese conceitual, subsumida ao gênero e reduzida ao princípio de equivalência, portanto, negando as diferenças entre os homens e garantindo a identidade/equalização com o sistema sócio-econômico: argamassa da ideologia. A atual relação mimética com o mundo se expressará também nas *Body Modifications*.

Ainda nas culturas tribais-primitivas, o indivíduo que passa por ritos de passagem teme o novo estado pessoal e social a que lhe é atribuído pela coletividade, por isso deve

ajustar-se mimeticamente ao sentimento temido e torná-lo manipulável diante dos olhos de todos (...) com isso não se quer dizer que o homem imite a natureza, mas sim que ele pré-encena, ele atua e representa, ele expressa mimeticamente o que ele espera da

⁶² Seria mágico porque está imantada de ilusões relativas a “forças soberanas ou imanentes (...) qualidades ocultas” (Adorno & Horkheimer, 1947/1985, p. 19). Magia que a razão instrumental pretendeu eliminar.

provedora *natura naturans*, e expressa isso com toda a energia que lhe é possível. (Gebauer & Wulf, 2004, p. 42).

Portanto, podemos ponderar que o mito e a mimese são maneiras de transformar o sofrimento diante o desconhecido, torná-lo significativo. Mais do que isso, é o momento em que se convoca a particularidade de um deus específico e se imita a sua diferença. Assim, o corpo – primeira forma de visibilidade do indivíduo, suporte da comunicação e sociabilidade entre os homens – torna-se tanto o veículo para lidar com a sofreguidão, como base para demarcar a auto-consciência da diferença entre o homem e a natureza.

Sendo assim, o homem modifica seu corpo para simbolizar as mudanças, elaborar e lidar com as transformações que a realidade (pessoal e do meio) exige – o que nas sociedades tribais não se faz sem o amparo da coletividade: a coesão grupal dá suporte ao indivíduo por firmar a experiência, a tradição, e colocá-lo como agente da história e das transformações sociais futuras, por também ser herdeiro das construções de gerações passadas. Trata-se de uma via de mão dupla: o reconhecimento e valorização do indivíduo que vivencia o ritual junto a sua tribo e, conseqüentemente, do compromisso que esse indivíduo trava com a comunidade nos rituais – responsabiliza-se pela continuidade do grupo (e para isso, a continuidade de suas regras, tabus e história). Segundo Contrera,

é no momento que o homem recorre ao gesto mimético que ele participa como co-criador do próprio símbolo, que ele, como no processo ritual (re-Atualizador), confirma sua validade e sua significação junto ao grupo social. Ocorre aqui uma dupla confirmação: o homem confirma a si mesmo como pertencente ao grupo de significado do gesto mimético, enquanto confirma o próprio gesto. Perpetua, com isso, a memória cultural e garante sua própria identidade. Podemos ver aqui uma referência ao gesto mítico, que, ao mesmo tempo em que remete ao gesto fundador das origens, é libertador, já que permite ao homem a ação no momento em que ele participa desse mundo, como co-criador desse mundo (2004, p. 10).

Campbell (1993), conta história de um rito de iniciação de uma tribo, em que o velho ancião entrega ao jovem uma bacia de metal para que ele veja sua imagem. Ao ver sua imagem neste objeto côncavo e deformado, depara-se com um “velho”, seu rosto tem um aspecto envelhecido. Assim, o indivíduo é apresentado ao seu corpo, “o corpo todo de sua existência,

do nascimento à morte” (Campbell, 1993, p. 28). O mito revela ao homem o que ele é; o homem se reconhece no mito e se educa por ele. No caso descrito, o homem depara-se com a condição de seu corpo, de sua existência e assusta-se. Segundo Campbell, a iniciação só tem sentido se há mistério e susto, se há um “segredo” que é experimentado pela primeira vez de forma ativa: momento de “mimese integral”, aos moldes da noção aristotélica de aprendizagem mimética que gera satisfação. Uma combinação de *Logos* e *Eros* (Gagnebin, 1993) que surpreende e leva a catarse⁶³. Em outras palavras, na mimese autêntica se experiencia o objeto em suas qualidades subjetivas, a totalidade e a dimensão sócio-histórica que constitui o objeto é considerado, pois mediatizado por uma reflexão. No caso, há aproximação e reconhecimento do idêntico (a si) no objeto (que se procura conhecer) e para isso o indivíduo tem de deparar-se também com o não-idêntico a si no objeto (Safatle, 2005), o que gera um necessário estranhamento. Essa *mimesis* autêntica é a base para a alteridade e, por isso, a garantia da continuação de uma coletividade e da manutenção dos laços de lealdade dela.

Fabiano⁶⁴, pondera sobre o elemento mimético, próprio do discurso estético, que gera a aproximação com o objeto. Uma aproximação que permite ir além da forma, pois culmina em um contato com o conteúdo, com a dimensão histórica do objeto, tanto de âmbito coletivo como individual. Um contato que leva a uma apreensão cultural mais ampla e verdadeira do objeto, ou seja, que leva a formação cultural. Por isso, as modificações corporais nessas culturas tribais milenares ou primitivas, que se sustentam em mitos e rituais compartilhados, carregam em si uma **dimensão ética**, pois implicam numa identidade social fortalecida (Fabiano, 2010). Portanto, tais práticas teriam um potencial formativo.

Gebauer e Wulf ao falar sobre o uso mimético do corpo e da atribuição de significados a um “saber-ação corporal”, principalmente em culturas pré-letradas, cita as apresentações-encenações de poesias orais na África ocidental e Iugoslávia:

⁶³ Segundo Fabiano (2001), para Aristóteles a função catártica, emoção decorrente da tragédia, tem um efeito purificador das emoções por meio do terror e da piedade, por isso tem “uma dimensão educativa como elevação ética da sociedade no reconhecimento e superação do estado original pelo processo de verossimilhança e arranjo das ações [pois suscita um momento mimético]”. No caso, o espectador é capaz de “identificar-se com a dor alheia e humanizar-se pela compaixão” (Fabiano, 2001).

⁶⁴ Informação verbal: Disciplina de “Estética, Mídia e Educação”, do programa de pós-graduação de mestrado em Educação – PPE-UEM ministrado em 2010.

poema deste tipo só existe na apresentação e na memória dos narradores e cantores. Cada apresentação sempre produz uma originalidade que na maioria das vezes é muito semelhante ou mesmo idêntica às apresentações anteriores. Ela é uma reprodução, uma nova realização de antigos acontecimentos, sempre com caráter próprio. Cada apresentação renova e fortalece as lembranças de conteúdos expostos, e dá a estes novos acentos (...) o corpo comunica-se espontaneamente; seus movimentos atualizam significados culturais (Gebauer & Wulf, 2004, p. 39)

Podemos, com efeito, considerar as expressões miméticas, incorporadas em modificações corporais, como possíveis experiências do social, como possibilidades de formação cultural (Adorno, 1996). Caminho formativo que Benjamin (1994) anunciou ser resultado das grandes narrativas, da tradição e da história coletiva consolidada e perpassada ao longo das gerações, em contraposição as vivências fugidias da modernidade, que são individualistas; meras constatações correlativas a puras sensações, isoladas de uma troca coletiva – algo que a *priori* circunda as atuais *Body Modifications*.

Uma experiência autêntica do social nos remete a uma percepção do mundo carregado de carga simbólica. É como herdar uma bagagem que auxilia na interpretação do mundo, na possibilidade de nominar e significar o *éthos*⁶⁵. Como veremos, a promessa iluminista de desencantamento do mundo dilacerou os complexos simbólicos do pensamento e os reduziu ao calculável, ao metrificável e observável. Justamente por isso, os rituais perderam seus motivos e reduziram-se a repetição compulsiva e metódica dos dados e das estatísticas da produção de mercadorias. Ou seja, “a arte [a vida anímica] teria, primeiro, que mostrar sua utilidade” (Adorno & Horkheimer, 1947/1985, p. 28), como consequência, experimenta-se na atualidade, junto ao imediatismo da indústria cultural e ao apogeu da civilização, um recalçamento dos traços miméticos humanos somados a uma falsa projeção⁶⁶ destes (Adorno

⁶⁵ Segundo Matos (2004, p. 283), para todos os seres vivos e também para os homens é o “seu *éthos*, sua morada, o lugar onde se sente bem, que lhe confere identidade”.

⁶⁶ Segundo Amaral (1997) a mimese genuína provem de uma **projeção reflexiva** que permitiria a apreensão objetiva do mundo pelo entrelaçamento do interno e externo, convertendo-se em base da constituição individual. Já a falsa projeção é uma projeção que não permite nenhuma discriminação entre o mundo exterior e a vida psíquica, nem o afastamento necessário ao processo de identificação que promove a consciência de si e consciência moral. A falsa projeção é amplamente explorada pelos sistemas totalitários, na seleção de um “bode expiatório”. O que não admite como seu salta ao exterior, aos objetos: esse instinto só é experimentado pelo homem dito civilizado quando ganha um caráter utilitarista ou uma função racional.

& Horkheimer, 1947/1985). Os traços ou impulsos miméticos não sublimados, mas recalçados, são atribuídos a outrem – vítima em potencial.

De acordo com Severiano:

O engodo maior da racionalidade instrumental constitui-se no fato de esta erigir a lógica da identidade como seu fundamento, ou seja, proclamar uma “reconciliação” entre sujeito e objeto – uma falsa mimese - , quando na verdade esse sujeito encontra-se, mais do que nunca, despossuído e apartado do objeto em sua inteireza. Nessas condições, esse sujeito somente consegue “alcançar” o objeto quando da inversão das posições: ele próprio torna-se objeto subsumido aos ditames da mercadoria/objeto (2007, p. 116).

No caso, há uma falsa reconciliação entre sujeito e objeto, sob a “pretensão de que a relação sujeito-objeto seja indefinida, passível de ser sempre modificada mediante o exercício da vontade, a despeito dos entraves e condicionantes sociais” (Pucci, *et al*, 1999, p. 53). Temos aqui a ilusão do esclarecimento que permeado pela razão instrumental, reverbera no mítico: no fetiche da mercadoria e na anulação da diferença. A falsa mimese, ou a mimese que retorna do recalçado, torna-se um instrumento de desindividualização (Vaz, 2000) ou pseudo-individualização (Adorno, 1941). A assimilação dos objetos-mercadorias ocorre de um jeito imediato e consumista, de forma a eliminar o aspecto reflexivo dessa relação (reconhecimento de si no objeto e de suas origens sócio-históricas), reincidindo numa resignação ao objeto. A consequência desse distanciamento ainda maior entre sujeito-objeto é a reificação do sujeito, agora alienado do objeto, de si e da relação estabelecida entre ambos: “o mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder” (Adorno e Horkheimer, 1947/1985, p. 21). Guiraldelli Jr. comenta, em partes citando Adorno e Horkheimer (1947/1985, p. 149 - 150) que:

a mimesis, inicialmente uma relação familiar com a natureza, isto é, um esquema arcaico de auto-conservação no qual a natureza exterior é assimilada pela natureza interior sem o estabelecimento, ainda, de um distanciamento entre ambas, é, na seqüência transformada em uma relação de dominação permeada pela distinção entre sujeito e objeto. Assim, na “fase mágica”, a civilização teria substituído a “adaptação orgânica do outro” – o comportamento propriamente mimético – “pela manipulação organizada da mimesis, e,

por fim, na fase histórica, pela práxis racional, isto é, pelo trabalho”. Da mimesis como processo de assimilação à natureza, restaria o enrijecimento contra a natureza, estampado na fórmula científico-matemática, e na técnica, que “efetua a adaptação ao inanimado a serviço da autoconservação, não mais como magia, por meio da imitação corporal da natureza externa, mas de sua transformação em processos cegos” (1996, p. 88).

Segundo Vaz (2000), “a renúncia da mimesis em favor do trabalho na relação com a natureza não significa seu completo desaparecimento. Ela permanece a espreita, funcionalizada em nome do progresso e em favor da dominação”. Esse recalçamento se faz sentir na atualidade na relação de grande parte dos homens com seu próprio corpo; “permanece, na relação perturbada e patogênica com o corpo, os traços sádicos reprimidos que vivificam tendências ao descontrole e à violência corporal” (Vaz, 2000).

Como pondera Adorno e Horkheimer (1947/1985), “a compulsão à crueldade e à destruição tem origem no recalçamento orgânico da proximidade ao corpo” expresso por vezes em formações reativas, pois de fato, “não podemos nos livrar do corpo e nós o louvamos quando não podemos golpeá-lo”. Por isso, a idéia de que o trato com o corpo na contemporaneidade, mediada pela tecno-ciência em nome de uma “estética da forma ou da pura aparência”, respondem a uma mesma lógica: “neles, o amor-ódio pelo corpo é brutal e imediato” (Vaz, 2000). As reconfigurações e mutações corporais, sejam elas *Body Modifications* ou cirurgias plásticas-cosméticas, consolidam um único movimento social: o desamparo diante da eminência de aniquilação de si na massa e o ainda contínuo desespero para controlar o corpo, domá-lo e subjugar-lo na ânsia de posicionar-se como “senhor de si”. Para cumprir o intento desse movimento social, busca-se respaldo nas técnico-ciências (tornadas mercadoria) que, ironicamente, é o que subjuga o homem e seu corpo.

Dito isso, ao guiar-se pela aparência, os indivíduos são reduzidos ao “estilo” (os adeptos das *Body Modifications* não ficam isentos disto) e, como pondera Adorno, “com toda hipocrisia, a indústria cultural alega guiar-se pelos consumidores e fornecer-lhes aquilo que eles desejam” (1951/1992, p. 176). Ainda segundo Adorno,

a indústria cultural modela-se pela regressão mimética, pela manipulação de impulsos de imitação recalçados. Para isso ela se serve do método de antecipar a imitação dela mesma pelo espectador e de fazer aparecer como já subsistente o assentimento que ela pretende

suscitar. Ela consegue fazê-lo tanto melhor quanto mais, em um sistema estabilizado, ela pode contar de fato com tal assentimento, precisando muito mais repeti-lo de maneira ritual do que, a rigor, produzi-lo. O que ela produz não é um estímulo, mas um modelo para maneiras de reagir a estímulos inexistentes (1951/1992, p. 176).

A mimese reduzida a imitação de modelos, estereótipos e “estilos” apresentados pela indústria cultural firmam uma **falsa experiência do social**. Os bens culturais fetichizados, transfigurados em bens de consumo e apreendidos de forma imediata, afiançam uma semi-formação generalizada. A mimese, neste caso, restringe-se a afirmação da ideologia de dominação social e por isso, elimina a contradição, a negação, inerente ao bem cultural; esse surge agora neutralizado em suas tensões e pronto para a assimilação na sociedade administrada. Sob essa estrutura é que as *Body Modifications* aparecem na atualidade: como um bem cultural petrificado, anulado em sua experiência formativa, pois alheia a mimese cultural de outrora e a origem histórica que firmava o espírito destas práticas. Delas resta a estereotipia estética e a repetição, própria da relação com a mercadoria e da semi-formação.

Segundo Adorno (1996, p. 391), na semi-formação “o próprio espírito se converte em fetiche (...) e no brilho da falsa racionalidade vazia. Ergue-se uma redoma de cristal que, por se desconhecer, julga-se liberdade. E essa **consciência falsa** amalgama-se por si mesma à igualmente falsa e soberba atividade do espírito”. Falsa consciência e falsa experiência social/coletiva, “enquanto sejam apenas bens, com sentido isolado, dissociado da implantação das coisas humanas” (Adorno, 1996, p. 390). A apropriação de práticas culturais milenares pela cultura ocidental retira a **função** e o **sentido** dos rituais, dos instrumentos, do saber sobre ou do saber fazer, próprios de uma história cultural singular. Cultura compartilhada por quem a experiencia e a constrói. A dissociação desses elementos culturais nas atuais modificações corporais, apresenta o bem cultural expropriado de seu caráter formativo, convertido em **semi-formação**. Trata-se de uma formação cultural que se congelou em categorias fixas, de forma que “cada uma delas, isolada, coloca-se em contradição com seu sentido, fortalece a ideologia e promove uma formação regressiva” (Adorno, 1996, p. 390).

Uma das conseqüências dessa instrumentalização das modificações corporais no ocidente, que também marca a diferença das práticas corporais milenares (concebidas em culturas pré-letradas), é a impossibilidade criar “explosões desorganizadoras” já que essas só seriam possíveis, “onde já está estabelecida uma tradição de cultura espiritual autônoma” (Adorno,

1996, p. 390). No caso, essas práticas dissociadas de sua essência histórica anulam o reconhecimento dos elementos de dominação que a sustentam. O indivíduo hoje não identifica quem é o portador do poder da “horda”, o grande pai que mobiliza as moções pulsionais. Tais práticas têm um caráter massificador e são guiadas por um “pai” do qual não se conhece a face.

Nas práticas corporais “primitivas”, os membros respondem a uma existência e lógica coletiva que recebe a face de seus representantes: o xamã, o chefe, os seus pares. Porventura, as transformações históricas e as decorrentes novas formas de organização social são viabilizadas com a mudança destas figuras, seja por uma fatalidade ou por um assassinato – tal qual nos conta Freud no “mito” da Horda primitiva em “Totem e Tabu” (1913/1974). Já na contemporaneidade, em que, pretenciosamente, “não se admite” explicações místicas da realidade (Horkheimer, 1976), um novo “xamã” surge para recriar tabus (e instaurar mitos). Contudo, este fica oculto na virtualidade da indústria cultural ou dos enrijecidos resultados científicos de técnicas empíricas, ou seja, o “xamã” contemporâneo não tem mais uma face. Vive-se um estado de anomia em que a dominação se espalha ao longo do processo econômico, de forma que o mercado aparece como uma entidade autônoma que violenta que penetra na vida e no corpo de seus membros. Um contexto que se agrava quando os homens perdem a capacidade de refletir sobre seu pensar (instrumental), quando os homens perdem de vista o caráter histórico-cultural da atual situação, quando ignoram o fato de que os próprios homens mantêm e sustentam, com muita cumplicidade, os sedutores, mas esvaziados, tabus e rituais dessa cultura totalitária. Atualiza-se assim esta ordem social que aparece naturalizada, estanque e imutável. Hoje,

o denominador comum “cultura” já contém virtualmente o levantamento estatístico, a catalogação, a classificação que introduz a cultura no domínio da administração. Só a subsunção industrializada e conseqüentemente é inteiramente adequada a esse conceito de cultura. Ao subordinar da mesma maneira todos os setores da produção espiritual a este fim único: ocupar os sentidos dos homens da saída da fábrica, à noite, até a chegada ao relógio do ponto, na manhã seguinte, com o selo da tarefa que devem ocupar durante o dia (Adorno e Horkheimer, 1947/1985, p. 108).

Portanto, evidencia-se que além do bem cultural (a modificação corporal) ganhar o aspecto fetichizado da mercadoria, sendo absorvido superficialmente e de forma fragmentária pela

cultura contemporânea, é necessário pontuar que tais práticas também ganham uma apropriação ideológica, contribuindo para arraigar e naturalizar a técnica e mensuração metódica sobre o corpo. Esta apropriação ideológica viabiliza ainda uma sensação de identidade grupal, ainda que frágil, que permitiria ao psiquismo dar adesão a uma “comunidade imaginária” na qual os adeptos supõem ser diferenciada das fragmentações sociais da atualidade.

Contudo, tais práticas corporais da contemporaneidade, por vezes, restringem-se a uma auto-exposição narcísica e individualista, que denota incapacidade do psiquismo de transitar libidinalmente rumo a construções coletivas ou mesmo direcionar a libido sobre outros bens culturais que gerariam um pertencimento com vida social ou a perspectiva de sentir-se numa dimensão tribal e comunitária. Assim, os adeptos supõem denunciar a fragmentação do sujeito da cultura atual, mas o faz na objetificação ideológica da sociedade de massas.

4.3. Das antigas práticas às *Body Modifications*: o diferencial das tecnologias e do caráter individualista.

“O mundo contemporâneo realiza “rituais” sem
iniciação, magia sem transcendência mitológica”
(Olgária Matos, 2004)

A partir deste ponto, consideraremos que há uma grande diferença entre as modificações da tradição tribal-primitiva com relação às atuais *Body Modifications*. Para entender a mudança que se operou das práticas primitivas para as atuais, não se pode ignorar que a economia de Mercado hoje permeia todas as formas de socialização ocidental e incrusta suas raízes nas relações que o homem estabelece consigo, com seus pares e com seu próprio corpo. Falar de modificações corporais na atualidade exige que não ignoremos a nefasta dinâmica do Mercado, que incorporou os bens culturais e os poliu como o resultado de uma racionalidade instrumental, que se instaura com a sociedade moderna, para em seguida oferecê-los por meio da indústria cultural. Sendo assim, os bens culturais “emprestados” das tradicionais culturas tribal-primitivas adentram o universo ocidental de forma fetichizada.

Adorno (1963/2000) pondera a partir de Marx que o bem cultural que se apresenta com um caráter fetichista de mercadoria, ganha “a veneração do que é auto-fabricado, o qual, por sua vez, na qualidade de valor de troca se aliena tanto do produtor como do consumidor, ou seja,

“do homem”.” (p. 86). Em outras palavras, ela é dada pela indústria cultural de forma fragmentada, sem elementos que historicizem e localizem o processo sócio-econômico da produção da mercadoria; por isso, o homem não mais se reconhece ou lida com o objeto enquanto um produto da ação do homem e como reflexo das relações sociais do trabalho. Por meio do objeto não é mais possível reconhecer a exploração do trabalho humano e a manutenção do sistema social injusto e desumano que vigora. Mais do que isso, a mercadoria (aqui incluiríamos as *Body Modifications*) hoje ganha diversos signos, do design à marca, que o imantam de sedução e *glamour*. O que Severiano (2007), a partir das idéias de Adorno e Horkheimer, chamou de duplo fetichismo:

essa dupla fetichização – ocultamento dos processos de produção e ocultamento dos processos subjetivos – transforma o objeto fetiche em simulacro e o encerra em sua ordem. Aí o objeto é dissolvido de seu sentido e aparece em sua forma midiática, como uma imagem auto-referente, sem originalidade nem ambivalência (p. 57).

Sendo assim,

esses objetos, após completamente esvaziados de qualquer sentido subjetivo que os remeta às reais origens de sua constituição histórico-social, são tornados “puros signos de consumo”, pseudamente materializados nos produtos e “solicitamente” oferecidos – através da publicidade – ao telespectador, o qual crê que à imensa diversidade e pluralidade de produtos também corresponde uma igual “pluralidade” de individualidades (Severiano, 2007, p. 116).

O bem cultural tratado como uma **propriedade** a ser adquirida via valor de troca, transubstancia-se em mercadoria e recebe uma aura mística: “o objeto de consumo transforma-se no único objeto ou meio de realização dos desejos humanos” (Severiano, 2007, p. 56). Disto, segue-se a armadilha:

o objeto/marca, ao pretender realizar os desejos dos indivíduos, dotando-os de personalidade e estilo, resolvendo impasses e conflitos interpessoais, suprimindo sua solidão e diferenciando-o dos demais, **toma o lugar do próprio indivíduo**, como sujeito psíquico e social e, de suas experiências, na relação com a alteridade [*grifos nossos*] (Severiano, 2007, p. 56)

As *Body modifications*, inseridas no universo da indústria cultural, não ficam para trás desse processo: cada vez mais a destrutividade e miséria humana são comercializadas pelo mundo da moda, de forma violentamente escancarada⁶⁷. Mas, também as *Body Modifications* vêm sendo “colorida” pelos ares da moda, como veremos no capítulo 5. A discussão realizada pela antropóloga Winge (2003, p. 128) nos auxiliará na reflexão a respeito das *Body Modifications*:

Em sociedades pré-literárias, marcas corporais eram “obrigatórias”, os ritos de passagem eram **declarações culturalmente determinadas**, marcando uma bem-sucedida passagem (do membro) pelos estágios de vida – uma função obsoleta nas sociedades industriais com sua ideologia individualista, em que se dá adesão voluntária à diferentes estilos de vida grupais (*tradução nossa*)

Neste caso, ao contrário das práticas corporais em sociedades pré-letradas, as *Body modifications* corresponderia muito mais a uma parcela do mercado que ganhou imensa adesão numa cultura que “respira” tecnologia e que exige “inovações” cotidianas na lógica do “sempre novo”, para não cair na rotina e no tédio criado pela cultura do “sempre igual”. Sendo assim, a constituição do psiquismo hoje está, necessariamente, permeada pelo apelo técnico-científico e pela **racionalidade instrumental**, que paira sobre a cultura ocidental contemporânea.

Entretanto, a novidade e diferenciação que os adeptos dessas práticas atuais procuram, fundamenta-se numa representação universalizada e homogeneizante, por isso totalitária, da tradição tribal-primitiva e sua relação com o corporal (Winge, 2003). Haveria, nesses grupos atuais, uma fetichização e **idealização** do “primitivo”, que confere uma racionalização do outro “determinado por um tipo de projeção cultural de conceitos, freqüentemente negativos e estereotipados, sobre culturas diferentes da própria cultura” (Winge, 2003, p. 124). Essa visão fantasiosa, carregada de fascínio sobre o “primitivo”, que mantém as práticas das *Body Modifications*, não reconhece a história, geografia e cultura dos símbolos (Winge, 2003) que os adeptos imitam ou reproduzem, como mera cópia. Por isso, essas práticas da atualidade apresentam um caráter **atemporal** e **imutável** pela técnica (Winge, 2003), contrariando a

⁶⁷ Modelos aidéticos e anoréxicos (Safatle, 2006); dessexualizados e anulados em sua diferença (Safatle, 2006); novidades da moda, como o “mendigo chic”; “junkie chic”; “sadismo chic”, trazem como a roupa como um complemento ao que realmente se vende: o modelo corporal que encarna o mortificado, o esquelético, a ferida, a dor e a “castração” concretizada do corpo.

função mimética reconhecida coletivamente nas culturas tribais-primitivas: cada prática era determinada por um tempo coletivo e individual específico, marcando uma iniciação e uma transcendência mítica, bem como sua realização para cada indivíduo era sempre singular e não padronizada, pois era marcada por um caráter artesanal-coletivo e pela tradição.

Embalado pelo valor individualista, camuflado no ideal da liberdade de escolha, as pessoas optam entre os milhares de padrões de sociabilidade apresentados pela indústria cultural, qual é o mais adequado para seu consumo. Mas, dentro dos padronizados grupos de sociabilidade não há regras ou coesão coletiva, o que os une é o consumo aleatório e “inovador” dos bens setorializados para aquele fim. Sob um valor individualista, cada um modifica seu corpo onde e no tempo que “desejar”, “escolhe” o design, e por fim, recai no padrão que a tecnologia e a mercadoria disponível impõem.

Segundo Winge (2003), hoje as modificações corporais já não são mais “funcionais” em seu uso tribal, “operam em um campo de desejos dionisíacos e do consumo de prazeres”, bem como “hibridiza os significados produzidos [outrora] através da realocação de símbolos tradicionais na era moderna, no contexto urbano” (*tradução nossa*, p.131).

Pode-se então dizer que haveria uma instrumentalidade sob essas práticas primitivas, carregadas de racionalização e subsidiadas pela racionalidade técnica. Como diria Adorno (1996), ela se configura de tal forma que “não dá para distinguir dos produtos da indústria cultural” (p.390), está presa a uma domesticação racional, apropriada pelo mercado de consumo. Devemos lembrar que “desencantar o mundo é destruir o animismo (...) nenhuma distinção deve haver entre o animal totêmico, os sonhos do visionário e a Idéia absoluta. No trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade” (Adorno & Horkheimer, 1947/1985, p. 18). Veremos no capítulo 5 que o corpo, nessas práticas de modificação corporal é metrificado e os riscos de vida calculados; busca-se uma eficaz adequação do corpo de cada adepto ao instrumento ou material utilizado e por fim, “trata-se de uma liturgia sem metafísica, de um rito sem divindades” de acordo com Júnior e Lirio (2005, p. 134) a partir de uma leitura de Alberto Caeiro.

Para ilustrar essa análise, vamos citar dois interessantes exemplos referentes a uma das práticas mais “leves” de modificação corporal: a tatuagem. Inclusive por ser a mais comum e

ter sido uma das primeiras modificações a ganhar espaço no ocidente, torna-se o protótipo da inserção e cooptação mercadológica e tecnológica de tais práticas pela indústria cultural. Partiremos inicialmente de uma apresentação das tradições tribal-primitivas para em seguida pontuar sua cooptação pelo mercado, junto à instrumentalização de suas técnicas e discurso – o que esvazia a modificação corporal de seus elementos histórico-culturais, da sua tradição e elimina a possibilidade da experiência coletiva que circunda a prática em seus rituais e mitos.

O primeiro exemplo refere-se às tatuagens Moko da tribo Maori na Nova Zelândia⁶⁸. Nesta tribo, todos os homens guerreiros ou de elevada posição social tinham seus rostos (e outras partes do corpo) tatuados, o que era fonte de orgulho, de proteção para as batalhas e atração para as mulheres. Essas também tinham tatuagens, mas eram menos elaboradas. Cada traço consistia em elementos tradicionais, de nomes específicos. As tatuagens eram feitas com ossos, casca de tartaruga ou metal que eram batidos contra a pele para inserir a pigmentação. A tatuagem Moko gerava muita dor, já que o tipo de cicatriz procurada demandava uma perfuração profunda. Suportar a dor sem se mover e em silêncio era uma questão de honra para o guerreiro Maori.

Rodrigues cita em seu livro uma história narrada por Klineberg (1972, p. 226) a respeito da tatuagem Maori:

viajando pela Nova Zelândia, certo pintor inglês fez uma quantidade de retratos de nativos, inclusive o de um chefe cuja face estava coberta pela tatuagem em espiral típica de sua qualidade. O artista mostrou o retrato ao modelo: esperava sua cordial aprovação. O velho olhou o retrato e devolveu-o com estas palavras: “não é isto o que eu desejo”. Pediu-lhe então o artista que desenhasse o seu próprio retrato. Quando entregou ao branco o retrato com estas palavras: “É isto o que sou”, este não pode ver mais nada além do feitio da tatuagem do velho chefe e que significava a sua conexão tribal! (1975, p. 106)

Este relato anuncia a tamanha importância simbólica das modificações corporais para estas coletividades primitivas. Nela fica claro que a identidade do “chefe” – representante da

⁶⁸ É possível baixar o livro na íntegra pelo site: <http://www.archive.org/details/spiritualmental00bestuoft>.

coletividade em questão – não consolidava uma individualidade/singularidade em detrimento a uma identidade grupal, mas sim dependia desta última para existir.

Em contrapartida, a cultura ocidental vangloria-se da possibilidade de delimitar a “identidade” dos homens e, por isso, emancipar o indivíduo do grupo e da natureza, mas acaba por revelar o engano a que nos submetemos, já que de fato o homem isola-se do coletivo e equaliza-se em nome duma ordem social que prima pelo pensamento instrumental-técnico e pelas padronizações construídas pelo mercado. A suposta liberdade está a serviço da dominação e carrega a consequência mais dura aos homens: a solidão e a dificuldade de consolidar a identidade (individual e coletiva), de construir um senso de pertencimento a algo durável, valorizado por outrem, por isso, concreto – carregado de uma história coletiva, não descartável. De acordo com Pucci *et al* (1999, p. 63), “a capacidade do sujeito de receber os dados imediatos e sobre eles exercer reflexão crítica rarifica-se cada vez mais, pois a autoconservação praticamente exige o fim da individualidade”.

O segundo exemplo corresponde a tatuagem Tebori ou Irezumi; elas são tradicionais no Japão e sua origem remete a pinturas de blocos de madeira do século XVIII, por isso o nome Tebori significa entalhar ou gravar com as mãos. Para que seja realizada, utilizam-se agulhas enroladas na ponta de um bambu, onde se insere tinta de carvão vegetal. Sua técnica é artesanal, demanda muito tempo e trabalho (várias sessões).



Figura 8: Tatuagem Moko e Tatuagem Tebori⁶⁹

⁶⁹ Fontes: <http://www.tatuagem.com.br/maori/60-significados-desenhos-cultura-maori/547-conceitos-mentais-e-espirituais-maori.html> e <http://www.tatuagem.com.br/tattoo/desenhos/90-tatuagem-yakuza.html>

Ambas as composições de tatuagem – Moko e Tebori –, os seus traços/desenhos, são hoje muito procuradas nos estúdios de tatuagem do ocidente, mas o seu caráter artesanal-artístico foi abandonado. Elas estão cada vez mais permeadas por técnicas e instrumentos contemporâneos industrializados, feitas sob modelagens de imagens-cópias de forma a abandonar o **processo de criação** dos desenhos e a **estrutura simbólica** que as sustentava em **determinado contexto sócio-cultural**. O que inviabilizaria uma experiência formativa no social por meio das práticas: recairia-se na semiformação. O rito moderno das *Body Modifications* arrisca adentrar no universo das concepções corporais contemporâneas que intenta a totalidade e ao mesmo tempo torna-se revelador: se por um lado propicia o logro por suposto regate da individualidade, por outro, ele revela e denuncia em tais práticas o comprometimento dessa individualidade nas sociedades (hiper)modernas (Lipovetski & Charles, 2004). Esse é o atual mito construído sobre as *Body Modifications* que precisa ser desvendado como reflexão sobre o que decompõe a individualidade e a possibilidade de existência na atualidade.

Em nossa hipótese também, tais práticas não caracterizam um movimento contra cultural, pois não propõe qualquer mudança cultural que vá além da aparência estética individual, portanto, são práticas imersas no contexto social, práticas que inclusive legitimam e integram o social. Segundo Severiano,

ao lado das pressões homogeneizantes das subjetividades empreendidas pela “sociedade unidimensional”, soma-se, nos dias atuais, a descrença “pós-moderna” na realização dos ideais coletivos, ou seja, a inexistência de projetos identificadores de cunho político e social nos quais os homens possam projetar seus ideais no sentido emancipador (2007, p. 117).

Sendo assim, o homem hoje “desinveste o mundo e refugia-se em soluções estritamente pessoais, onde o objeto/imagem de consumo passa a se configurar na única forma de alteridade possível” (Severiano, 2007, p. 117). Contudo, no próprio fato das marcas corporais se tornarem mercadoria, já se revela a necessidade do indivíduo de se sobressair na tentativa de romper com a condição de mercadoria, assume assim um vislumbre na tentativa de resistir as ameaças do poder hegemônico da ideologia do mercado. No que aparece como integração

ao social, as *Body Modifications* também apontam para uma potência de ruptura com a ordem vigente.

Para além de tal realidade é preciso pensar ainda no aparato tecnológico construído, especificamente para as práticas de *Body Modifications*. Assim como qualquer outra mercadoria, os instrumentos da atual indústria das *Body Modifications*, são adequados e inovados continuamente, como é o caso do maquinário para tatuagem. Então, se antes uma tatuagem tinha um caráter artesanal feita com madeira, espinhos, pedras e até agulha e tintas “naturais”, de forma que o resultado nunca era **padronizado**; hoje as tatuagens recebem uma equalização, resultante da instrumentalização técnico-científico – torna-se mercadoria.

Mais uma vez, visando ilustrar a análise proposta, vamos a citação que relata um **manual** para tatuadores, encontrado em sites de tatuagem junto a **propaganda** de tatuadores, anunciantes e vendedores de aparato/**maquinário** de tatuagem (e de outras modificações corporais)⁷⁰:

Atualmente, a grande maioria dos tatuadores utilizam a máquina de tattoo a base de eletroímãs. Basicamente são as bobinas enroladas que ligam e desligam, movimentando as agulhas pelas biqueiras. Tal processo permite que as agulhas perfurem a pele em média de duas mil a três mil furos por minuto, permitindo a **criação de linhas definidas e preenchimento uniforme de grandes áreas, em menor espaço de tempo**. Os tubos ou biqueiras, presos a máquina de tattoo, são desmontáveis, facilitando a **limpeza, esterilização** e troca de bicos ou pontas para a variação de quantidade de agulhas a serem usadas (...) As biqueiras têm **tamanhos e formas variadas**, encontram-se no mercado tubos grossos, finos, com frisos, lisas, biqueiras leves, pesadas, em **diversos materiais e cores** (...) Os bicos devem permitir a passagem das agulhas e armazenamento da tinta. Quando o tatuador ativa a máquina com o bico próximo à tinta, a agulha, com seu movimento de vai-e-vem “suga” a tinta para o bico. Com a tinta no “reservatório” o tatuador fará um traço, sombreamento ou preenchimento, até precisar reabastecer novamente, o bico com tinta. Para colorido são usadas várias agulhas juntas, permitindo uma cobertura uniforme em menor tempo (...) A ativação da máquina é feita por um pedal, que libera a passagem de energia da fonte à máquina

⁷⁰ Tirado do capítulo 12 de um manual de tatuagens divulgado pelos sites: <http://www.naaba.net/curso%20tattoo%20capitulo12.html> e <http://atattoo.blogspot.com/2008/06/blog-post.html>.

As sensações padronizadas e esvaziadas de um símbolo coletivo que firmaria um amparo e reconhecimento social, aparecem hoje muito mais articuladas a uma “gestão da aparência” (Winge, 2003), que visa comunicar certas características ou sentimentos relativos a “identidade” pessoal, buscando uma “identidade perceptiva” (como os outros interpretam) – na ânsia de alçar um reconhecimento social perdido.

Outro exemplo de apropriação pelo mercado das práticas de modificação corporais milenares ou primitivas está no uso de alargadores de septo, auricular ou bucal (prática do *Lip plate* citada no início deste capítulo) pelos adeptos das atuais *Body Modifications*. Primeiramente, é fácil constatar que os instrumentos de madeira, barro, adereços e materiais retirados da natureza, foram substituídos por materiais industrializados como o aço cirúrgico, acrílico, titânio, etc., produzidos em larga escala na onda das novas tecnologias. Mas, devemos entender que não se trata de uma simples mudança de indumentários. Todo o nexos que permeava o seu uso e aplicação mudou, acompanhando a mudança histórica e cultural da modernidade, dos atuais centros urbanos: se antes o tamanho do ornamento para algumas tribos remetia ao status, importância econômica e social ou tinham importantes associações com cantos, oratórias e guerra, hoje ela – junto com outras práticas de *Body Modifications* – está necessariamente associada a um nexos individual-particular, que não garante um estável pertencimento ou reconhecimento nos grupos, sendo evidentemente mobilizado pelo mercado. Portanto, há na realidade uma fuga do coletivo nestas atuais práticas, já que contrário as antigas práticas, os “ritos consumistas” das *Body Modifications* ou mesmo as tatuagens (e outras modificações) industrializadas prestam-se a uma forma de distinção para um afastamento e não integração com a comunidade.

Matos (2004) pontua que na atualidade

o corpo próprio e o do outro não participam mais de nenhuma experiência religiosa ou epistemológica nos termos legados pela tradição filosófica, e não apenas em sentido funcional, pois, se religiosidade há, o culto é uma nova forma de fervor, agora fetichista, mas de um fetichismo associado à **imaginação tecnológica**, que anima o “sujeito” que não é um vivente

Neste sentido, autora atenta para a atual condição do homem junto ao seu corpo:

O fetichismo, a coisificação, o “sentir artificial” do corpo-próprio questionam da maneira mais cabal as noções tradicionais de consciência de si, união ou separação do corpo e da alma, isto é, a identidade subjetiva (legada pelo cogito cartesiano), o sujeito idêntico a seu pensamento (Matos, 2004, p. 287).

Essa preocupação filosófica que tensiona as atuais concepções de corpo junto aos propósitos sócio-econômicos e ao impor uma reflexão sobre a existência humana na atualidade, nos leva ampliar a discussão a respeito das *Body Modifications* no capítulo a seguir, no sentido de que haveria

uma perspectiva institucionalizante [de tais práticas corporais], na medida em que busca promover “política e comercialmente o crescimento ético (sic)” dessa prática [segundo informação do site BMEzine], a fim de afirmá-la como um negócio sustentável, inclusive, investindo parte do lucro em projetos relacionados à modelação corporal. Seria possível, desse modo, promover a educação pública sobre a prática, assegurando, assim, o seu lugar na cultura e história (Júnior & Lirio, 2005, p. 132)

Como ampliaremos adiante o questionamento a respeito dessa institucionalização, devemos finalizar esse capítulo ponderando que tais práticas corporais são também o reflexo do modo de vida atual no que consta a invasão da tecnologia e da razão instrumental na cultural, na vida e corpo humano. Tecnologia sustentada por uma razão instrumental e que por isso reduz o homem e o mundo ao objeto. Por isso, devemos atentar para os novos códigos sociais que mobilizam nossa posição diante do mundo e que influenciam nosso sentimento de ser e estar na cultura. Destarte, Rodrigues (1979, p. 63) situa que

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 de membros, obesidade, compleição atlética (...) 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 esfregam pigmentos), kakina (introdução de uma agulha e linhas impregnados). Cada uma dessas

práticas se explica por uma razão particular, ritual ou estética: ritos propiciatórios, marca tribal, signo de status social (...) Em cada sociedade poder-se-ia levantar o inventário dessas **impressões-mensagens** e descobrir-lhes o **código**: bom caminho para **demonstrar, na superfície dos corpos, as profundezas da vida social**. (Rodrigues, 1979, p. 63)

Será com o intuito de desvelar os “códigos” que cerceiam as práticas contemporâneas de *Body Modification*, realizadas nos grandes centros urbanos por integrantes da cultura ocidental atualmente globalizada, que ampliaremos nossa análise no capítulo 5. Discorreremos sobre as institucionalizações das *Body modifications* e a formação de uma cultura que banaliza e erotiza a dor e o sofrimento que, em consonância com os princípios do espetáculo (Debord, 2000) vem criando “estilos” de vida equalizados para manter uma **ordem econômica** totalitária em detrimento das potencialidades humanas para uma vida justa (Adorno, 1996).

5. A INDÚSTRIA DAS *BODY MODIFICATIONS*: INSTITUCIONALIZAÇÕES E O PREDOMÍNIO DA RAZÃO INSTRUMENTAL.

“quanto mais complicada e mais refinada a aparelhagem social, econômica e científica, para cujo manejo o corpo já há muito foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz (...) a regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos”
(Adorno & Horkheimer, 1947/1985, p. 41)

Neste capítulo procura-se apresentar a base mercadológica e consumista das *Body Modifications*, conseqüentemente, analisar os valores ideológicos que se sustentam no cinismo e no escárnio da dor e da mutilação corporal, bem como pontuar as diversas leis e institucionalizações que oficializaram tais práticas (seja no Brasil ou outros países que criaram regulamentações para tais práticas). Explanaremos também sobre a profissionalização e a entrada destas práticas no mundo do trabalho, com divisões e hierarquia na “produção das marcas corporais”, isto somado aos discursos científicos emprestados de outras áreas de saber (como a anatomia, fisiologia, medicina, etc.). Com isso, questionamos o discurso da diferenciação e da transgressão que ronda as pesquisas atuais sobre o grupo das *Body Modifications*, discursos que conferem a eles um universo *underground* de caráter “out” (à lógica social). Analisaremos ainda essas práticas enquanto um reflexo da regressão social, já que se perde os investimentos individual em práticas emancipatórias, no sentido de uma ação social.

A proposta desse capítulo é traçar um panorama geral dessas práticas contemporâneas para subsidiar as análises do capítulo 6. Capítulo que apresentará uma análise a respeito da “estrutura subjetiva” que garante hoje a adesão dos indivíduos às práticas de modificação corporal e, obviamente, quais são as conseqüências e as possíveis reverberações desse contexto social atual sobre o funcionamento psíquico.

5.1. A assimilação e Mercantilização das Modificações Corporais na Cultura Ocidental

Á critério de esclarecimento, ao nos referirmos à cultura ocidental pressupomos não simplesmente uma localização geográfica que divide o mundo em dois lados, mas sim nos referimos a todas as sociedades que deram adesão ao espírito iluminista, regido pela razão instrumental, e que na modernidade acolheram o *life stile* próprio do *american dream*, ou seja, o modo de vida burguês neoliberal encabeçado pelos Estados Unidos no pós-guerra. A principal inspiração deste princípio neoliberal é incitar, via indústria cultural, o consumo desenfreado e para isso acrescer ao fetiche da mercadoria um *plus*: a sedução e o *glamour* que mobiliza a vida anímica, pulsional, do sujeito consumidor.

No capítulo 4 apresentamos algumas diferenciações entre as *Body Modifications* e as primitivas práticas de modificação corporal. Neste momento, julgamos importante situar o espaço conquistado por tais práticas no ocidente e ponderar o que ainda as sustenta numa cultura que não as tem como tradição ou código de coesão social. Podemos dizer que nos primórdios de sua utilização, justamente por não corresponder a um arcabouço da cultura Ocidental, foi que as práticas de modificação corporal surgiram como elemento de subversão em grupos contra-culturais.

Nestes casos iniciais, as práticas corporais ainda arrastavam elementos de identificação e de reconhecimento coletivo, funcionavam como **marca da lealdade**. Marcas que ainda fundavam e localizavam a **individualidade** dos membros de certas coletividades e eram, inclusive, símbolos da **tradição/ história** de alguns grupos específicos. Isto, principalmente por conta de propiciarem algum status, sentimento de pertença e reconhecimento dentro de grupos marginalizados dos grandes centros urbanos: é o caso de ex-presidiários, gangues de criminosos⁷¹, meretrizes, ou ainda, piratas, marinheiros e freqüentadores das regiões portuárias (com tatuagens e *piercings* em locais tradicionalmente localizados). Em conformidade com esta leitura, Leitão (2004) pontua que as marcas, em especial as tatuagens, estiveram, “no Ocidente, historicamente vinculada à marginalidade econômica e social, nos

⁷¹ Como o caso da máfia japonesa Yakuza que eram adeptos da tatuagem Tebori e dos Beadings/ “Perola”, ou seja, implantes de perolas sob a pele do pênis. Grupo que hoje experimenta a ocidentalização da cultura japonesa em nome da globalização, o que repercute no uso das modificações corporais, hoje permeado por tecnologias. Esta informação foi retirada do FAQ (perguntas freqüentes) do site BME (www.bmezine.com) a respeito de implantes subcutâneos.

corpos dos marinheiros, prostitutas e criminosos. Ela aparece já nos relatos de médicos criminalistas do século XIX, como Lassagne, Berrillon e Lombroso”.

Além dos grupos citados, as modificações corporais também se mantinham a margem social nos grupos de sadomasoquismo onde se dava adesão ao uso de aparelhos de constrição corporal como os espartilhos, roupas de couro e vinil, os *piercings* e correntes, as escarificações e *brandings* com cera de vela ou ferro quente.

As funções das modificações para estes grupos seriam as mais diversas: se nos grupos sadomasoquistas as modificações corporais davam suporte a um jogo sexual pautado na dor e na submissão/humilhação como fonte de prazer; para os membros de gangues ou criminosos a modificação dava uma localização ao indivíduo e cravava na pele um “pacto de sangue” consolidando uma espécie de confraria, de fraternidade. Podemos ainda pensar o quanto os marinheiros, expatriados, a mercê da fúria dos mares e abandonados às distâncias, viam na tatuagem um refúgio e no corpo delimitavam um território para a memória esvanecida. Não a toa que o imaginário Ocidental postulou a associação simbólica entre a figura do marinheiro e a tatuagem da âncora, como no clássico desenho animado do marinheiro Popeye, que carrega tal tatuagem em seu braço. A âncora, um aparato marítimo, identifica o indivíduo “vindo dos mares”, mas também simboliza um anseio de algo que precisa ancorar. Talvez tão satisfatório quanto desbravar os mares, seria o momento de ancorar, fixar os “pés” em terra firme, mesmo que por um breve período de descanso – momento também de (re)estabelecer e (re)vivenciar os laços sociais.

Contudo, qualquer que fosse a função assumida pela marca corporal, aos olhos da sociedade Ocidental como um todo, ela era sinônimo de transgressão, remetia o indivíduo aos “grupos de risco” diante dos parâmetros sociais de corpo higienizado e fechado pelos aparatos e discursos científicos.

Na época, mesmo o estudo das modificações corporais feito pela ciência antropológica, pelas ciências sociais e até pelas ciências biológicas, tiveram um papel ideológico, gerando uma associação destas marcas corporais mais pesadas ao homem primitivo ou Oriental, uma leitura etnocêntrica que racionalizava tais culturas (Winge, 2003), criando e reforçando preconceitos e estereótipos. Tudo isso, porque há algumas décadas atrás o uso consentido de modificações corporais seria considerado um escândalo, provocava contradição com a lógica do progresso e

da suposta emancipação dos corpos diante da dor e das marcas que justificassem a exclusão ou que sustentassem processos de dominação corporal (tatuagem dos escravos na Grécia ou cicatriz de uma bruxa na Idade Média, por exemplo). Uma modificação corporal desejada e auto-aplicada remetia assim a uma barbarização, um retrocesso, uma **animalização** do homem civilizado. Por isso, era considerado o resquício de uma regressão a culturas não-esclarecidas, pautadas em rituais míticos. Ora, a emancipação do homem não estaria justamente na possibilidade de abolir o sacrifício objetivo pela renúncia racional, ou seja, o **uso da razão** para o logro sobre os efeitos, sobre as forças, da natureza? Não é mais preciso mimetizar a natureza para dela se livrar de forma mágica, para dominá-la – emerge a ciência para calcular o sacrifício agora configurado em renúncias (Adorno & Horkheimer, 1947/1985).

Para localizar a concepção de corpo subsumida neste entremeio histórico, vale recordar que no período abrangente à revolução industrial, a ciência rezou a assepsia corporal com o movimento higienista⁷² e a mensuração dos corpos na anatomia e ergonomia em prol do adestramento para as fabricas⁷³, de forma que o corpo precisava estar “fechado” e movimentar-se “adequadamente”, sendo eficaz e produtivo como já discutido no item 3.2.

Justamente por contrariar a lógica desse corpo fechado e produtivo para o sistema econômico vigente – por demarcar os grupos excluídos da sociedade ocidental, por gerarem o sentimento do estranho (Freud, 1919/1996), por incitarem o medo ou por serem esteticamente desagradáveis para a sociedade em questão –, as modificações corporais tornaram-se símbolo de protesto em alguns grupos. Um sinal de rebeldia em oposição ao funcionamento sócio-político e aos seus ditames estético-consumistas, como é o caso do movimento Hippie durante as décadas de 50 e 60 ou da consolidação do movimento Punk na década de 70 no século XX (Leitão, 2004).

No entanto, não demorou muito tempo para que as modificações corporais antes consideradas práticas *underground*, passassem a integrar a estrutura e dinâmica do mercado, articulado a discursos unidimensionais, por isso, frágeis no conteúdo simbólico ligado “a propostas

⁷² Boarini, M.L. (2003). Higienismo, eugenia e a naturalização do social. In Boarini, M.L. (org). *Higiene e raça como projetos: higienismo e eugenismo no Brasil* (pp.19-43). Maringá, PR: Eduem.

⁷³ Sampaio, J. dos R. (1998). Psicologia do Trabalho em Três Faces. In Goulart, I. B. & Sampaio, J. dos R. (Org.). *Psicologia do trabalho e Gestão de Recursos Humanos: Estudos Contemporâneos*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

políticas, éticas e estéticas contrárias à norma social, próximas ainda de um estilo de vida relacionado ao desvio” (Leitão, 2004).

Braz (2006), baseado nas idéias de Zeila Costa⁷⁴, pondera que “entre o final da década de 70 e o início da década de 80, o surgimento dos estúdios de tatuagem constituiria um marco na história desse universo (...) a partir da década de 90, esse processo se intensificou” (p. 62). Foi nesse período que emergiu todo um processo **legitimação e assimilação** pela cultura ocidental destas práticas tidas, anteriormente, como marginais. Como explicita Sampaio (2009)

Em 1980 com a explosão do movimento Punk, gurus da moda londrina começaram a introduzir nas passarelas modelos com adornos em locais inusitados. Em 1985, São Francisco - Califórnia foi aberta a 1º fábrica de jóias pra piercing do mundo, idealizada pelo pioneiro perfurador [*body piercer*] *Jim Ward*⁷⁵ com a GAUNTLET. Com o crescimento promissor dessa cultura [ou dessa parcela de mercado] diversas fabricas se especializaram na confecção de jóias hipoalérgicas de acordo com a comunidade médica mundial.

Assim, com a entrada das modificações corporais no mundo da **moda**⁷⁶ e com a **industrialização de seus instrumentos** (máquinas e aparato de modificação corporal ou peças incorporadas aos corpos de diversificados materiais, cores e formas),

a preocupação com a higiene, limpeza e esterilização passou a fazer parte desse universo [antes tido como “sujo” e subversivo], assim como [tornou-se conveniente, consolidando uma convenção] a busca por materiais antialérgicos e medicação para cicatrização, como pomadas. [Além de] Discursos que são utilizados inclusive como propaganda e divulgação dessas práticas (Braz, 2006, p. 62)

⁷⁴ Costa, Z. (2004). Do Porão ao Estúdio: Trajetórias e Práticas de Tatuadores e Transformações no Universo da Tatuagem. Dissertação de Mestrado, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

⁷⁵ Também proprietário da revista “Piercing fans international quarterly” (PFIQ, publicada entre 1977 e 1998).

⁷⁶ Segundo Pires (2005, p. 76), a moda “vai muito além de suprir abrigo para o corpo – estende-se para o lado psicológico do indivíduo (...) Composta por um conjunto de elementos que empregam materiais, cores, texturas e formas diversas, a moda é utilizada para explicitar a identidade, o estilo de vida e o grupo que o sujeito pertence”. Trata-se de mais um dos tentáculos da Indústria cultural – a base da mercantilização de bens culturais.

Em outras palavras, podemos dizer que as modificações corporais adentram, de fato, na cultura Ocidental exploradas por um grande *Boom* mercadológico, encabeçado pela publicidade e pela indústria da moda. Como pontua Urbim (2005), as práticas de modificação corporal emergem, marcadamente, por uma “explosão de estilos e *performances*, a ascensão de estúdios especializados e o surgimento de revistas, websites (sic)”.

De acordo com Pires (2005, p. 75), “a primeira técnica de modificação assimilada e incorporada pela moda foi a tatuagem. Nos anos 1970, ela começou a sair da clandestinidade e deixar de ser vista como uma marca *underground*”. Portanto, se antes as tatuagens eram

associadas, no Ocidente, à marginalidade até a década de 60 do século XX – quando estigmatizados como presidiários, motoqueiros dos *Hell’s Angels* e marinheiros [que] sem nenhuma patente desenhavam, por vezes de forma canhestra, imagens, palavras ou frases em seus corpos –, as tatuagens se tornaram atualmente parte do cotidiano das classes superiores (Sabino & Luz, 2006)

Aos poucos, ganhava *status* aqueles que consumiam o estilo “Punk” (*piercings* ou vestimentas dos antigos adeptos do movimento), o estilo do “Sádico chic” (materiais de práticas de perversão e elementos da sexualidade fetichista que foram incluídos na moda) junto às tatuagens antes tidas como obscenas ou vulgares. Segundo Pires, estes elementos cooptados pela indústria da moda garantiram a consolidação de um

estilo carregado de componentes fetichistas, com roupas preferencialmente pretas e de couro, fartamente adornadas por elementos metálicos que também adornam o corpo, como correntes, coleiras, cadeados e alfinetes de gancho. Materiais como a borracha e o vinil também são [e foram] amplamente utilizados na confecção de peças de roupa (...) Os *punks*, ao usarem como adorno objetos metálicos que, se não pela função, pelo menos pela estética **evocam a agressividade** (...) preparam a chegada da estética do *piercing* e dos implantes (2005, p. 74).

Agressividade contida, pois racionalizada no discurso da moda e restrita a aparência. Da agressividade contida resta a apatia generalizada, fruto da sociedade que eliminou ideais e tradições culturais que mobilizavam o desejo dos homens por mudanças culturais.

Além disso, junto ao crescimento da medicina cirúrgico-estética no mercado mundial da década de 90 até os primórdios do século XXI, as modificações corporais – agora denominas *Body Modifications* – vão além das passarelas e passam a infestar a mídia, sejam nos seriados (como o *Miami Ink*), propagandas e outdoors ou nos programas e festas de *Freak show*, *Talk e reality show*⁷⁷, revistas ou sites especializados e mesmo movimentos culturais promovidos pelo Estado⁷⁸. Reiterando, Pires (2005, p. 83) constata que na segunda metade da década de 1990,

adeptos da *body modification* passam a atuar em filmes, novelas e campanhas publicitárias. Matérias sobre o assunto, entrevistas com profissionais da área e com indivíduos que possuem transformações corporais começaram a aparecer com uma certa regularidade em revistas, jornais e programas de televisão.

Em meio a este contexto, surgem certos **personagens** cruciais para a legitimação destas práticas no imaginário ocidental da atualidade: pessoas que souberam reconhecer um novo filão de mercado. Esses personagens alegaram representar e difundir as *Body modifications*, buscaram converter novos adeptos às práticas e por que não dizer que aproveitaram para explorar e ascender socialmente por meio da visibilidade conquistada na mídia. Bons oportunistas os que retomaram e ajudaram a incorporar ao mercado, as práticas tidas até então como marginais, ocidentais e primitivas, ou ainda práticas que representavam movimentos sociais de resistência. Filosofias ou descobertas individuais a parte, esses personagens permitiram uma difusão massiva destas práticas e ajudaram a torná-las estanques – parte do discurso totalitário da indústria cultural e do mundo do trabalho, permeadas pela razão instrumental – ao “engraxar” a engrenagem do mercado (seja com sebo, sangue ou pele de seus adeptos). As técnicas de *Body Modifications* tornaram-se inclusive um **diferencial de mercado**, não sem razão que os profissionais (*body moders*, *body piercer* e tatuadores) da área disputam e primam pela **eficiência dos resultados** procurados pelos clientes. Para isso, emprestou-se o discurso médico e criou-se toda uma cartilha de recomendações e de bom uso

⁷⁷ Programa Brasileiro Big Brother Brasil 10, apresentado entre janeiro e março de 2010, realizou uma festa que teve a presença de tatuadores. Nela os participantes podiam escolher tatuagens e recebê-las em sua pele ao vivo – tudo patrocinado pela marca Chilli Beans responsável pela criação e comercialização de coleções de óculos escuros, relógios e outros acessórios. No site – www.chillibeans.com.br/a-chilli.php – fica explícito que “a marca tem como objetivo provocar renovações de visual e comportamento”.

⁷⁸ A famosa “virada cultural” (24 horas seguidas de eventos culturais em vários pontos da cidade), realizada todos os anos em São Paulo, contou em 2010 com uma ala só para as *Body Modifications*: representantes do sindicato dos tatuadores e *Body piercer*, patrocinadores, adeptos realizando performances/práticas ao vivo e profissionais da área ministrando palestras a respeito do tema.

das técnicas e instrumentos que são comercializados e divulgados, principalmente por esses personagens.

5.2. Alguns ícones das *Body Modifications*.

Chamamos aqui de “personagem” certos ícones das práticas das *Body Modifications* da cultura Ocidental como: Shannon Larratt; Steve Haworth; Fakir Musafar; os recordistas do *Guinness Book of World* e mesmo os ditos artistas contemporâneos, como Orlan e Starlak. Todos eles carregam modificações corporais *extremes* e as tornam seu apelo comercial: “sou um outdoor do que eu faço” (relato no BME de um adepto - *Body Moder*) ou como diria Priscilla Davanzo (a mulher que quer “transformar” seu corpo na forma de vaca): “meu corpo é minha mídia” (Vieira, 2003, p. 65). Sob os mesmos auspícios da sociedade da visibilidade, esses indivíduos criaram formas novas de posicionar o corpo como um espaço de espetáculo. O prenúncio de princípios regressivos na vida social fica evidente na fixação sobre o parecer e o aparecer: “há um imperativo moral de nossos tempos que se expressa como imperativo estético” (Guiraldelli, 2007, p.13)

Em consonância com esse aspecto de **visibilidade**, esses personagens-ícones propagam, para o adepto da *Body Modification*, várias possibilidades funcionais das práticas como a procura por “rituais dolorosos em busca da adrenalina, a emoção de fazer algo radical, a sensação do perigo e do proibido (...) para superar a si própria, comunicar-se artisticamente e – por que não – exibir-se” (Vieira, 2003, p. 64). Para compreender os valores veiculados por esses personagens, vamos falar um pouco sobre eles:

✓ Shannon Larratt é proprietário e criador do site BMEzine⁷⁹, de onde retiramos a maior parte do material para o procedimento desta pesquisa. Shannon nasceu no Canadá, é programador de computador, produtor de filmes e proprietário de empresas.

O *BodyModificationEzine* foi o primeiro *Web Site* sobre modificações corporais, hoje o mais antigo e maior site sobre o assunto. Criado em 1994, o site apresentava (e apresenta) milhares de imagens e de histórias relativas à experiências de modificações corporais contemporâneas do mundo todo, que vão muito além dos já conhecidos piercings e tatuagens. Os usuários

⁷⁹ <http://www.bmezine.com/>

pagam uma taxa e mandam uma foto de sua modificação corporal para integrar a rede; no caso, são eles que financiam o site e compram a possibilidade do contato com outrem e com serviços específicos do site.

Em 2000, o BME foi expandido pela adição de IAM.bmezine, que é uma comunidade on-line, que hospeda blogs (diários virtuais) especificamente para os membros da comunidade em questão. Deste modo, os usuários acessam o “diário” de outros usuários e podem ter contato com as informações apresentadas do perfil deste. No caso, o perfil seria uma descrição, fiel ou não, que o usuário faz de si, como se apresentasse sua personalidade pontuando o que faz, gosta, usa, pensa, etc. Nessa grande rede de contatos, os usuários participam de fóruns e de bate-papos com outros membros, trocam informações e imagens sobre modificações e muitos profissionais da área fazem suas propagandas com a divulgação de seu trabalho (inclusive alguns médicos que aceitam tais práticas, integram a rede e viabilizam seus serviços de forma “clandestina”).

O BME também adicionou em 2005 um local de vídeos: o BMEvideo. Este *link*, de acordo com a definição encontrada no site, é um local para adultos que apresenta vídeos on-line de modificações extremas (*hard*) eróticas do corpo. O acesso a ambos os serviços, IAM e BMEvideo, é restrito e viabilizado pelo pagamento de uma cota semestral.

No site também é possível encontrar publicação de definições a respeito de inúmeros assuntos da área, feitas e postadas pela equipe do site BME (com aval de Shannon Larratt) numa espécie de enciclopédia, a Wikibmezine⁸⁰. Outra fonte de informações/definições é o espaço FAQ (*Frequently ask question*) que funciona como um grande manual das técnicas explicando a melhor forma de fazê-las, com quem e até porque fazê-las.

A partir das entrevistas e artigos divulgados no site desde 1995, Shannon organizou e publicou o livro “*Opening up: Body Modifications Interviews*” em 2008, contando com nomes como Fakir Musafar e Steve Haworth; Allen Falkner⁸¹; Erik Sprague e Steve-O⁸². Outro livro, também organizado por Shannon em 2002 (reimpresso em 2008), chama-se

⁸⁰ Uma parceria com a Wikipédia (a famosa enciclopédia livre): <http://www.wiki.bmezine.com/index.php>

⁸¹ Allen Falkner foi “iniciado” por Fakir Musafar, é conhecido como o “pai da suspensão moderna”. Fundou o conhecido grupo TSD (*Traumatic Stress Discipline*) especializado em suspensões coletivas.

⁸² Um dos protagonistas do seriado (e filme) *JackAss*, adepto de modificações corporais. Falaremos sobre ele e sobre o seriado no capítulo 4.3.

“*ModCon: The Secret World of Extreme Body Modification*”⁸³. Este foi resultado de uma coletânea de imagens e informações a respeito das modificações corporais extremas, extraídas de três anos do **evento ModCon**. Esses encontros anuais que iniciaram em 1999⁸⁴ em Toronto - Canadá e foram organizados por Shannon Larratt/BMEzine, considerado “a maior autoridade mundial sobre o assunto de modificação corporal extrema”, segundo o seu livro. O ModCon seria um evento que objetiva reunir pessoas interessadas em modificação corporal extrema/pesada; entretanto, não se trata de um evento aberto ao público, mas apenas aos convidados: sem mídia ou outros curiosos, apenas participantes e profissionais da área, inclusive médicos e fotógrafos para “realizar sonhos” e registrá-los. Conforme a divulgação do site⁸⁵:

ModCon V tem várias salas cirúrgicas, com o apoio médico treinado, bem como cortadores [*cutters*], os artistas de modificação do corpo e os médicos dispostos a realizar sonhos pessoais. Os procedimentos a seguir são apenas alguns dos que estarão disponíveis: Subincisões, bisecção genital, a divisão escrotal, corte do ligamento, deslocamentos e todas as outras remodelações genitais. Mutilação genital feminina e modificação. Castração, penectomia [remoção do pênis] e anulação do mamilo. Remoção e amputação de digitais [dedos]. Implantes (preenchimentos sólido, ativo e salina), *beading* genital, e a injeção de silicone e escultura. Trepanação. Procedimentos estéticos [como *brandings* e *scarification*]. (Tradução nossa)



Figura 9: Símbolo do quinto evento de ModCon que faz alusão a um pênis bifurcado (bisecção ou subincisão)

O site ainda anuncia que haverá pessoas do mundo todo, e que serão feitas demonstrações de procedimentos, bem como a formação para profissionais, “sem mídia ou atenção indesejada de fora” (Tradução nossa). Finaliza dizendo que “O evento está sendo realizado em uma instalação segura e legal na América Latina. Por motivos

⁸³ É possível ter acesso a ambos os livros, na íntegra, baixando os arquivos na internet: <http://www.zentastic.com/pdf/ModConBook.pdf> e <http://www.zentastic.com/pdf/openingup.pdf>

⁸⁴ Existem poucas informações na mídia sobre esses eventos, principalmente por objetivar ser um encontro restrito e privado, longe do acesso a não-adeptos e aos meios de comunicação. Além do livro publicado por Shannon, outras informações podem ser encontrada no site oficial do evento que faz a chamada para o V encontro que, no caso, teria sido realizado em 2006. Este, se não foi o último encontro, foi o ultimo que precisou receber alguma divulgação/convocação via internet.

⁸⁵ <http://www.modcon.org/>

de segurança e privacidade, detalhes específicos vêm somente depois de ter sido aceito para atendimento. **Quer vir?** Contato Shannon Larratt em *modcon@bmezine.com*”.

Com isso, Shannon Larratt busca efetivar três dos objetivos apresentados no seu site (BMEzine) em 2007:

1. Mostrar às pessoas que elas não estão sozinhas e ajudá-las a compreender quem são e o processo pelo qual estão passando.
2. Promover em espaço onde seja possível compartilhar experiências com modificação e manipulação corporal (...)
6. Quando possível, unir pessoas interessadas em modificação e manipulação corporal (Lirio, 2007, p. 22)

Outros dois objetivos referem-se à necessidade de desmistificar os preconceitos sobre as práticas junto à opinião pública/mídia. Para isso, Shannon anuncia atuar junto à mídia para uma adequada retratação das práticas e para promover a aceitação delas, bem como propõe evitar julgamentos no site a respeito das práticas mais adequadas. Entretanto, apenas atualmente (2010) o site passou por reformulações e em sua nova face, criou avisos de proteção para algumas imagens e pondera que as histórias relatadas pelos adeptos a respeito das experiências corporais podem não ser verdadeiras e nem são compartilhadas pelas premissas da equipe BME. Outras alterações também foram feitas no site, que recebeu uma feição mais moderna e sedutora. Antigamente, misturadas as fotos dos adeptos, se encontravam irônicas propagandas de produtos do BMEshop, valorando e, ambigualmente, **ridicularizando a dor** (como veremos no item 5.3.), essas chamadas foram retiradas e os produtos ficaram circunscritos ao espaço de compras. De qualquer forma, essa imbricação das mercadorias com o sentido (individual ou coletivo) das práticas em si, garantem os outros quatro objetivos do site, que correspondem a legitimação social e a comercialização das práticas; como veremos no item 5.4.

Para além desses aspectos, os adeptos se agarram ao site e a comunidade virtual em questão como se fosse um grande esteio, uma família. Frisam essa dependência marcando o símbolo “BME” ou o logotipo do site no próprio corpo e dedicando horas na participação da rede, seja enviando fotos, freqüentando os *blogs* e fóruns ou mesmo tendo contato com imagens e relatos de outras pessoas. Como em uma legenda de uma foto de escarificação (divulgada no site BME) postada por um adepto, que anunciava: “Aqui eu sou”.

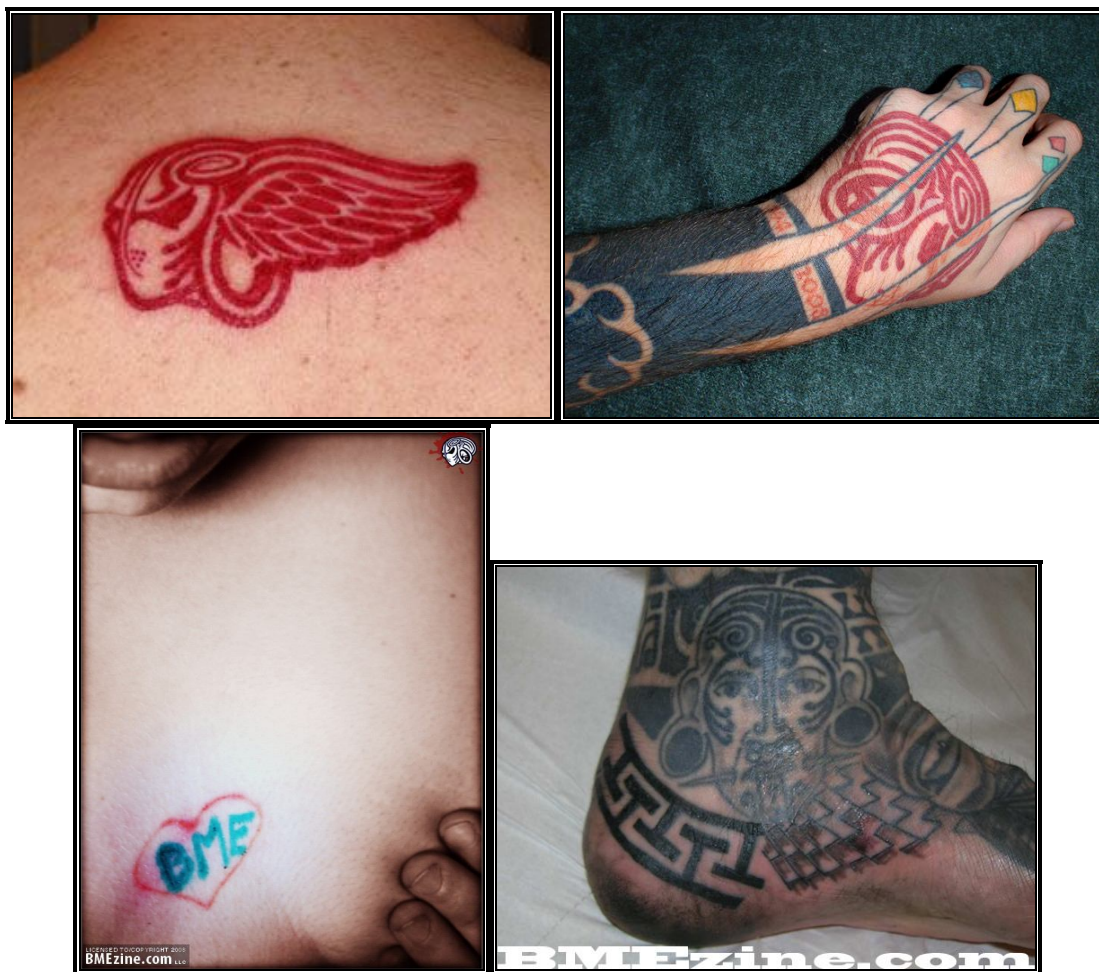


Figura 10: Tatuagens do logotipo do site BME, divulgadas no blog do Shannon Larratt⁸⁶. Legenda terceira foto: “Now I've an heart” (Agora eu tenho um coração)

✓ Steve Haworth é “ícone e artista das extreme *Body Modifications*”. Nasceu nos EUA e inicialmente trabalhava com seu pai (engenheiro e *design*) fabricando e desenvolvendo materiais cirúrgicos, principalmente oftalmológicos, até que resolveu investir em sua própria “vocação” e começou a criar os mais variados instrumentos, técnicas e métodos de modificações corporais. Além de ser um dos pioneiros das *Body Modifications*, ele é conhecido por criar a “arte em 3D”, no caso, os implantes realizados por ele remodelam a pele e dá a forma de tridimensionalidade. Segundo Larratt,

Steve Howorth e Beki B. [sua namorada] são, provavelmente, os dois profissionais mais reconhecidos da pesada modificação do corpo (...) Steve represente a “nova geração” dos

⁸⁶ Fonte: <http://www.zentastic.com/iamimport/2005/02/bme-tattoos-and-the-upcoming-invasion-1.jpg> e <http://www.zentastic.com/blog/wp-content/uploads/2009/12/bme-tattoo.jpg>.

cutters [ou modificadores], dos que passaram de piercer cirúrgico para profissional, ao invés da geração anterior que passou de mestra SM [sodomasoquista] para praticante de cirurgias [como é o caso de Fakir Musafar] (...) é seguro dizer que Steve e Beki têm desempenhado um papel fundamental na popularização da Body Modification (2008, p. 49, *tradução nossa*)

Steve, no documentário “*Flesh & Blood*”⁸⁷, anuncia: “sou artista que esculpe na carne, carne é minha mídia” (*tradução nossa*). Ele iniciou carreira nessa área em 1990 quando estudou perfurações corporais com um amigo e as testou em si. Em 1991 abriu seu estúdio, em 1992 iniciou com implantes transdermais e em 1994 realizou os primeiro implantes 3D em uma amiga; segundo ele, “após o primeiro implante, pessoas começaram a chegar de todo o mundo” (*tradução nossa*). Steve relata no documentário que, aos poucos, as pessoas começaram a acreditar nele: “se a pessoa confia o corpo a você é porque sabe que eu não faria algo que sinta que lhe traria algum risco alto” (*tradução nossa*).

Algumas das diversas pessoas modificadas por Steve aparecem no documentário dando seu relato; entre eles está Dennis Avner (personagem do Guinness, conhecido como CatMan) que teve modificações no nariz (corte e costura para baixo), buço (injeção de silicone e implantes para encaixe de bigodes de metal), boca (cindida e costurada ao centro), orelhas (bordas costuradas a formar uma ponta), além das tatuagens, implantes nos dentes e outras modificações. Segundo ele “Steve foi um incrível engenheiro, habilidoso e perito; ele entende como o corpo trabalha” (*tradução nossa*).

Além disso, Steve Haworth também expos as suas modificações corporais no documentário, várias delas feitas por ele próprio, como a do seu pênis – implante e bifurcação –, tatuagens nos braços, pernas, uma no ventre com inscrições “*style canibal*”, outra nas costas que simula uma espinha dorsal, com desenhos de ossos e nervos em tamanho original. Uma das suas últimas aquisições na época era uma grande escarificação facial (ver anexo E).

Em um momento do vídeo, Steve ainda ironiza a condição de “liberdade” que sua profissão viabiliza, dizendo: “tudo o que faço no meu trabalho é feito legalmente, eu não tento curar uma doença, (...) eu não administro drogas, eu não estou tentando diagnosticar uma condição (...) Se um médico fizer o que eu faço ele perde sua licença” (*tradução nossa*).

⁸⁷ Para ter acesso ao documentário, é possível baixar o arquivo da internet pelo site: <http://www.megaupload.com/?d=2E8QCVXU>

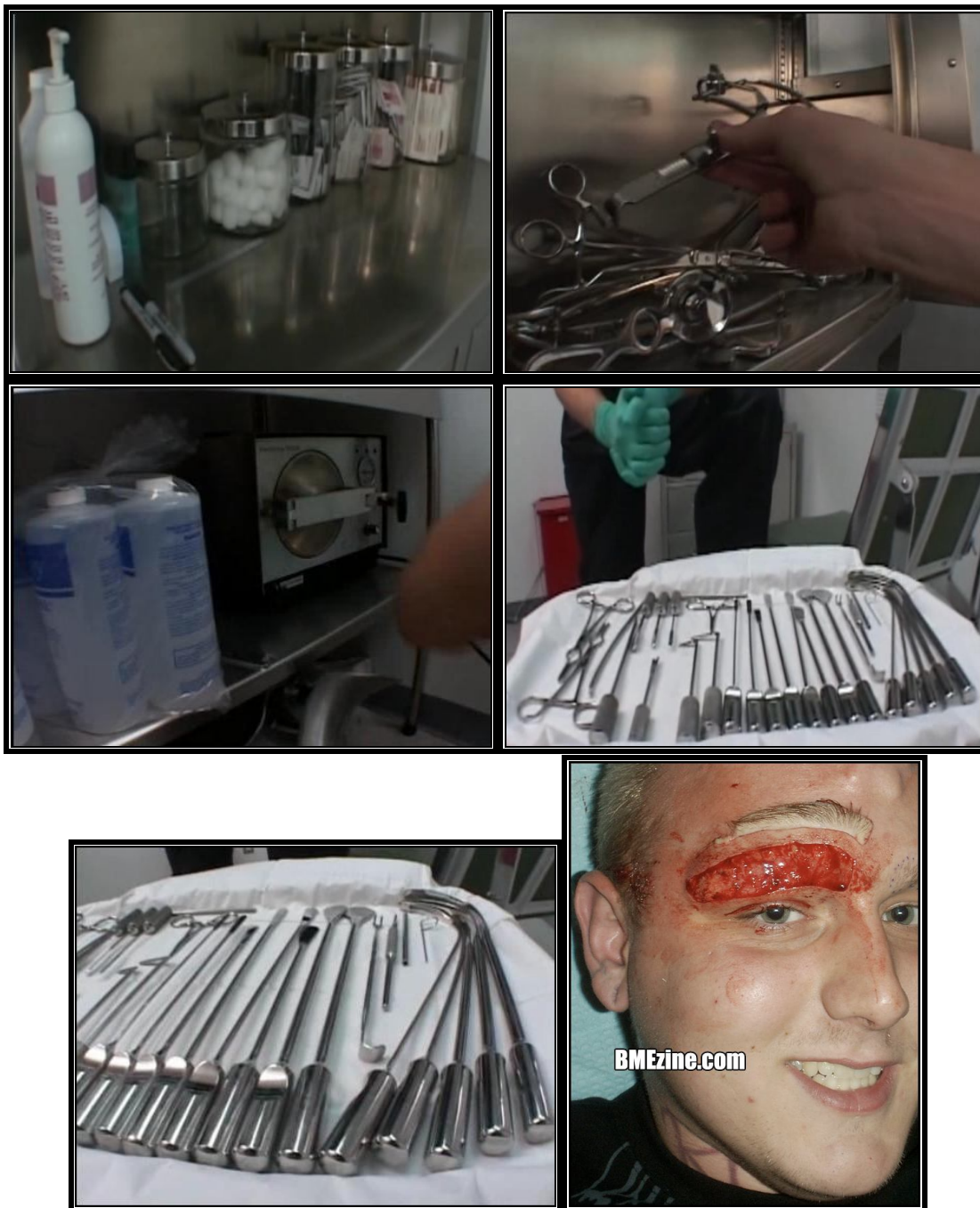


Figura 11: Instrumentos utilizados por Steve Haworth e guardados no “estúdio de escarificações” na sua casa (auto-clave para esterilização, coleção de instrumentos médicos e instrumentos criados/feitos por ele).⁸⁸. Última imagem consiste em um trabalho feito por Steve em um adepto

⁸⁸ Retiradas do documentário “Flesh & Blood”

✓ Fakir Musafar. Trata-se de um personagem da “geração antiga”, tal qual definido por Larratt (2008), que mobiliza todo um subgrupo dentro das *Body Modifications*. Para conhecer sua influencia é preciso que resgatemos um pouco da história. Como já pontuamos,

até a década de 1960, os piercings eram raríssimos nas culturas modernas ocidentais. Foi então que Doug Malloy, pseudônimo de um milionário americano interessado em modificações e manipulações corporais, reuniu os poucos praticantes de que teve notícia. Em todo os EUA, encontrou apenas sete pessoas, cada uma pensando ser a única a usar este artefato, e as incentivou e patrocinou para desenvolver o que hoje chamaríamos cultura mod. Além de investigar os significados e usos das práticas e dos rituais de culturas hindus e indígenas, pesquisaram historicamente e por tentativa e erro os materiais mais adequados para essas atividades. Dentre os pioneiros, o mais conhecido é Fakir Musafar (Lirio, 2007, p. 11)

Ele criou o termo *Moderns Primitives* em 1967 (Lirio, 2007) e deu os primeiros passos na pesquisa e execução de práticas primitivas, orientais e indígenas no ocidente contemporâneo, por isso é o referencial desse subgrupo, dentro das *Body Modifications*, que busca explorar a espiritualidade e reencontrar a “energia primitiva” através de modificações corporais (inclusive modificações características de grupos sadomasoquistas).

Segundo Lirio (2007), antigamente o termo *Modern Primitive* remetia a todos os indivíduos que faziam uma modificação corporal, já que isso caracterizava o uso de antigas práticas corporais reatualizadas no contexto da modernidade. Hoje os indivíduos que compõe os *Moderns Primitives* têm alguns princípios que os distinguem do grupo mais amplo da *Body Modification*; eles pautam suas práticas no tripé “**dor – sexualidade – estados alterados de consciência**”, que seria mobilizado por uma “energia primitiva” (Lirio, 2007).

Fakir Musafar entende que por meio das modificações corporais se possa conquistar uma separação entre consciência de si e consciência do corpo próprio (Lirio & Junior, 2007), em resumo, que se possa alcançar um estado de **êxtase**. Fakir alega que a dor seria o fundamento da separação entre sua consciência e seu corpo, e esta separação possibilitaria uma modificação no conteúdo da sensação, no caso, não mais percebida como dolorosa, mas como “sensação intensa”. Isso permitiria o indivíduo sentir-se vivo (Lirio & Junior, 2007), em nossa

concepção, seria a dor física que ao mortificar o indivíduo o que permitiria o indivíduo suportar a violência simbólica do sistema social injusto.

Outro elemento que por vezes é acrescentado às práticas, para garantir o estado alterado de consciência, é a exaustão corporal por meio da **privação** de comida e de sono, somado às danças, assim como ocorria em certos rituais indígenas e hindus (como veremos adiante).

Curiosamente, Musafar é publicitário e ex-instrutor do exército (Pires, 2005), hoje é “diretor e professor da Fakir Body Piercing & Branding Intensive – única escola licenciada pelo estado da Califórnia para ministrar cursos de transformação corporais” (Pires, 2005, p. 101).



Figura 12: Imagens do curso ministrado por Fakir Musafar; legenda foto 1 “*Fire Direct Branding*” (marcação com ferro quente, tradicionalmente aquecido em maçarico) e legenda imagem 2 “*Fineline Electro-Cauterização Branding*” (novo aparelho de cauterização)⁸⁹.

Fakir Musafar nasceu nos EUA e segundo as informações de seu site e de Pires (2005), ele faz experimentos com o próprio corpo desde os 13 anos, por curiosidade e “intuição”. Em

uma ausência prolongada dos pais, Fakir, sem interferência, ajuda nem sugestão de ninguém, se utilizou de um torno para executar uma perfuração no prepúcio – a primeira de várias. Essa perfuração foi feita lentamente num ritual que, segundo ele, durou o dia todo (Pires, 2005, p. 103)

⁸⁹ Fonte: www.bodyplay.com

A justificativa de Fakir para essa primeira modificação paira sobre uma “intuição” que teve a respeito da necessidade de um rito de passagem para um mundo adulto. Entretanto, ele ignora que um rito de passagem é definido e aplicado por uma coletividade, geralmente impingido por outrem, e não corresponde a uma condição humana ontogenética *per si*, isolado do elemento cultural. Inclusive ele se autodenomina “xamã”⁹⁰, algo que nos interessa na hora de analisar o jogo de poder, a hierarquia e a divisão do trabalho que também envolve tais práticas.



Figura 13: Fakir realizando “Jogos de constrição” e piercer e brandings auto-impingidos em 1947.

Segundo seu site, Fakir também é fotógrafo. Ele registrou seus próprios rituais, adornos corporais, bem como as alterações corporais de outras pessoas por mais de 50 anos. Registros que já compuseram livros como “Spirit+Flesh”, revistas como a “Body Play” (comercializada por ele em seu site) e exposições em diversas galerias de arte. Além disso, Fakir se dispõe a fazer palestras, workshops e performances com reserva de horário. Em 1987, ele realizou várias práticas corporais-rituais que foram filmadas por Jim Ward, posteriormente os registros constituíram o filme “*Dances Sacred and Profane*”. Lirio (2007) analisa nesse encontro a

⁹⁰ Segundo Pires (2005, p. 105), é o feiticeiro ou xamã “que escolhe o desenho que será tatuado no corpo de quem está participando de determinado ritual, já que somente ele, através de sua sabedoria e de seus poderes, pode definir com exatidão o desenho que complementar a personalidade de cada um dos integrantes da tribo”. Contudo, essa definição já está imersa no individualismo atual, não capta a essência do xamã com relação às práticas tribais-primitivas que exige um consenso coletivo de marcas comuns partilhadas, e sim justifica a atuação de pessoas como Fakir que, ideologicamente, “ajuda” as pessoas a complementarem sua “personalidade” com um objeto de consumo dos mais variados (de uma prática corporal hindu até uma prática tradicional sadomasoquista), de forma heterônoma.

prevalência da intenção de **divulgar** e **comercializar** tais práticas em detrimento dos princípios rezados por Fakir.

Faz-se necessário pontuar ainda que Fakir estabeleceu os critérios para tais práticas partindo de pesquisas realizadas durante décadas, por meio de revistas especializadas e verbetes ilustrados de enciclopédias (Pires, 2005, p. 103). Contudo, devemos ponderar que tais fontes são fruto da indústria cultural que, ao abordar essas técnicas corporais em revistas, filmes ou internet, não permite o contato com uma totalidade da prática ritual e da experiência cultural relativa a tal prática, mesmo que essa seja executada de fato por alguém com a perícia de Fakir. Essas práticas são, na realidade, **fetichizadas** e dadas de forma imediata, fragmentada por esses meios. O resultado óbvio é uma instrumentalidade das modificações corporais, que em sua origem não se resume a uma mera prática em si, realizada “por diversão”, mas carrega em seu bojo uma infinidade de elementos culturais e históricos específico de uma coletividade humana.

Para exemplificar, vamos citar algumas práticas trazidas à contemporaneidade por Musafar que foram completamente destituídas dos seus sentidos originais, sendo hoje conclamadas, via de regra, como um sedutor espetáculo por meio de filmagens, fotografias, divulgação via mídia/internet e sempre carregado de espectadores. Trata-se dos **rituais de suspensão**, nos seus atuais diversos tipos ou variações, conforme o “gosto do freguês”. A divulgação de imagens pela internet é certa e em grande parte das vezes integram Freak shows; convenções de modificação corporal; encontros em boates; festas particulares; etc.

O relato das origens dessas práticas de suspensão corporal provém dos índios norte-americanos e da cultura hindu que corresponde, respectivamente, aos rituais *O-Kee-Pa* ou *Sundance*, dos nativos americanos, e a cerimônia *Hook-swinging* na Índia; ambas pesquisadas e apresentadas ao ocidente por Fakir Musafar. O primeiro ritual é conhecido como a cerimônia do “garfo pendurado” (como o corpo parece ficar), já que ganchos eram presos ao peito do indígena e este ficava suspenso em árvores. Inclusive, é desta prática que provem o nome de uma das posições de suspensão nas atuais *Body modifications*, por ser, para alguns adeptos, uma tentativa de reprodução da prática original. Já no *Sundance*, também uma prática de índios americanos do norte e oeste, os “dançarinos do sol” eram içados por meio de piercings no local central da cerimônia, o que forçava os guerreiros capturados a olhar para o sol (Winge, 2003). Os participantes mantinham-se pendurados por três ou quatro dias até que

a pele cedesse. Segundo Winge (2003), a cicatriz decorrente relembra a participação na cerimônia e a subsequente **transformação espiritual compartilhada** e valorizada pela coletividade, por isso era uma marca estimada.

No caso da Hook-swinging, um membro do grupo era escolhido para representar o poder dos deuses e abençoar as crianças e as colheitas. Pendurado por ganchos embutidos nas costas passava, em uma espécie de “carro”, de aldeia em aldeia num “estado de exaltação” – balançando no ar (Atkinson; Atkinson & Bem, 1993). Na Ásia estas práticas são vinculadas ao xamanismo já que os efeitos da excessiva dor e estresse do corpo induzem a estados alterados do funcionamento mental (Kaczuroski, 2008). No sul da Índia, na província de Tamil Nadu, os nativos são amarrados à troncos de árvores e suspensos por artefatos de bambu e metal ao corpo, com isso eles acreditavam que ficavam mais próximo dos deuses (Kaczuroski, 2008).

Podemos citar ainda as cerimônias indianas *Kavandi-bearing* e *Hindu Ball dance*. Na primeira, centenas de espadas ou lanças são friccionadas contra a pele, perfurando-a, enquanto na segunda cerimônia, a pessoa mantém bolas ou frutas pendidas no corpo todo a partir de ganchos cravados na pele (Winge, 2003).



Figura 14: Fakir em imagem retirada do filme “*Dances Sacred and Profane*” e imagem retirada de www.fakir.org/store/index.html

De acordo com Lirio (2007, p.12), “Fakir **adaptou** ritos antigos às **necessidades e gostos da cultura ocidental** contemporânea e ajudou a desenvolver técnicas modernas de piercing”.

Para Winge (2003) hoje, “certos símbolos usados na construção de códigos de vestimentas, não são uniformes, nem fieis ao contexto original. Em vez disso, seu uso é um tanto “ecléctico” e “**instrumental**” ”(*tradução nossa*, p. 127). Sendo assim, para os *Moderns Primitives*, haveria um **descarte seletivo** do que não é aplicável para encontrar sua “identidade”. O neo-tribal tenta capturar o “novo” no antigo, mas se associaria a características mais fluidas e **individualistas** (Winge, 2003), a formas de expressão da identidade pela aparência e pela mercadoria.

No caso, as modificações corporais saem do âmbito da formação cultural (a que correspondia outrora) e se insere como fetiche na atualidade, por isso na semiformação. Como pondera Adorno, “a semiformação é o espírito conquistado pelo caráter de fetiche da mercadoria (...) abraça também o espírito que tinha em outros tempos, e poda-o como convém as suas necessidades” (1996, p. 400). Em outras palavras, se antes as modificações culturais representavam bens culturais, espirituais, voltados a formação do indivíduo, ao receber o aspecto do “moderno” e o elemento da novidade, torna-se semiformação: “o novo é totalitário” (Adorno, 1996, p. 400). Assim, “as formas espirituais, em geral, que atingem os homens com o **impacto do repentino** (...) tornam-se bens culturais **congelados**. A recepção deixa de obedecer a critérios imanentes para se conformar ao que o cliente crê obter deles” (Adorno, 1996, p. 401).

Assim, a absorção indiscriminada dos bens culturais industrializados **não tem um potencial formativo**, como por exemplo, um dos rituais indígenas realizados por Fakir Musafar gravado no filme (*Dances sacred and profane*) teve o intuito de uma posterior comercialização. O elemento formativo já se perde pelo caráter utilitarista que recebeu e, “em segundo lugar, se a cerimônia dos índios envolvia quarenta dias de preparação, com períodos de privação de comida e sono, o mesmo não ocorreu na versão moderna. De fato Fakir revela não ter se preparado (...) apressando a sua realização”, disse não precisar muito dessa preparação (Lirio, 2007, p. 16). Na realidade, pelo contrário, Fakir esteve interessado em documentar o ritual, anulando, ignorando o elemento cultural/espiritual presente na prática desses rituais.

Sobre a formação cultural, Adorno pondera:

toda execução fica sem sentido quando não inteiramente adequada – assim também ocorre com a experiência espiritual como um todo. O entendido e experimentado

medianamente – semi-entendido e semi-experimentado – não constitui o grau elementar da formação, e sim seu inimigo mortal. Elementos que penetram na consciência sem fundir-se em sua continuidade, transformam-se em substâncias tóxicas e, tendencialmente, em superstições (...) elementos formativos inassimilados fortalecem a reificação da consciência que deveria justamente ser extirpada pela formação (...) As conseqüências são a confusão e o obscurantismo, e, pior ainda, uma relação cega com os produtos culturais não percebidos como tais, a qual obscurece o espírito a que esses produtos culturais dariam expressão viva” (Adorno, 1996, p. 402 – 403)

Além disso,

práticas vinculadas ao desenvolvimento espiritual são justificada no âmbito da diversão, do entretenimento e estruturadas de modo a promover seu apelo visual, devendo ser fotografadas e filmadas. Reparemos então, em uma possível contradição: apesar de enfatizar o campo espiritual envolvido nessas práticas, no fim das contas, essa espiritualidade ou estado alterado **só tem valor por ser divertido** (*fun*). Isto é, a espiritualidade não tem valor por si só, mas por ser divertida, contrapondo-se ao significado original dessas práticas, com forte valoração do coletivo e da ancestralidade [grifos nosso] (Lirio, 2007, p. 16)

Sendo assim, Lirio (2007, p. 17) pondera a respeito de uma “possível superficialização das culturas milenares em sua retomada moderna”: tomadas, portanto, como semiformação.

Para finalizar, o slogan de Fakir Musafar é: “Seu amigo na exploração do corpo”. Mais uma vez o corpo submete-se ao domínio de especialistas detentores de um suposto saber. Como bem denomina o movimento, vemos práticas primitivas sobre o corpo embebidas de modernidade – o que pode ser visualizado nas tecnologias empregadas nos instrumentos, materiais, procedimentos e nas práticas em si. Musafar fortalece o caráter de fetiche mercadológico sobre as práticas das *Body Modifications*. Alguns aspectos que nos indicam isto se encontra na sua “campanha publicitária” (Chamada para o workshop de 7 horas por 120 dólares):

Você já se perguntou onde um ritual corporal pode levá-lo? Junte seus amigos e outros aventureiros para um dia de uma intensa exploração, na próxima SPIRIT + FLESH

Workshop & Ritual. Fakir e Cléo o levarão em uma jornada memorável, que inclui densa informação [sobre as práticas], exercícios de preparação, limpeza psíquica, piercing xamânico e prolongado ritual /dança para "puxar energia" na conclusão da oficina.

Está também na sua promessa:

Desde o alvorecer da humanidade, a sensação física intensa, foi incorporada em rituais cujo objetivo é um "Estado de êxtase". Nos Estados de êxtase os limites são expandidos, a consciência é deslocada, as visões são encontradas, curas e transformações pessoais podem ocorrer. Os participantes, e até mesmo os espectadores ou testemunhas, têm, muitas vezes, a experiência de euforia e uma sensação de bem-estar e de transcendência.

Além disto, o fetiche mercadológico se cristaliza na legitimidade do científico: “Tudo isso será feito com rigorosas e exigentes normas médicas, com agulhas esterilizadas e embaladas, anzóis, lanças de bochecha e suprimentos”.



Figura 15: Imagens do curso ministrado por Fakir Musafar divulgadas em seu site.

Fakir também convida outros profissionais da área, os *Body Moders*, para participar de seu curso e “descobrir novas tendências e estilos de modificação” em seus treinamentos que abordam, além da técnica e das ferramentas adequadas para cada prática de modificação, temas como “psicologia e fisiologia humana da marca”; “orientações de saúde e segurança (princípios e práticas)”; “anatomia humana e fisiologia”; “arte & procedimento cirúrgico menor”; etc.

A noção de integração social pelo consumismo rompeu a cadeia de convivência pela qual as relações humanas se davam pelo domínio sobre o objeto, através da mimese autêntica. Disto se instaura uma necessidade do ritual atualmente para mediar a conquista do objeto (que é corporal também), para atingi-lo. No consumo avançado, o mercado se impõe e o objeto passa a determinar o gosto, o ritual. A subjetividade passa a ser permeada por valores que lhe esvaziam a consistência em função de uma pseudo-satisfação, pois ideológica e comandada pela mercadoria. Os superestímulos – rituais espetaculares – que, supostamente aliviam vazios, lacunas na subjetividade são inclusive denominados por alguns como um vício. A sensação de euforia e êxtase traz, pelo ritual, um contentamento íntimo e certa dimensão de transcendência, ainda que solitária e alheia ao social. Sensações que ao se imbricarem no consumo ganham caráter efêmero e passageiro. Assim, o que seria despojamento íntimo e predisposição para a atitude formativa é compensada nos sacrifícios corporais ou exibicionismos que supostamente, momentaneamente, trariam uma satisfação lograda ou curariam uma subjetividade contaminada pelos apelos que danificam sua constituição. Daí a busca por ancestralidade como apenas no primitivo estivesse o autêntico e o atual não pudesse ser transformado para viabilizar o contato autêntico com a natureza (inclusive corporal).

Diante do exposto, discorda-se aqui da análise feita por Pires (2005) sobre os *Moderns primitives*. A autora concede o caráter de completude e diferenciação a tais práticas contemporâneas, como se tivessem a mesma força coletiva que tivera outrora em culturas primitivas, quando se estabeleceu os diversos rituais corporais fixados por **tradições** – base da estrutura social e da história daqueles agrupamentos humanos. Tais rituais vêm sendo (re)atualizados, incrementados por toda uma parafernália tecnológica, sendo ao mesmo tempo, esvaziados do sentido-significado original. Os significados estão ausentes diante da inexistência de exigências culturais e coletivas de rituais de passagem, pois na contemporânea sociedade ocidental a entrada para o universo adulto depende da inserção do indivíduo no mundo do trabalho, depende da capacidade de ser produtivo para a sociedade. A passagem do

indivíduo a um novo status, com o reconhecimento social desta mudança, fica muito mais atrelada a uma ascensão econômica, uma mudança no poder aquisitivo.

Nas sociedades pré-letradas, a marca trazia um sentimento de completude – buscada hoje também pelos *Moderns Primitives* – mas, grande parte desse sentimento provinha da sensação de carregar uma marca, um símbolo coletivo e estável no corpo, compartilhado e adotado por todos. Algo que hoje é inviabilizado numa **cultura individualista** em que cada um constrói e cultua os próprios signos corporais, raramente reconhecidos por um coletivo (a não ser quando carrega uma marca mercadológica – do site BME, por exemplo). A impossibilidade de dar durabilidade e tornar a marca corporal palpável para si e para outrem – apesar de já se alocar na concretude da carne – torna as práticas, “rituais” de frequência contínua, quase um **vício**. Um ritual esmaecido em seu caráter formativo e de iniciação, “magia sem transcendência mitológica” (Matos, 2004).

✓ Outros personagens que devem ser citados são os recordistas do *Guinness Book of World* e outros sujeitos que são também referenciados como mais “modificados” (em intensidade – pela dificuldade da modificação; número e variedade de modificação). Entre eles estariam Tom Leppard; Etienne Dumont; Rick Genest; Julia Gnuse; Elaine Davidson; Kala Kaiwi; Felipe Klein; Pauly Unstoppable; Eric Sprague; Lucky Diamond Rich; Dennis Avner. Muitos deles, se não todos, são apresentados e entrevistados pelo grupo do <http://www.bizarremag.com>, na sessão de Body Art/Body Modification.

✓ Os artistas contemporâneos envolvidos com *Body Modification*, como Orlan e Starlak, serão apresentados no capítulo 6.

Vale ponderar que todos esses ícones/personagens acabam sendo apenas estepes, facilitadores para a iminência do fetiche mercadológico que ronda as *Body Modifications*; o que prevalece é o slogan e o design dado a prática e ao adepto: “BME”; “*Modern Primitive*”; “tecnologias 3D”; “*Guinness Book of World*”, etc. A escolha da marca corporal (ou da marca mercadologia) é escolhida conforme a lógica do *self-service*, do *make yourself*, da auto-gestão tão ditadas na contemporaneidade.

5.3. Novos Ideais de Consumo: A dor e o Escárnio do Corpo Mutilado.

“Cresce a tribo dos jovens que, em lugar de fugir da dor, fazem dela um estilo de vida.”

(Vieira, 2003, p. 64)

Neste item, adotaremos a denominação de Lirio (2007) da “cultura *Mod*”, para compreender os elementos simbólicos das *Body Modifications* que vêm consolidar o “estilo de vida *Mod*”. Estilo de vida que, necessariamente, é inseparável da vivência da dor. Trata-se de (com)viver junto a dor; a dor como um estilo de vida:

“não é só gostar, é um **estilo de vida**” (Relato de adepto no BMEzine)

“minha vida é devotada a *Body Modification*, é realmente **tudo o que sou**” (Relato de adepto no documentário “*Flesh & Blood*”)

Contudo, esse estilo de vida, não se resume a dor. Ela é, ironicamente, associada à diversão, ao entretenimento e ao prazer, como anuncia Fakir Musafar. Justamente por isso, um dos maiores símbolos da “cultura *Mod*” foi o programa de televisão (e posteriormente o filme) *Jack ass*, divulgado pela emissora MTV americana para o público jovem.

Eis que diante da televisão, risos incontidos permeiam as cenas apresentadas: o personagem principal, Johnny Knoxville, deixa seus dedos entre as garras de um caranguejo para que sua mão fique presa e seja cortada; brinca com um touro em uma arena; leva tiros de *paintball*; testa a arma elétrica usada pela polícia; joga spray de pimenta nos olhos; nu, Steve-O (outro personagem) insere um grande anzol em seu lábio e pula no mar (simulando uma isca de tubarão); em outra cena esse mesmo personagem vai a um estúdio pedir que seja feito um piercing em sua “bunda”, de forma a fechar a abertura (uma moça se encarrega de fazê-lo); em outra, grampeou (com grampeador) folhas em seu corpo. Em diversas situações, brincam com animais, cobras, crocodilos, cachorros (usados pela polícia), abelhas, etc. e em inúmeras cenas se auto-impingem dor e lesões no corpo, por exemplo, na cena em que pulam de uma cama elástica em direção a um ventilador em funcionamento e caem sobre uma mesa; quando passam folhas de papel sulfite entre os dedos, gerando cortes, ou trombam contra paredes e muros andando de skate ou bicicleta, geralmente fantasiados.

Além das fantasias e da escolha de situações inusitadas para realizar tais “proezas”, todo o grupo performático do programa (entre eles um anão e um rapaz obeso, que obviamente, estão entre os mais humilhados) e a equipe de filmagem, aparecem após as cenas rindo e fazendo piadas sobre os fatos. Um espetáculo um tanto quanto sórdido em que o horror, de forma sedutora, torna-se banal e ganha o status do lúdico, da diversão. A dor toma conotação normatizada de prazer, principalmente quando veiculada por programas como ‘*Jack ass*’. Como pontua Vieira (2003), “para parte da juventude, hoje, dor é o grande barato” (p. 65).

Importante pontuar que a maioria da equipe do *Jack Ass* está envolvida com esportes radicais e tatuagens e entre os ídolos do programa está Stephen Glove, conhecido como Steve-o. No livro “*Opening up*” publicado por Shannon Larratt, Steve diz ter um patamar elevado de tolerância a dor e conta ter martelado um prego através do escroto em um show da banda de rock Genitorturers (banda que durante o show realiza práticas de sadomasoquismo no palco). Conta ainda que no primeiro filme do Jack ass, foi tatuado no braço enquanto percorriam uma trilha off - Road (fora-de-estrada) em alta velocidade, com resultados nada agradáveis. Mas, Steve diz ter suas tatuagens para fazer com que os outros riam, inclusive tem um auto-retrato nas costas que, segundo ele, deve ser o maior do mundo e por isso poderia entrar para o Guinness. Durante a produção do filme Jack ass, Steve também se propôs a marcar em seu peito com o formato de um coração, usando a técnica de branding, entretanto, essa cena foi censurada (mesmo tendo o aval da MTV).

Houve, segundo Vieira (2003), inúmeros casos relatados de adolescente que se machucaram gravemente tentando imitar as cenas do programa. O alerta “não tente fazer isso em casa” no início de cada programa parecia muito mais seduzir e convidar a entrar nesse mundo “dolorido” do que alertar. Steve-O exime-se da responsabilidade e pondera ser um profissional: “eu simplesmente não acho que Tony Hawk (skatista profissional) é responsável cada vez que uma criança cai de um skate”. Obviamente, para além desse simples personagem midiático, está uma cultura que valoriza e abre espaço para a comercialização e para o escárnio da dor e do sofrimento humano. Como disse Lizardman (entrevistador), ao final da entrevista dada por Steve-O; ele é apenas

um cordeiro de sacrifício no altar do humor. Eu não sei se o mundo vai se lembrar dele, mas eles vão continuar rindo. Ele e a subcultura em torno dele, fez uma marca

permanente e original. Steve-O se oferece para a tortura, a fim de trazer riso para seus fãs (Sprague, 2008a, p.197, *tradução nossa*)

Assim, é a cultura ocidental atual que abre espaço ao estilo de consumo proposto pela “Cultura *Mod*”. É ela que cria ícones e modelos identificatórios mutilados, com ossos quebrados e pele dilacerada, sempre imantados de glamour e sátira. A comercialização da dor não pode ficar mais explícita do que nas propagandas dos produtos de modificação, divulgadas no site BME:



Figura 16: Frases do espaço de compra do site BMEzine, publicadas entre as imagens de adeptos. Na primeira: “a dor soluciona tudo”; na segunda: “venha se pendurar conosco. Faça isso...”

Os adeptos, no caso clientes, são aqueles que fazem a divulgação massiva dos valores da “cultura *Mod*”. Eles, literalmente, vestem a camisa: “*pain makes you beautiful*” (a dor faz você linda) – frase contida da camiseta de um adepto.

Todavia, a cultura *Mod* não corresponde somente aos ideais das *Body Modifications*, mas está impregnada no nosso dia-a-dia, como fica claro em algumas campanhas publicitárias que, por exemplo, envolvem remédios para lesões corporais; pomadas e, inclusive, o conhecido Band-aid:

a *Band-Aid* lançou, ano passado, uma edição limitada assinada por ninguém menos que o estilista Alexandre Herchcovitch (...) agora eles acabam de lançar mais uma parceria que promete dar o que falar. Trata-se de uma coleção inteirinha feita em parceria com a MTV (...) no fim das contas você vai acabar torcendo para arranjar algum pretexto para usá-los” (Reis, 2009).

No final da reportagem, a sugestão: “divirta-se!”.



Figura 17: Band-aids da MTV, Band-aids que imitam tradicionais imagens de tatuagens; Band-aid assinado por Alexandre Herchcovitch que insinua “grandes garotas não choram”. Band-aids que simulam a ferida de forma grotesca e que remete à “flesh” (carne) e “scabs” (sarnas/crosta de feridas)⁹¹.

⁹¹ Fonte: <http://msn.bolsademulher.com/estilo/curativo-fun-91227.html>.

Outros modelos de Band-aid são: “cena do crime, não entre” (simulando a faixa amarela que veda o acesso a crimes); “chagas de Jesus” (com imagens de Jesus Cristo); “ajudando a saúde Americana” (com imagem da bandeira americana); além dos Band-aids coloridos de *neon* e de diversos personagens (já tradicional dessa marca).

A marca Band-Aid tem como slogan “*curative fun*” (curativo divertido) e na maioria das caixas propõem: “perfeito para cortes, queimaduras, picadas de bichos ou outros menores *boo-boos*” (lesão trivial de criança, arranhão). A chamada da reportagem que divulgou a marca “Machucou? Aposte nos mil e um modelos de curativos super divertidos!”, como mais um requinte de moda.

Outra propaganda a ser mencionada é do vídeo promocional da campanha publicitária *Lightning Audio*. Para realizá-la foi contratado o grupo de suspensão performática de Steve Howorth. O diretor de marketing da *Alpine*, empresa francesa, construtora de carros esportivos e de corrida com motores da Renault, foi quem teve a idéia: “o consumidor quer produtos que façam parte do seu estilo de vida” e propõe a “*Life Suspended Campaign*”⁹².

A propaganda inicia com o termo “*hooked*”, indicando tanto a noção de viciado como a idéia de “enganchado” (termo usado pelos adeptos da suspensão para a prática), associado às imagens do carro e das suspensões do carro intercaladas com a suspensão corporal. A inscrição “*temp.ta.tion*” acompanha o slogan “*excessive sound, excessive lifestyle*” e reforça: “*incisive stimulating under your skin*”. A garota propaganda da marca, convidada para a convenção de divulgação do produto em Daytona Beach – Florida, é a namorada e assistente *Body Moder* (na época) de Steve Howorth. O publicitário diz ainda: “Steve e seu grupo é exatamente o tipo de pessoa que você quer que apresente a mensagem em seu cérebro e produza sua mensagem para as ruas”. Trata-se de posicionar as modificações corporais como um referencial de mercado e como um modelo identificatório para o cliente/espectador.

A manutenção dessa cultura *Mod* pode ser compreendida a partir das análises de Safatle a respeito dos ideais culturais contemporâneos. O autor parte da noção freudiana de superego, para pontuar que os referenciais sociais servem de modelos identificatórios para a construção da identidade e pondera que, na atualidade, novas figuras sociais surgem na consolidação do

⁹² Apresentado no documentário “Flesh & Blood”.

superego. Baseado em Lacan, Safatle (2004) pondera que essa novidade se compõe de imagens que instrumentalizam os fantasmas pessoais, pautando sua conduta pela exigência irreduzível de gozo. Gozo encontrado, inclusive, na dor.

Mais do que isso, numa sociedade totalitária, haveria uma forma de vida hegemônica que conduziria a um padrão ideal no qual todas as outras formas de vida alternativa se orientariam. Isso produziria um núcleo de valores, normas e regras que delimitaria um modo de ser, contudo, essas estariam hoje permeadas por uma **razão cínica** (Safatle, 2008). Segundo o autor, o cinismo se generalizou na estrutura social contemporânea conduzindo a uma espécie de “patologia do social”, um social que constrói racionalidades cínicas. Em outras palavras, trata-se de formas de vida racionais que elegem uma finalidade, um valor-fim a se identificar, mas disponibiliza inúmeros meios (inclusive opostos à finalidade) para realizá-lo. Por isso, são normas que nada garantem no que diz respeito a forma como serão aplicadas, pois podem ser funcionalizadas de forma inesperada, inclusive a partir do seu contrário. Os valores são torcidos no seu processo de aplicação. Assim, junto à atual mercantilização do negativo, da crítica e da transgressão (Safatle 2006), os homens têm a possibilidade de inverter o discurso hegemônico ao aplicá-lo, sem que o “contrário” seja necessariamente uma contradição – por isso, eliminando qualquer potencial crítico (Safatle, 2008).

Para clarear essa concepção de Safatle, vamos a um exemplo: tem-se hoje, como norma social geral, a necessidade de um “corpo modificado” em prol da ideológica noção de saúde. A “saúde” (enquanto aparência estética desejada) e o investimento corporal intenso são regras sociais divulgadas amplamente pela indústria cultural. Contudo, os meios utilizados para isso são os mais variados. No caso das *Body Modifications*, os meios são a dor e a ferida pela automutilação. Trata-se de machucar para cuidar, de investir intensamente o corpo, mesmo que seja por uma via dolorosa e em prol de uma aparência espetacular, ou que seja repleta de cicatrizes e metal. A idéia é ferir o corpo, adoentá-lo, para cumprir a regra: tornar o corpo foco central de **cuidados** e da **atenção**. A finalidade da saúde-aparente e de tornar o corpo fonte de investimento e espetáculo foi conquistada, mesmo que usando seu inverso na aplicação da regra: a dor, sintomas, compulsões, angústia, fragmentação (rasgo, furo, mutilação).

Segundo Safatle (2004, p.10-11) hoje os sujeitos são “chamados a sustentarem identificações irônicas, ou seja, identificações nas quais, a todo o momento o sujeito afirma sua distância em relação àquilo que ele está representando, ou ainda, em relação as suas próprias ações”.

O autor ainda pautado na teoria lacaniana pondera que atualmente, uma mesma figura é capaz de mobilizar investimento dos indivíduos sendo autoritária ao impor e defender leis e, ao mesmo tempo, sendo o primeiro a burlar a lei. Ou seja, “quem anuncia a lei não acredita nela”, dessa forma, “seguir a lei hoje significa flexibilizá-la, jogar com ela, saber aplicá-la [apenas] ao outro”. A figura do médico hoje parece participar desse jogo cínico, ao mesmo tempo em que discursa sobre a saúde (e na mídia a apresenta como sinônimo de beleza); ele expõe os pacientes aos mais diversos riscos de vida ao realizar cirurgias estéticas desnecessárias e ao tomar o procedimento cirúrgico como bem supremo: a saúde (finalidade) depende de assumir o risco de vida – com medicamentos ou cirurgias – e de invadir e modificar o corpo saudável (meio). Mas, o cinismo não está só na figura do médico, do esteticista, do artista ou modelo midiático, está sim no próprio produto divulgado pela indústria cultural e na cultura que ela sustenta.

De acordo com Safatle (2006, p. 53-54), “graças às campanhas mundiais de marcas como a Bennetton, Calvin Klein, Versace e Playstation, corpos doentes, mortificados, des-identicos, portadores de uma sexualidade ambígua, autodestrutiva e muitas vezes perversa, marcam a trajetória da publicidade nos anos 90”. Sob essa perspectiva, três representações sociais de corpo propostas pela publicidade foram analisadas por Safatle (2006), todas nos ajudarão a compreender as *Body Modifications*. A primeira corresponde a campanha publicitária da marca Versace, nela é veiculada um **corpo ambivalente** com a feminilização de uma representação masculina, para produtos que não eram voltados a homossexuais. As outras duas, referem-se as marcas Calvin Klein/Bennetton e Playstation, que apresentam, respectivamente, um **corpo doente, desvitalizado e mortificado** (anoréxicas e aidéticos) como objeto de desejo; e um corpo apresentado como “interface da conexão e **superfície de reconfiguração**”. Neste último caso,

o corpo deixa de ser concebido como um limite entre sujeito e o mundo para ser uma interface de conexão. A questão da auto-identidade, tão ligada a noção de integridade do corpo, modifica-se necessariamente. Neste sentido, podemos ver aí o esforço publicitário

de incorporação da lógica corporal de interface desenvolvida por artistas como Orlan, Sterlac e por cineastas como David Cronenberg (Safatle, 2006, p.56).

Assim, as marcas propõem valores contraditórios para o consumidor, enunciam a norma e a transgressão. Mercantiliza também o negativo do valor ou do ideal proposto. Isso geraria “economias libidinais que absorvem, ao mesmo tempo, o código e sua negação” (Safatle, 2006, p. 63). Por isso, a “gestão do corpo” não se daria mais por mandatos simbólicos coesos, já que atualmente nos encontramos em situação de anomia; o “ideal de personalidade não [estaria] mais vinculado à coerência de condutas submetidas a um padrão de unidade” (Safatle, 2006, p. 62), contrário a uma “ética da convicção” próprio de uma **identidade** relativamente “**fixa e determinada**”.

O exemplo usado pelo autor é da propaganda da marca Calvin Klein – “*be bad, be good, Just be*” – e pondera que sem um valor pontual, referencial que guie os indivíduos, a síntese do ego fica prejudicada, haveria uma **desarticulação na imagem do corpo individual**. Através do discurso da publicidade, o corpo deixa de ser o “lócus da identidade estável” para se tornar “matéria plástica, espaço de afirmação da multiplicidade”, incitando a reconfiguração contínua do corpo e a “construção performativa de identidades” (Safatle, 2006, p. 55).

Sendo assim:

enunciar seus fantasmas através do consumo, mesmo que aparentemente mais avessos ao reconhecimento social (como os fantasmas masoquistas de auto-destruição, fantasmas de ‘sadismo chic’ e outras modalidades de fantasmas perversos), é cada vez mais um elemento central dos processos de socialização. A assunção do fantasma é cada vez mais a forma de reconhecimento entre os sujeitos. De fato, no interior da sociedade de consumo, os sujeito se reconhecem através da socialização de seus fantasmas (Safatle, 2004).

Sendo assim, na razão cínica, observemos a “divertida” socialização dos fantasmas como um **meio** para alcançar a regra:



Figura 18: Imagens postadas no BMEzine, na primeira a legenda “leg :)” “simple game” (Perna :) jogo simples); na segunda a legenda “Just for fun” (Somente por diversão); na terceira a legenda “Nice rip. Still smiling” (rasgo legal. Ainda sorrindo). A quarta corresponde a “belos ganchos de suspensão” vendidos pelo BMeshop.

O cumprimento da regra, a **finalidade**:





Figura 19: Produtos para modificações corporais, vendidos no BMEzine: “limpa cortes” e “enfrente seus demonios” (ambos para limpeza das modificações corporais); creme para manter os lóbulos da orelha esticados, após a inserção do alargador; pacotes descartáveis de bacitracina de uso único (um fármaco de utilização tópica com ação antibiótica); lubrificante “para aqueles momentos em que você precisa de um pouco de lubrificante para ajudar com o seu corpo na modificação”⁹³.

Diante desta banalização da violência remetemos a seguinte fala de Adorno: “é com o **sofrimento dos homens** que se deve ser solidário: **o menor passo no sentido de diverti-los é um passo para enrijecer o sofrimento**” (1951/1992, p. 20). Assim, para Adorno a negação do sofrimento dos homens, principalmente, a negação do sofrimento físico consiste também na negação das formas interiores de sua reflexão. Anula a possibilidade de tomar consciência de si e, conseqüentemente, consciência do mundo que cerca os indivíduos. De acordo com Matos (2004, p. 289),

mundo abstrato, corpo-máquina, neutralidade afetiva caracterizam, para Adorno, a contemporaneidade, cujo diagnóstico é o **adocimento do contato**, o fim de experiências pessoais e, conseqüentemente, solidárias. Essa época é, também, a do desaparecimento do rosto. Nosso mundo, enamorado do mito da juventude e da novidade, é uma civilização do poder da morte, na ausência da qualquer ideal de vida, e portadora de elevados índices de autodestruição

A cultura contemporânea ao hiper-valorizar e ao mesmo tempo banalizar com sátira a dor e o sofrimento humano, enuncia as bases totalitárias-fascistas presentes ainda hoje em nossa sociedade (Adorno, 1986). A tendência da cultura a valorizar “o máximo de capacidade para

⁹³ Fonte: www.bmeshop.com/

suportar a dor” admite o masoquismo e a fácil fusão deste ao sadismo. Vive-se ainda (e cada vez mais) numa cultura que se mantém valorizando e premiando a dor e a capacidade do indivíduo suportá-la. O princípio de totalitário-fascista, de acordo com Adorno, está presente também na

atual atitude para com a tecnologia [que] contem algo de irracional, patológico, exagerado (...) as pessoas tendem a considerar a tecnologia como algo em si, como um fim em si mesmo, como uma força com vida própria, esquecendo-se porém, que se trata do braço prolongado do homem (1986, p.42)

Essa íntima relação com a tecnologia e com a destrutividade (e o papel que assume o corpo nessa empreitada) condiz, segundo Matos (2004, p. 290), com “um indivíduo – não “irreverente”, mas de não-reverências –, [que] não conservam (sic) nenhuma memória do cosmo, por isso não pensam em recompô-lo. São, de certa forma, **descendentes diretos da aliança entre militarismo e capitalismo, guerra e técnica**”.

O homem sente que seu corpo ainda é pouco, seu corpo não é suficiente em si. Sendo assim, a tecnologia enquanto fetiche acena para a possibilidade de ultrapassar os domínios do humano, por isso, ganha a imensa adesão da cultura contemporânea. Contudo, Matos (2004, p. 290) pondera:

a incapacidade de **utilização da técnica** para fins humanos, corresponde à **imaturidade da sociedade** em “fazer dela seu órgão”, bem como a que a técnica não domina as forças regressivas da própria sociedade (fundamentalismos políticos, religiosos, nacionalismos racistas, ódios étnicos). A aceleração desenvolvimentista dos recursos técnicos não é acompanhada de desenvolvimento moral, tampouco propicia sociabilidade e solidariedade entre os homens.

À critério de síntese podemos dizer que a aceitação e inserção sócio-cultural das práticas de *Body Modifications* foram firmadas via razão cínica e instrumental, via toda uma base valorativa sobre a dor associada ao “lúdico”, via o fetiche tecnológico e a cooptação da indústria cultural. Todos esses aspectos vieram consolidar e caracterizar a cultura *Mod*. Todavia, outros elementos vêm absorvendo tais práticas na estrutura e funcionamento da sociedade ocidental. Seriam elas oficializações do Estado: institucionalizações e legalizações.

5.4. *Body Modification*: uma cooptação desejada e confirmada por institucionalizações.

Contrariando algumas pesquisas sobre estas práticas, que afirmam não haver um discurso racional e conceitual sobre as *Body Modifications*, como se tais práticas fossem simplesmente determinadas pelo inconsciente e pelos afetos, devemos explorar e analisar a ampla institucionalização das modificações e demonstrar o quanto elas estão permeadas por uma razão instrumental. Destarte, são obviamente, expressões do inconsciente e dos afetos, apesar de não se resumirem a determinações destes; não estamos falando aqui de alucinações e delírios, mas sim de indivíduos que apesar de destoarem (aparentemente) do padrão social, estão muito bem adaptados à sua lógica de funcionamento: vendem sua força de trabalho, submetem-se a divisão do trabalho; vivenciam a fragilização dos laços afetivos e experimentam convenções sociais como casamento (inclusive religioso) e separações; freqüentam os mesmos estabelecimentos para entretenimento, shoppings, restaurantes, boates; bem como fazem planos para ascender socialmente e ter o carro do ano, por exemplo (ampliaremos essa discussão adiante). As modificações corporais aparecem assim como mais um “adendo” ao modo de vida contemporâneo e ocidental, que tenta garantir certa ilusão de diferenciação, ao menos, garantir os olhares alheios: “falem bem ou falem mal, mas falem de mim” (outra máxima da lógica social atual). A semiformação paira sobre a sociedade instrumental e não exclui os “modificados”! Além disto, “a semiformação não se confina meramente ao espírito, adultera também a **vida sensorial**. E coloca a questão psicodinâmica de como pode o sujeito resistir a uma racionalidade que, na verdade, é em si mesma irracional” (Adorno, 1996, p. 400)

Quatro, dos nove objetivos propostos pelo site BME, ajudarão a ilustrar essa racionalização das práticas e o anseio da institucionalização destas no seio da sociedade ocidental. Seriam elas:

1. Encorajar política e comercialmente o crescimento ético da modificação e manipulação corporal.
2. Gerar dividendos e ter sucesso enquanto um negócio tradicional, e reinvestir uma parte desses dividendos em projetos relacionados ao corpo.
3. Educar o público a respeito da modificação e manipulação em nome da segurança, história, cultura e boa vontade.
4. Trabalhar com outros grupos de modificação e manipulação corporal dando continuidade a objetivos comuns (Lirio & Junior, 2005, p. 136)

De acordo com os autores, “a forma do discurso é absolutamente adequada ao *stablishment* burguês, ainda que seus conteúdos lhe sejam aparentemente chocantes ou incompatíveis. A organização se apresenta segundo os cânones das organizações comunitárias no interior da Sociedade Civil” (2005, p.136). Ainda ponderam que “há uma evocação explícita da legitimidade dos contratos civis no sentido de proteger os associados, tornar seguras suas práticas, e educar não iniciados” (Lirio & Junior, 2005, p. 137). Vamos esmiuçar essa análise.

✓ Mundo do trabalho, profissionalização e legislações:

No Brasil, a partir da década de 80 iniciou-se um processo de profissionalização das práticas de modificação corporal (Braz, 2006) que se assentou sobre o território da eficiência, com discursos próprios de uma razão técnica. Um indício disto está na transmissão do “saber sobre” as práticas. A princípio, a aprendizagem das técnicas de modificação corporal se realizava a partir de uma espécie de “afiliação” por um veterano da área. Aos moldes do artesão que, enquanto mestre, iniciava seus aprendizes com instruções e com realizações práticas paulatinas, desempenhadas no dia-a-dia dos estúdios. Hoje, a aprendizagem é feita, cada vez mais, em “escolas de formação” (como do Fakir Musafar); Workshops e seminários com profissionais da área ou em cursos ministrados por esteticistas e profissionais da biomedicina. Isso, quando não são praticadas sobre eles próprios, o que ocorre com grande frequência, ou com pele de animais⁹⁴. Além disso, é possível ter contato com inúmeras informações a respeito das práticas nas convenções patrocinadas por indústria de medicamentos, fornecedores de maquinários, instrumentos ou materiais semi-cirúrgicos; e ainda, a partir do conhecimento adquirido por internet efetivado na prática com treino por ensaio e erro. Curiosamente, no Brasil, após a aprovação da lei 2104/07 pela câmara dos deputados, haverá a possibilidade de frequentar cursos de tatuadores reconhecidos pelo MEC⁹⁵.

A legalização dessas práticas, cada vez mais reconhecidas pelo Estado Brasileiro, é encabeçada hoje, pelo Sindicato das Empresas de Tatuagem e Body Piercing de São Paulo

⁹⁴ Feita em pele sintética ou de porco, curtida e preparada para treinos de práticas modificação como o branding e tatuagens. Essa última não proporcionaria a sensação de borracha e sim de pele humana.

⁹⁵ No site <http://www.frrrkguys.com/scar.html>, os principais profissionais contam como aprenderam se atualizam nas práticas de escarificação: “**João Caldara:** Com profissionais que trabalham dentro e fora do Brasil. Tenho o site www.bmezine.com como um exemplo também, nesse site aprendi muito. **Valnei:** sinceramente, na prática hoje em dia. Mas já li muita coisa em livros de anatomia, [bmezine.com](http://www.bmezine.com) sempre foi uma grande fonte para mim e claro, vendo outros artistas trabalhando”.

(SETAP-SP); primeira entidade de classe da área de modificações corporais, criada em 2005. Essa entidade recebeu apoio do Conselho Federal de Medicina em 2009 após o acordo de exclusão das atividades de modificação corporal da lei 7703/06 (Ato médico), em outras palavras, as modificações corporais não precisariam mais ficar sob tutela médica⁹⁶. Além disso, alguns estados do Brasil já possuem sua própria legislação a respeito da regulamentação de práticas de modificação corporal⁹⁷, com a exigência do Alvará de vigilância sanitária (CEVS).

O projeto de lei 2104/07 que tramita desde setembro de 2007 na Comissão de Seguridade Social e Família (CSSF) da Câmara dos Deputados, tem previsão incerta para aprovação, pois dependerá do sucesso na regulamentação da ANVISA, que foi iniciada em fevereiro de 2010, no que tange a fiscalização e controle sobre os materiais e equipamentos de fornecedores. O sindicato anuncia em seu site oficial que “o próximo passo será a regulamentação das atividades culturais da tatuagem e piercing”; mas, eles conquistaram até mesmo um dia nacional dos tatuadores.

Atualmente é obrigatório a certificação em primeiros socorros; fisiologia da pele; biosegurança e controle de infecção para conseguir um credenciamento do estúdio junto ao SETAP-SP. Após a aprovação da lei 2104/07, qualquer prestadora desse tipo de serviço deverá adequar-se a tais parâmetros para manter-se legalizado perante o Estado, visando diminuir riscos de aquisição de doenças infecto-contagiosas e ampliar o controle sobre tais práticas. Controle pedido pelos próprios profissionais que anseiam legitimar o discurso, as técnicas e instrumentos das *Body Modifications*.

O sindicato estima que 70% dos profissionais *Body Piercing* trabalhem de forma ilegal e a luta sindical seria de enquadrá-los nos parâmetros exigidos. Segundo “Snoopy”, um dos líderes do sindicato, “dos 200.000 estúdios existentes no Brasil, apenas 30% são legais e seguem todas as leis e normas de higiene” e insiste dizendo que “uma intervenção mal feita

⁹⁶ Um dos presidentes do sindicato explicou: “na oportunidade 17 integrantes do Conselho Federal de Medicina disseram que nossas atividades culturais não seriam atingidas pela lei do ato médico. Nessa reunião concordaram em assinar um acordo através do código de ética da medicina intitulado de “ACORDÃO” excluindo nossas atividades do projeto de lei 7703/06 (Ato médico). Depois dessa reunião o CFM ajudou nossa categoria a colocar em trâmite o projeto de lei 2104/07 que na época se encontrava no gabinete do deputado federal João Paulo Cunha no qual irá definitivamente regulamentar a atividade da Tatuagem e Piercing no Brasil”. Fonte: <http://www.setap-sp.com.br/index.php?start=7>

⁹⁷ Um exemplo é a resolução SESA nº 0126/2007 que estabelece uma norma técnica para instalação e funcionamento dos estabelecimentos de tatuagem, colocação de piercing e congêneres no Estado do Paraná.

pode causar uma infecção grave e até mesmo a necrose do local (...) se agir sem os cuidados necessários, o profissional pode ser acusado de prática ilegal da medicina” (Nunes, 2009). Os erros e procedimentos não-eficazes são denunciados e ultrajados no site; os maus profissionais seriam os “pichadores de corpos humanos” – associando o corpo a uma tela/muro a ser artisticamente decorado. É possível encontrar exemplos dessas agressões aos maus profissionais no site <http://www.badtattoos.com/>.

Consideramos importante observar que apesar da tentativa de diversos profissionais ou adeptos, de consolidarem um grupo ou um espaço-suporte para trocas, existe um “ar” de idealização e ao mesmo tempo inveja-competição entre os praticantes; como se a idéia de um grupo, com alguma identidade coletiva, sufocasse os adeptos. Para analisarmos essa hipótese, é interessante notar que ao final das entrevistas no BMEzine, com os personagens conhecidos pela suas modificações extremas, geralmente consta uma promessa de uma próxima “surpreendente” modificação corporal e sustentam: “aguardem meu próximo projeto de modificação”. Os adeptos que ainda não estão ao topo na hierarquia desta “organização”, não esperam as tais novidades, criam as suas próprias inovações e exibem-nas no site, como que ansiassem marcar espaço/história dentro do grupo. Um “q” de disputa é inevitável notar, embalados pelo mesmo valor do mercado, a idéia da livre concorrência, firma-se o imperativo: “que vença o melhor”! No espetáculo das performances corporais, a competição é a vedete e o passaporte para o “progresso” (em termos de avanços tecnológicos) e para a divulgação de tais práticas na mídia. Neste sentido, existem também rixas entre os profissionais antigos (mais conhecidos) e os novos profissionais. Da mesma forma, são inúmeras as críticas com relação as cópia de modificações alheias e também com relação às práticas mais “leves”. Vemos consolidar uma hierarquia e divisão de trabalho (fornecedores de instrumentos e produtos, profissionais, “professores”, “iniciados”, assistentes de estúdio, etc.); bem como encontramos uma segmentarização e *status* diferenciado para consumidores-adeptos (quantidade, qualidade e tipo das marcas corporais).

No Brasil, as modificações corporais mais pesadas são cada vez mais difundidas, mas sua institucionalização se reduz. Por enquanto, restringem-se às convenções/encontros e discursos pseudo-científicos; bem como às cartilhas/manuais de procedimentos e técnicas mais eficazes. Atualmente, muitos profissionais de práticas mais pesadas viajam para o exterior para trazer o conhecimento a respeito de suspensões, *brandings*, escarificações; assim como aprenderam e trouxeram o *Body Piercing* há algumas décadas. André Fernandes é uma das referências no

Brasil, as modificações mais pesadas foram trazidas por ele em 2001, “viajou para a França, a Venezuela, a Finlândia e os Estados Unidos para se aperfeiçoar antes de trazer as novidades para o país”. Segundo Nunes (2009), Fernandes “se especializou em todos os procedimentos existentes, exceto na amputação (algumas formas de modificação incluem a retirada de membros do corpo, principalmente dedos)”. Fernandes assinala que “o principal problema no Brasil é a falta de experiência de muitos profissionais”, e pondera ainda que “no exterior são necessários anos de treinamento para que uma pessoa esteja apta a trabalhar com isso” (Nunes, 2009).

Disto podemos concluir que está se constituindo uma organização burocrática, com órgãos fiscalizadores e obrigatoriedade de titulações/certificações. Além disso, há todo um mercado organizado para dar suporte as práticas de modificação corporal, inclusive, há uma lista de patrocinadores e parcerias do sindicato no site: “Sercon: autoclaves esterilizadores”; “Formula & Ação: fórmulas médicas, odontológicas e cosméticas”; “Biológica **consultoria** integrada: biosegurança, controle de infecções em atividade de risco” (serviços de consultoria); “Long Life tattoo: produtos cosméticos desenvolvidos para piercings e tattoo”; revista “ArteTattoo” do sindicato (SETAP) e “revista dos tatuadores & body piercings”.

As convenções ou encontros de modificação corporal se tornaram espaços de comercialização e divulgação de novidades na área. Como grandes feiras⁹⁸, elas recebem inúmeros convidados para performances (conhecidos no “universo do Freak show”, recordistas do Guinness, ou ainda profissionais de espetáculos performáticos) e para ministrar palestras (profissionais renomados). Há disputa do melhor maquinário para realização das práticas (em especial máquinas de tatuagens, sendo que máquinas fabricadas no Brasil estão entre as melhores do mundo) e concursos das melhores modificações, separadas por categorias (por exemplo, tipos de tatuagens ou melhores trabalhos de piercings; escarificação⁹⁹; etc.). Além das competições há a exposição de jóias para implantes e piercings, fornecedores de instrumentos para as práticas e até exposição de roupas associadas à “estilos de vida” (moda): “*tattoo culture*”; “*rockabilly*”; “*dark style*”; “*kustom culture*”, etc. (tal qual o anunciado pela loja “moda santa madre *shop*” instalada na Galeria do Rock – SP). Braz (2006) chama a atenção para a

⁹⁸ Envolve premiações, divulgação de produtos, novidades na área (tecnológica e científica - palestras), visa ainda promover profissionais da área (que apresentam seu trabalho durante a feira),

⁹⁹ Eventos específicos de escarificações mais conhecidos são a Consacar no Brasil e a Scar Wars nos Estados Unidos. Um dos profissionais em escarificação pondera que uma escarificação, fora do Brasil tem “o preço médio é de 200 a 1000 dólares, dependendo do tamanho e complexidade”. Fonte: <http://www.frrrkguys.com/scar.html>

divulgação da pomada anestésica Bepantol, em uma convenção que participou; a propaganda era voltada para esse público e junto a uma tatuagem estilo tribal continha os dizeres “o cuidado com sua obra de arte” e ainda “estimula a cicatrização da pele após a colocação de piercings e brincos” (Braz, 2006, p. 63).

Chama atenção o valor das convenções/encontros que não é baixo, variam entre 800 a 1.500 reais. Algo que também nos chama atenção é o costumeiro termo “estúdio”, sendo cada vez mais substituído por “clínica” de tatuagem. Contudo, não se trata só do termo utilizado, mas também há toda uma infra-estrutura que segue o padrão de clínica médica-estética. Da mesma forma, os instrumentos e produtos utilizados seguem o padrão médico – luvas e máscara cirúrgica, bisturi, autoclave, suturas, etc. – e o discurso médico: incisão, higiene, assepsia, limpeza (Braz, 2006).

Outro elemento interessante é que os indivíduos reconhecidos na área geralmente montam “grifes”; criam revistas especializadas, jornais ou sites; implantam novas performances a serem copiadas ou aperfeiçoadas; lançam instrumentos próprios; etc. No Brasil é conhecido o grupo Frrrkguys desde 1997, que funciona aos moldes do BME, mas o diferencial é promover as “faces bonitas” da modificação corporal. O slogan da “grife” Frrrkguys é: “*I wear frrrkguys. Using ... abusing...being abused*” (Eu visto Frrrkguys. Usando... abusando... sendo abusado).

Tudo o que foi apresentado até aqui sustenta o que um adepto impetuoso chamou de “indústria das *Body Modifications*”, escancarando o que de fato representa esse suposto “submundo”. Segundo Braz,

Fica claro que os corpos, aqui, estão sujeitos a uma série de técnicas, ginásticas e aprendizados criados dentro desse próprio universo. Para ser reconhecido/a como um/a adepto/a ou como um/a profissional de *body modification*, o indivíduo deve seguir certas normas ou regras que promovem a inteligibilidade do corpo no campo. O ato de colocar em prática um projeto corporal pessoal, individual, não escapa, portanto, da existência desse aparato de inteligibilidade (2006, p. 59).

5.5. O Discurso da (in)diferenciação.

Teixeira (2006) afirma em sua pesquisa que “todos [os adeptos entrevistados por ela] afirmaram que a existência destas marcas faz com que se **sintam diferentes**, mesmo que muitos não consigam esclarecer em que consiste essa diferença” (p. 56). Segundo a autora, para as modificações mais pesadas, costuma-se, inclusive, inculir o caráter de “**anti-moda**” e afirma que

a indústria da moda tem a prática de cooptar o que surge como anti-moda (...) a moda na contemporaneidade é uma mistura eclética de estilos que já foram potentes e, que sendo 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 potencia contestatória, um mero fenômeno sem nenhuma significação cultural (Teixeira, 2006, p. 58).

Entretanto, a autora acredita que essa lógica não se aplica às práticas de *Body Modification*, pois elas seriam marcas **permanentes ou “irreversíveis”** (apesar das possibilidades cirúrgicas posteriores), sendo contrário ao consumo impulsivo, próprio de uma prática passiva. Contudo, deve-se observar que o consumo não é uma prática passiva e sim ativa, há uma cumplicidade dos indivíduos com o sistema que sustentam; eles mesmos agem com cinismo consigo porque sabem que o produto não vai suprir sua falta. Depois, o caráter “permanente” de um bem de consumo adquirido, não elimina seu aspecto mercadológico ou sua integração ao sistema econômico. Sob esse aspecto, podemos dizer que a cooptação das *Body Modifications* (não só pela moda, mas pelo sistema econômico em si) constitui um processo em tramitação, apesar da efetiva “resistência a uma completa transformação destas em mercadoria, em puros signos da indústria da moda” (Teixeira, 2006, p. 58).

De acordo com Braz (2006, p.78), haveria uma

discursividade supostamente “libertária” presente nesse universo. Em linhas gerais, pode-se dizer que há no terreno da *body modification* um discurso “contracultural”: os/as adeptos/as buscariam ser “diferentes”, destacarem-se das outras pessoas, escapando das concepções ocidentais de beleza, de estética e dos “padrões ditados pela moda”. Na visão

deles/as, isso seria possível ao se fazer “o que se quer” com o próprio corpo, o que evidencia a exacerbação do individualismo.

A afirmação de Braz sobre estas práticas é pertinente às nossas análises, pois ele as considera uma expressão de valores individualistas – o indivíduo como núcleo auto-referente e auto-suficiente, sob os mesmos princípios competitivos do neoliberalismo. Estes valores individualistas são justificados pelos discursos da diferenciação e da transgressão/subversão, imbricados no universo das *Body Modifications*, como suporte da reivindicação de uma diferenciação ou singularidade. Contudo, esses aspectos de diferenciação, não garantem uma individualidade diante do contexto de massificação, pois “o engodo de que a individualidade possa se forjar nas referências externas do consumo já desponta aí como alternativa” (Severiano, 2007). Como se a produção de uma “diversidade de preferências e estilos” de consumo oferecesse uma maior individuação. De acordo com Severiano,

as preferências distintivas por sempre novos estilos de consumo e a inovação técnica capaz de produzi-los são, nesse sentido, concebidas como fatores de “libertação da individualidade” e de “diferença” cultural. Assim, os critérios de libertação do indivíduo e da sua identidade são fundados e constituídos graças às *benesses* do mercado. É a partir dele e de sua atual capacidade produtiva diversificada que, enfim, o homem também se diversifica (2007, p. 96).

O mal estar próprio de um modo de sociabilidade massificante só é sanado (mesmo que ilusoriamente) com qualquer elemento externo ao indivíduo, que afaste a possibilidade de aniquilação pela indiferenciação massificadora do social. Será nesse sentido que, em busca de algum amparo para o eu, as pessoas tem “a sensação de precisar de um logotipo” (Türcke, 2001, p.111), de algo a mais que o defina, algo oferecido pelo onipotente suporte da indústria cultural. Türcke pondera que

em meio a avalanche de inúmeras ofertas, a mercadoria individual só consegue afirmar-se como algo reconhecível, especial, se ela dispuser de um logotipo, de um signo de reconhecimento que lhe confira a aura do inconfundível, da exclusividade, e só assim instaure a [ilusão de] sua identidade

Por isso, hoje, “não ter logotipo significa não ter nome, não pertencer a nenhum grupo, não ser percebido significa estar perdido” (Türcke, 2001, p. 110). Contudo, diferente de um símbolo – uma cruz, brasão, bandeira – que representa um significado, um ideal ou idéia compartilhada por um coletivo, o logotipo é apenas o signo em si, é a concretude de um significado: “um logotipo genuíno não significa nada senão ele mesmo” (Türcke, 2001, p. 111). Trata-se de signos “ociosos e vazios de conteúdo”, não há mais uma idéia associada ao signo pra distinguir, mas tem-se o signo em si como diferenciador. O autor os chama de “pequenos signos de recusa” que, somados ao tédio e apatia, são sinais de impotência e dasamparo diante da falta de ideais sócias:

O mundo dos jovens, do qual as ambições de uma revolução social estão distantes e a idéia de uma sociedade mais humana, mais livre só é percebida como “papo furado”, a recusa de participar da ordem existente vaga errática e fantasmagoricamente como uma espécie de forma de expressão e vida próprias (Türcke, 2001, p. 115)

Sendo assim, de uma forma mais ampla, identificamos que a cultura *Mod* é marcada por uma “necessidade” de conquistar alguma individualidade. Contudo, os adeptos acabam tropeçando num **exacerbado individualismo**, fixando-se em diferenças “logotípicas”. Eles partem da possibilidade de diferenciação para entrar na indiferenciação (com relação aos próprios sentimentos/valores que se restringem às sensações corporais e com o mundo que os cerca), reduzindo seu campo de investimento libidinal às práticas corporais e as imagens decorrentes dessas. Como pondera Pires (2005, p. 61), “o ambiente com alto apelo visual em que vivemos estimula o comportamento de que as diferenças precisam ser vistas, e não [mais] apenas sentidas e intuídas”.

Entendemos que todos esses elementos estão em consonância com o funcionamento social atual – que inclusive insere as *Body Modifications* como mais uma mercadoria fetichizada. Portanto, tais práticas em nossa concepção recebem o aspecto “in”, diferente do concebido por Menezes (2007) como “out” (práticas marginais, *undergrounds* na sociedade). Aliás, o discurso da transgressão está imantado de contradições. Segundo Lirio (2007) Fakir Musafar é um exemplo da contradição inerente ao discurso crítico das *Body Modifications*, no que tange a crença numa resistência/subversão à massificação e ao estilo de vida contemporâneo que seria próprio das práticas em questão. Para Musafar, hoje as pessoas estariam **alienadas** e impossibilitadas de entrar em contato consigo mesmas (Lirio, 2007) e as modificações

corporais seriam a **solução** para isso ao “jogar” ou “brincar” com o corpo de forma “espontânea”. Para Fakir Musafar, elas seriam “formas de superar a alienação, mas estas seriam estruturadas pela **lógica da posse**, posse do corpo e da liberdade, na **capacidade de brincar** com os objetos possuídos”, o corpo, neste caso, seria um desses joguetes, objetos de posse – corpo como propriedade privada, já discutido no item 3.4.

Primeiramente, é questionável a **espontaneidade** de práticas que resultam de um contexto em que prevalece a razão instrumental e que recebem uma função utilitária no universo imagético-espetacular da contemporaneidade. O lúdico perde seu caráter de espontaneidade e criatividade diante da indústria cultural. O que é apresentado tem um elemento de previsibilidade, padronização, pois enrijecido/estranqueado em uma lógica econômica. A ironia desse discurso de Fakir contra a alienação e a massificação na contemporaneidade, é prometer a desalienação e ao mesmo tempo ignorar o elemento histórico-cultural e econômico embutido nesse contexto de subsunção do indivíduo; como se vivenciar estados de êxtase ou “brincar” com o corpo de forma “espontânea” (com mutilações) eliminasse fatores tão contundentes referentes ao funcionamento social atual e libertasse os homens das amarras do sistema.

Para finalizar a ironia, Fakir é um homem bem sucedido financeiramente, famoso, amigo de milionários e faz questão de que isso seja de conhecimento das pessoas que o entrevistam (Lirio, 2007). Ele prima pela liberdade e anuncia escapar da alienação através da “manutenção de valores modernos como a individualidade, a posse, o sucesso e o entretenimento”. Esses valores, transmitidos por um ícone das modificações corporais, obviamente não ficam circunscritos ao seu caráter pessoal, mas sim, servem de referência aos adeptos-seguidores de suas doutrinas. Da mesma forma, as ideologias dispostas no site BME e nos discursos de seu criador, Shannon Larratt, nas declarações dos recordistas do *Guinness* (em modificações corporais) dadas a mídia ou os ideais de grupos performáticos, *Body Moders* e artistas contemporâneos compõe o referencial identificatório dos adeptos veteranos ou mesmo os recém iniciados nas *Body Modifications*. Torna-se um discurso compartilhado, apesar de extremamente heterogêneo, como pondera Teixeira (2006, p. 59), “os adeptos das marcações corporais são bastante heterogêneos e, justamente por isso, não partilham de uma ideologia específica”. Trata-se de diversas crenças e motivações de caráter individual, uma multiplicidade de expressões e valores do “eu” que, entretanto, culminam em um único ponto – a modificação do corpo e o que Lirio (2007) denominou de *Cultura Mod.*

A cultura *Mod* exige o “diferencial de mercado”: “eu não estaria satisfeito com o meu corpo como veio ao mundo, entendeu? Eu tenho que estar mexendo nele prá... prá eu estar feliz” ou ainda, “vai dando uma editada [no corpo], né?” (Braz, 2006, p. 87-88). Nesse sentido, é como se um “pus” fosse acrescentado ao corpo, o corpo em si não é adequado. Aliás, é esse diferencial, esse “pus”, que encorporam e ao mesmo tempo dissimulam e obscurece os corpos ainda submetido aos ditames da sociedade totalitária. São apenas adornos que “anexam” estilos de vida pré-programados pelo consumo.



Figura 20: Os padrões corporais de beleza se mantêm acrescidos do “diferencial de mercado”¹⁰⁰.

Sendo assim, as *Body Modifications* são parte de um suporte totalitário sobre a concepção de corpo atual, por mais que se encravem no corpo “diferencias”, o sentimento de identidade não se consolida, pois faltam identificações que funde a alteridade. Logo, os corpos seguem uma

¹⁰⁰ www.michellebombshell.com e <http://www.frrrkguys.com/>

mesma obrigação da sociedade ocidental atual: a construção de um projeto individualista em contínua reconstrução (Braz, 2006). Projeto que por se pautar em uma razão instrumental, elimina a reflexão dessas práticas que não se reconhece como alienante.

Lirio (2007) pondera que para Fakir Musafar, a beleza equivale a diferença. A beleza estaria naquele “que consegue brincar com o corpo, modificá-lo, estetizá-lo, tomando-o como uma propriedade do espírito que habita e possui o corpo, destaca-se na frente dos demais, torna-se único, especial” (p. 17). Mas seria mais honrado e mais belo, quanto mais extrema fosse a modificação corporal, no que se refere ao tempo, paciência, resistência, esforço e disciplina para a prática: “seria necessária a busca constante pela superação dos limites para garantir o “status de beleza” no interior do grupo” (p. 17). Uma ascese árdua é inócua: uma intensa *Via crucis* do corpo identificado aos aspectos sociais totalitários que impingem uma corporeidade consoante à naturalização dos seus princípios de objetificação e anulação da subjetividade.

Segundo Le Breton:

hoje, num contexto de individualização do sentido e de mercantilização do mundo, o corpo tornou-se um simples acessório. Sua antiga sacralidade ficou obsoleta, ele não é mais o suporte inquebrantável de uma história pessoal, mas uma forma que se recompõe incansavelmente ao gosto do momento. O consumismo em que estão mergulhadas as sociedades, e particularmente as jovens gerações, fez do corpo um objeto de investimento pessoal. Agora, o que importa é ter um corpo seu, assinado. O design não é mais exclusividade dos objetos (2008).

Outra norma das *Body Modifications* que também está em consonância com a sociedade administrada é uma premissa do consumismo: obter prazer como um imperativo. Para isso, pode-se inclusive gozar com a dor (momentânea ou/e posterior) e com as múltiplas sensações defensivas do organismo que acompanham uma prática de modificação. No caso, sente-se prazer com a cicatrização e o queleide (que deve ser ampliado com abrasivos sobre a ferida exposta), com a vertigem, o enjôo, a baixa pressão, ou seja, com as “alterações de consciência” características das suspensões; com o sangue, a infecção, o pus, etc. Trata-se de tornar o corpo sôfrego um espaço de entretenimento um espetáculo que garanta ao adepto uma sensação de existência e satisfação, que o retire da invisibilidade própria da sociedade

massificada e que lhe dê um “aí” em meio aos excessos da “sociedade excitada” (Türcke, 2010).

Quanto ao discurso da transgressão/subversão aparentemente presente, está de fato ausente. Leitão propõe que a tatuagem, e aí acrescentamos as *Body modifications* em geral, teve na contemporaneidade a “perda de alguns de seus sinais mais transgressivos e [fala] de sua incorporação às possibilidades estéticas socialmente aceitas”. Sobre essa perspectiva, Adorno (1996, p. 405) permite uma reflexão:

o espírito da semiformação cultural pregou o **conformismo**. Não somente se extraíram os fermentos de crítica e de oposição contra os poderes estabelecidos que caracterizavam a formação cultural no século XVIII [com o ideário iluminista], como também firmou-se o assentimento ao já existente, e sua duplicação espiritual se faz seu próprio conteúdo e sua própria justificação. Ao mesmo tempo, a crítica fica rebaixada a um meio para impor medo, a um puro borboletear-se superficial e que atinge aleatoriamente os adversários que eleger (Adorno, 1996, p. 405)

Podemos dizer ainda que as *Body Modifications* tornaram-se um tipo de “entretenimento” muito próximo ao que Adorno denominou de “masoquismo da audição” para falar sobre o fetichismo da música:

define-se não somente na renúncia a si mesmo e no prazer de substituição pela identificação com o poder. Fundamenta-se este masoquismo na experiência de que a segurança da procura de proteção nas condições reinantes constitui algo de provisório, um simples paliativo (...) Mesmo na renúncia à própria liberdade não se tem consciência tranqüila: ao mesmo tempo que sentem prazer, no fundo as pessoas percebem-se traidoras de uma possibilidade melhor, e simultaneamente percebem-se traídas pela situação reinante (1963/2000, p.102)

A partir de uma visão da “psicologia profunda”, poderíamos ponderar que o “sentimento de diferenciação” encontrado pelos adeptos, parece remeter muito mais uma projeção pessoal de um sentimento que a sociedade lhe inculca ao longo de sua história de vida, do que o contato com sua “diferença inalienável”. A maioria dos depoimentos de adeptos conta sobre um “sentimento de diferença e deslocamento social que os 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” (Teixeira, 2006, p.59).

todas as pessoas da comunidade de modificação corporal que conheço tem algo na história de sua infância que o colocou como estrangeiro (...) há pessoas que tentam se inserir no meio [social] de qualquer forma e voltam a ser estrangeiros. Outros que dizem “quer saber, eu não me sinto lá, então eu me puxo para fora”. (Relato de adepta no documentário *Flesh & Blood*, tradução nossa).

Haveria assim, a projeção da exclusão social sofrida e o posterior confronto/afrota ao social, como se dissessem: “querem que eu seja forte e suporte o sofrimento que vocês me causaram? Essa é minha forma de enfrentar e de provar que agüento, que sou alguém capaz, que sou alguém”. Contudo, as necessárias mudanças do social não são uma preocupação dos adeptos, porque há de fato uma recusa desse social, tratado com certo cinismo onipotente. Como pondera Türcke (2010), trata-se inclusive de uma vingança compensatória dos adeptos que, se voltam sobre seus corpos, diante da impossibilidade liberar ou exprimir a “agressividade contra as máquinas”, “contra a intangibilidade do mundo dissolvido microeletronicamente” (p. 74). Os suntuosos objetos técnico-científicos instauram uma “vergonha prometeica”, que permite uma maior subsunção dos indivíduos aos objetos, os homens querem se assemelhar aos objetos e já não os reconhece como produtos de seu trabalho (Türcke, 2010). O ímpeto humano de agressividade sobre todo esse aparato tecno-científico tem sido abafado e se volta sobre o indivíduo que só se unem ao grupo se pautado em um “narcisismo coletivo”, baseado em “malogradas identificações”, próprio do **funcionamento em massa**. Assim, eles modificam o corpo como se fosse uma forma de compensar a

consciência de sua impotência social – consciência que penetra até em suas constelações instintivas individuais – e, ao mesmo tempo, atenuam a sensação de culpa por não serem nem fazerem o que, em seu próprio conceito, deveriam ser e fazer. Colocam-se a si mesmos, real ou imaginariamente, como membros de um ser mais elevado e amplo, a que acrescentam os atributos de tudo o que lhes falta e de que recebem de volta, sigilosamente, algo que simula uma participação naquelas qualidades (Adorno, 1996, p. 405).

Para ilustrar essa sensação de participação nessas qualidades, vamos aos relatos: “foi uma experiência muito, muito poderosa. O fato de eu poder estender a dor, me fez sentir viva, me fez **sentir poderosa**” (Relato de adepta no documentário *Flesh & Blood*, tradução nossa); ou ainda, “é um ritual para atingir **mais poder**” (relato adepto citado por Vieira, 2003, p.66).

Consumidores de marcas corporais, isolados que estão

que, em seu isolamento numa alienação social radical, acabam unidos por uma insânia comum. A satisfação narcisista de ser em segredo um dos escolhidos dispensa – enquanto sobrepassa e transcende os interesses mais próximos – o confronto com a realidade, em que o antigo Ego tinha, segundo Freud, sua tarefa mais nobre. Os delirantes sistemas da semiformação cultural dão um **curto-circuito na permanência** (Adorno, 1996, p. 406).

Os indivíduos estão hoje simplesmente coadunando-se com a lógica violenta que atravessa essa cultura, a qual se difunde pela indústria cultural. Este funcionamento acolhe a lógica mercadológica em detrimento da garantia do amparo aos indivíduos. Se pensarmos no indivíduo, enquanto construto e construtor da cultura e da história, podemos compreender que a manutenção e a priorização deste **corpo em punição** anunciam uma equalização, alienação, cumplicidade e apatia dos indivíduos enquanto massa, submetidos a violência da sociedade. Para Adorno e Horkheimer (1951/1973), a partir das idéias de Freud, a participação dos indivíduos na massa é algo necessário socialmente e comum aos seres humanos; dá a possibilidade de garantir a identificação com um outrem - líder, símbolo ou o que comporte uma representação da figura paterna. No entanto, o problema se dá quando

se produz o chamado **masoquismo das massas**, sua disposição a submeter-se ao mais forte, sua vontade gregária, sua aversão a todo grupo estranho. Os horrores que hoje ameaçam o nosso mundo não são produzidos pelas massas mas por tudo aquilo e por todos aqueles que se servem das massas, depois de terem-nas engendrado. (Adorno & Horkheimer, 1951/1973, p. 85)

A massa neste sentido perverso, manipulada por um demagogo (hoje, a indústria cultural) proporciona aos indivíduos uma ilusão de proximidade e de união; uma falsa alteridade, destruidora dos laços sociais e das identidades. De qualquer forma, os indivíduos, esquecidos

e impessoalizados em meio à massa, anseiam garantir uma singularidade, mas, para tanto, assumem para si a lógica da mercadoria: **destacar-se para vender**, como indução ao consumo de mercadorias. O importante é conseguir ser admirado, desejado, cobiçado, idealizado. Os praticantes da *body modifications* parecem mergulhados nesse contexto, mesmo que estas práticas em si, por vezes, tomem uma coloração (tal qual uma camuflagem) de resistência e oposição à massa. Não obstante, como nos apontam Adorno e Horkheimer (1951/1973, p. 74),

vemos formar-se na base, como protesto espontâneo, inconsciente e freqüentemente destrutivo, contra a pressão e a frieza da sociedade de massa, novas configurações de microgrupos que oferecem ao indivíduo uma cobertura coletiva, estreita solidariedade e alguns esquemas de identificação.

São microgrupos que se mantêm simbioticamente colados/grudados pela destrutividade, em que a identificação e a solidariedade são débeis, portanto fogem à posição de resistência social. Estas práticas marcariam muito mais um sofrimento escancarado em atuações (*acting out*) do que uma forma de afirmação da identidade. Trata-se muito mais de motivações inconscientes (e destrutivas) do psiquismo do que de atitudes conscientes, voltadas a uma **ação política** de resistência social.

Todavia, como pondera Adorno (1963/2000), a massa anula a individualidade, mas “somente os indivíduos são capazes de representar e defender, com conhecimento claro, o genuíno desejo de coletividade em face de tais poderes [massificadores]” (p.108). Portanto, a solução e a saída para a massificação se encontra, a priori, no indivíduo. É através do indivíduo, lúcido, que o coletivo pode se instaurar – tipo de formação grupal que pessoaliza, individualiza e demanda a singularidade de cada um na construção e transformação do social. Eis talvez aí a possível luz no fim do túnel, a possibilidade de recuperar a potencialidade do homem, a sua *Physis* em uma atitude política frente a cultura, (re)libidinizando os laços sociais em detrimento do centramento do indivíduo sobre si, sobre o próprio corpo, como um fim último.

6. UM RECORTE PSICANÁLITICO SOBRE AS *BODY MODIFICATIONS*.

Este último capítulo pretende retomar algumas construções da teoria psicanalítica para aprofundar as análises sobre as práticas de *Body Modifications*. Estas análises trazem uma visão geral da dinâmica psíquica que sustentaria as práticas corporais contemporâneas, de forma a dar subsídios para auxiliar a clínica a (re)pensar continuamente a condição traumática do nosso tempo e a perceber que via da repetição no ato doloroso, se apresenta como uma cruel solução para os adeptos das práticas em questão. A complexidade que envolve as diferentes práticas de *Body Modifications* exigiu que optássemos por uma análise que perpassasse todas as práticas, mesmo que apenas bordejássemos a especificidade de algumas delas. Portanto, são análises que não inclui nuances individuais, essas devem ser observadas com uma escuta diferenciada; permitindo emergir as singularidades de cada caso.

No mais, esse capítulo foi construído em um curto espaço de tempo, os planos que outrora animavam a concepção desse momento de análise da dissertação tiveram que ser abreviados. O material para a construção de uma segunda parte da dissertação teve de ser condensado neste único capítulo.

Devemos pontuar que o conceito psicanalítico de “trauma” foi a diretriz que norteou as análises que se seguem, contudo, o leitor perceberá que acabamos tocando em conceitos como “narcisismo”, “superego”, “memória” e “sublimação”. Nosso intento não foi de fazer uma varredura conceitual a respeito desses “conceitos-auxiliares” e nem acompanhar a construção deles na teoria psicanalítica, mas sim usá-los diretamente na análise do fenômeno das *Body Modifications*, foco deste estudo. Os conceitos que denominamos “auxiliares”, aparecem ao longo do texto de forma a identificar e ampliar as repercussões do traumático no psiquismo dos adeptos das práticas em questão, portanto auxiliaram neste intento. O percurso proposto neste capítulo, parte das idéias de autores como Christoph Türcke (2010), Betty Fuks (2006), Sérgio Rouanet (2006), entre outros, de que vivemos em uma cultura que expõe, continuamente, os indivíduos às vivências traumáticas. A posição de que a modernidade daria as bases para a “sociedade excitada” (Türcke, 2010) em seu funcionamento traumático, são explanadas no texto de forma a localizar a condição de “vício” a que são lançados os indivíduos. O vício aqui entendido como correlato da repetição compulsiva (Freud, 1921/2007).

Daí a diante exploramos a idéia de que o trauma seria uma condição originária, que fundaria a falta nos indivíduos, tal como propõe Laplanche (1988) com sua teoria da sedução generalizada. Remetemos também a teoria de Didier Anzieu (1989) sobre as possíveis falhas na formação do Eu-pele como um envelope continente, pára-excitatório, o que também traria uma conformidade com o traumático. Sobre isso, mostraremos que tanto o trauma originário como as fantasias arcaicas de ruptura do Eu-pele, seriam reatualizado pelo imaginário cultural da contemporaneidade que se sustenta em uma “paixão pelo Real” (Zizek, 2003). As práticas de *Body Modifications* seriam uma forma de lidar com a reatualização do trauma originário e com a angústia de estilhaçamento do Eu, que se reproduz¹⁰¹ em repetições de mutilação do Eu-pele.

Outro ponto relativo a fundação e constituição do psiquismo do indivíduo de que trataremos, é o narcisismo. Neste caso, partiremos da concepção Freudiana de narcisismo (em suas três faces: que imanta o ego no narcisismo primário, o que se lança ao objeto no narcisismo secundário e o que retorna ao eu nos momentos de ruptura da ligação libidinal) e tomaremos das análises de Nascimento e Caniato (2010; 2011) sobre o funcionamento do narcisismo na contemporaneidade. Por meio dessas bases teóricas, entendemos que o narcisismo dos adeptos de *Body Modifications* falha em sua dimensão protetora. Isto porque, diante do traumático, o ego sucumbe à experiência de um sofrimento narcísico, que reatualiza suas feridas e o lança na apatia, na negação da dor psíquica e do sofrimento, que remeteriam a vivência desorganizadora da dor traumática (Nasio, 2007). A impossibilidade de lidar com essa dor fixará o adepto das modificações na repetição que o empurrará rumo a um narcisismo de morte (Green, 1988). No caso, o adepto não é capaz de alçar uma ligação energética e, portanto, a pulsão desligada o levará a experimentar um contínuo flertar com a morte. O ato sem representação rumo a um gozo masoquista pelo corpo é outro aspecto das *Body Modifications* que nos remete a mais um “conceito-auxiliar”: o superego. Para compreendê-lo partiremos de autores como Gerez-Ambertín (2003) e Gondar (2003; 2004).

Sobre o funcionamento desta entidade nas modificações corporais, mostraremos que o trauma incita o que há de mais arcaico e cruel no superego, este, imantado do narcisismo de morte transgride e excede a lei simbólica. A procura por objetos, como as *Body Modifications*, que dê uma lógica normativa substitutiva, pautado no gozo, é algo que se generalizou numa

¹⁰¹ Importante dizer que a repetição nunca é uma reprodução fiel da cena traumática, mas sempre uma nova forma de revivê-la na tentativa de representá-la.

cultura que rompeu com seus referências de autoridade. O que dizer de uma cultura que ousou asfixiar todo e qualquer indício do místico e dos valores humanitários em prol do utilitarismo? (Horkheimer, 1976). Inevitavelmente, essa cultura insere o Real como um fetiche, o que vem prejudicando o universo fantasioso dos indivíduos. As possibilidades de simbolização e representação ficam esmaecidas e o foco repetitivo do gozo pelo ato sem representação sobre o que há de corporal no indivíduo, remete a uma impossibilidade sublimatória nos adeptos das modificações. Disto isso, partimos para os últimos “conceitos-auxiliares”: as fantasias (seu papel protetor e a consequência de sua ausência); a sublimação (inviabilizada nas práticas de modificação corporal) e a memória (que apesar de esgarçada é um dos fios que puxaremos para pensar saídas para a repetição nas *Body Modifications*).

6.1. Trauma¹⁰² e repetição.

Vale à pena iniciarmos nossas análises com uma definição mais esmiuçada do conceito de trauma, já que este é a nossa diretriz para analisar as práticas de *Body Modifications*. A princípio, nos primórdios da psicanálise freudiana, este conceito surge como um pressuposto básico sobre a etiologia das neuroses. Laplanche e Pontalis (2008), ponderam que durante dos anos de 1895 a 1897, o traumatismo foi considerado essencialmente sexual, no caso, haveria uma cena inicial de sedução – uma tentativa sexual por parte do adulto para com a criança –, que só seria revivida a partir de uma segunda cena, por vezes trivial, que evocaria a primeira por traços associativos. Isso desencadearia um afluxo de excitações que excederia as defesas do ego, gerando uma defesa patológica a partir do recalque. Os autores pontuam que “embora Freud chame de traumática à primeira cena, vemos que, do estrito ponto de vista econômico, só a posteriori esse valor lhe é conferido” (2008, p. 525).

A conhecida frase freudiana, “as histéricas mentem”, remete a reconsideração de Freud sobre a sua teoria da sedução (a estimulação sexual de um adulto sobre a criança). A sedução não mais daria a base traumática que fundaria o sintoma neurótico. Daí em diante, Freud coloca as fantasias como fundamento para a construção das neuroses. É só a partir de 1920, em “Além do princípio do prazer”, que o trauma ganha novo status na psicanálise. Com a admissão da

¹⁰² O conceito de Trauma, em grego, remete ao termo “ferida” e deriva do conceito “furar” (Laplanche & Pontalis, 2008, p. 522), algo que simbolicamente se torna muito expressivo para nossa compreensão das práticas das *Body Modifications*.

pulsão de morte no psiquismo, Freud tenta explicar as neurose de guerra a partir do trauma, que pode ser entendido como um:

Acontecimento da vida do sujeito que se define pela sua intensidade, pela incapacidade em que se encontra o sujeito de reagir a ele de forma adequada, pelo transtorno e pelos efeitos patogênicos duradouros que provoca na organização psíquica. Em termos econômicos, o traumatismo caracteriza-se por um afluxo de excitações que é excessivo em relação à tolerância do sujeito à sua capacidade de dominar e de elaborar psiquicamente estas excitações (Laplanche & Pontalis, 2008, p. 522)

Portanto, a experiência traumática, permanece no psiquismo como um “corpo estranho”, não tramitável, diante de uma “incapacidade do aparelho psíquico para liquidar as excitações segundo o princípio de constância”, o que colocaria o princípio de prazer fora do jogo, “obrigando o aparelho psíquico a realizar uma tarefa mais urgente “além do princípio de prazer”” (Laplanche & Pontalis, 2008, p. 525-526). Este fato nos dá indicações de que o trauma gera um retorno ao processo primário, ou seja, alimenta a energia desligada.

Será a impossibilidade da função do princípio de prazer – transformar processo primário em secundário, ou seja, ligar a energia psíquica – que levará Freud a se deparar com a repetição compulsiva. Se a regulação do ritmo nos aumentos e diminuições da tensão, bem como a regulação da tolerância às tensões sobre a ligação da energia livremente móvel, é uma função do princípio de prazer, a ruptura desse ritmo pelo traumático desestabiliza o princípio de prazer. Isto porque “a idéia de ritmo contrapõe-se ao desregramento do excesso: tanto do aumento ilimitado as excitação, quanto da evacuação total (o ponto zero de excitação)” (Souza, 2002a, p. 116)

Sendo assim, o trauma e a repetição compulsiva desta vivência traumática nos remetem a uma “arritmia das pulsões” e, mesmo que se obtenha prazer, a repetição é tributaria da pulsão de morte (Souza, 2002a). Apesar do mecanismo de repetição ser a evidencia da pulsão de morte, ela surge como um mecanismo que tenta restaurar o prazer. A repetição consistiria em tentativas de inscrição do objeto, em uma tentativa de dominar a energia livre em prol do princípio de prazer. Contudo, em si, o mecanismo de repetição representaria a não sujeição do

processo primário – quantidade livre de pulsão – ao processo secundário – ligação energética própria no princípio de realidade¹⁰³ (Souza, 2002a).

Entre os tipos de repetições a que Freud se depara, encontra-se a repetição que se sustenta na mediação do lúdico: a brincadeira infantil (Freud, 1921/2007). Por meio dela, a repetição consegue, via fantasias e simbolismo, formar uma representação da vivência traumática, caminhando neste sentido para a elaboração. A repetição, neste caso, (re)posiciona o indivíduo, agora ativo diante da antiga vivência passiva do trauma, de forma que se torna possível conquistar a prevalência do prazer e de Eros no psiquismo.

Outras formas de repetição são aquelas mediadas pelos sonhos, chistes ou sintomas neuróticos que reproduzem, de uma forma “disfarçada”, elementos recalcados de um conflito passado. Esse disfarce é o que se faz ouvir na clínica e que por si já sustenta a possibilidade de ligação para a energia desligada, já que, nestes casos, uma demanda de escuta se faz presente. A análise permite o contato com essa repetição e no trabalho do par analítico uma (re)significação para as vivências traumáticas-conflitivas pode ser trilhada, rumo a uma representação-de-palavra.

Mas, quando a repetição do traumático restringe-se ao ato sem representação, em especial, atos autodestrutivos sobre o corpo, que não deixam caminhos para nenhuma das mediações acima citadas, suspende-se, inclusive, a alternativa sublimatória. Não há simbólico ou representação que enlace a libido. Este funcionamento, que consideraremos ser o mesmo que sustenta as práticas de *Body Modifications*, tem como correlato a neurose traumática descrita por Freud (1921/2007), bem como, remete à dinâmica das doenças psicossomática¹⁰⁴. Esta repetição nas *Body Modifications*, que se sustenta em atos sobre o corpo, gera uma miséria econômica e simbólica que afeta e faz sofrer os adeptos; um sofrimento silencioso que é abafado pelos excessos da “sociedade excitada” (Türcke, 2010), como veremos adiante. Nossas análises sobre as *Body Modifications*, a partir de agora, corresponderão a esse terceiro tipo de mecanismo repetitivo, o ato sem representação fundado no gozo masoquista. Contudo, fica a pergunta: que trauma acomete os adeptos dessas modificações corporais?

¹⁰³ Acreditamos como Bastos (1998), que “a compulsão à repetição busca dominar o excesso e não ligá-lo, já que a ligação da energia é função do princípio de realidade” (p. 153).

¹⁰⁴ De acordo com Bastos (1998), trata-se movimento pulsional, que nasce no somático e se mantém ao nível corporal, sem representação, sem descarga ou revertidas em excitação sexual ganha com reações inadequadas. Em outras palavras, a tensão somática sai pelo corpo sem estabelecer nenhuma ligação psíquica; é desviada do psíquico.

Em nossa concepção, o contexto cultural contemporâneo vem criando condições para afetar traumáticamente os indivíduos. Os adeptos das *Body Modifications* são um grupo que sucumbiu ao trauma e à repetição no ato, pois estariam mais suscetíveis a tal violência generalizada no social. Indivíduos que optam pelo corpo e pela sua mutilação, para lidar com a dor da desorganização pulsional, por conta de uma história de vida marcada pelo excesso ou privação de libidinização corporal – o que discutiremos no decorrer deste capítulo.

6.1.1. Os meandros traumáticos de nosso tempo.

Partiremos agora para a identificação de alguns aspectos da modernidade que para nós, e alguns pesquisadores, seriam o suporte para a instauração de uma base traumática no cotidiano dos indivíduos. Essa base traumática se expressaria em fenômenos culturais tais como as *Body Modifications*.

Para prosseguir com essa hipótese, assumiremos que a contemporaneidade não passa de uma Hipermodernidade (Lipovetski & Charles, 2004), ou seja, de uma exacerbação dos valores criados na modernidade. Ao contrário das discussões a respeito de uma pós-modernidade, entendemos não haver um “pós”, pois não houve protrusão estrutural essencial com a modernidade. Em nossa concepção, os indivíduos hoje experimentam um resto prolongado e potencializado desse período histórico, ou seja, não se rompeu com o modo de produção social e nem se superou os valores da modernidade. De acordo com Lipovestky e Charles (2004) a Hipermodernidade é caracterizada por uma cultura do excesso, do sempre mais. Nela, todas as coisas se tornam intensas e urgentes, o movimento é uma constante e as mudanças ocorrem em um ritmo alucinante em um tempo marcado pelo efêmero. A flexibilidade e a fluidez nas relações entre os homens e entre o homem e os objetos que o cercam, aparecem como tentativas de acompanhar essa velocidade.

A hipermodernidade se concretiza no neoliberalismo globalizado, na mercantilização dos modos de vida e numa individualização galopante. Para os autores, a hipermodernidade revelaria o paradoxo da sociedade contemporânea, a cultura do excesso e da moderação – ou da privação.

Um primeiro ponto a ser destacado a respeito dos fundamentos traumatogênicos da cultura remete a identificação de que, dos primórdios da modernidade até os dias atuais, têm-se uma intensa substituição da religião pela ciência (Horkheimer, 1976) e uma **dissolução das raízes culturais** que é consumada, na contemporaneidade, com o processo sócio-econômico da globalização. Processo este que lança os homens numa aceitação e adesão do individualismo – valor de mercado suporte do jogo competitivo, tornado um valor pessoal – e nas agruras da solidão e que, da mesma forma, rompe com o suporte identificatório de diversas culturas que fortaleciam a identidade cultural e que promoviam o sentimento de segurança ante as garantias de pertencimento. De acordo com Türcke (2010), a modernidade teria proporcionado para os homens um intenso **problema existencial**. O autor pontua que

a sociedade feudal que se esfacelara não foi nenhum idílio, pois ela antes correspondeu a uma violenta amarra social (...) [Contudo,] a ruína do contexto de vida feudal não proporcionou apenas liberdade de espaço. Ela significou também a **fratura desse apoio**, na medida em que grupos sociais rigidamente delimitados se transformaram em massas amorfas e jogadas de um lado para o outro, sem que tivessem meios seguros de subsistência, sem uma **coesão social segura**, cujos hábitos e costumes tradicionais se desvaneceram [grifos nossos] (Türcke, 2010, p. 238)

Diante disso, haveria se instaurado uma ruptura com os ritos, costumes, hábitos e significados, ou seja, com os **modelos normativos de autoridade** de outrora. Esses modelos, de fato, eram fonte de repressão e exerciam certa pressão sobre os indivíduos, entretanto, também eram fontes de amparo. Podemos dizer que essas rupturas geraram uma excessiva condição de **privação** para os homens, algo que pode ser pensado como violência, se prestarmos a mesma interpretação de Nilo Odália:

para iluminar o tema da violência, [deve-se] considerá-la sob a forma de privação. Com efeito, privar significa tirar, destituir, despojar, desapossar alguém de alguma coisa. Todo ato de violência é exatamente isso. Ele nos despoja de alguma coisa, de nossa vida, de nossos direitos como pessoas e como cidadãos. A violência nos impede não apenas ser o que gostaríamos de ser, mas fundamentalmente de nos realizar como homens (1983, p.86)

Portanto, a modernidade trouxe, junto aos avanços do conhecimento e as benesses da técnica, importantes **fraturas** aos pontos de proteção e referência dos indivíduos, violentando-os; tão mais brutal por engolfar e desovar os indivíduos do campo diretamente no processo de

produção industrial, expropriados do ócio, dos seus saberes, das suas garantias, dos seus valores e, inclusive, de condições de vida digna. Segundo Türcke,

a privação que assalta tal amparo teve um lado brutal e claramente identificado, tal como na ocasião da violenta expulsão em massa da população do campo. Mas o mais sinistro dessa privação foi que ela lesou, concomitantemente, todo um sistema de relação e referência que proporcionava certa assistência a tais reveses (...) assim como a terra não mais é o centro do universo, o solo e o chão não mais garantem a produção dos víveres, costumes e hábitos não são mais direito adquirido, a força de trabalho não mais se consubstancia com atividades tradicionais, o mercado não é mais uma camada do sagrado, tal “não mais” começa a transitar como se fosse um fantasma e se fixar nas evidências econômicas, familiares e sacras. Não são objetos que foram perdidos e que seriam identificáveis (cuja perda é, entretanto, dolorosa), de tal modo que se resistiria à lembrança consciente e por isso seriam recalçados e codificados em formações substitutivas. Pelo contrário, o que foi perdido é algo que não é concreto (2010, p. 243).

Sob essa análise, evidencia-se a produção social de uma **lacuna subjetiva**, uma “imensa experiência de privação”, resultando em uma perpétua insegurança que se prolongou e se intensificou nos dias atuais. Além disso, no mundo do trabalho instaurou-se uma competição¹⁰⁵ generalizada em nome de uma “luta pela sobrevivência” – no que consiste na inserção e reconhecimento social ou mesmo na luta pela integridade física –, que extravasou as relações de trabalho e tomou também as relações familiares. O vínculo entre os pares tornou-se mais frágil: falta tempo e disposição para investir libidinalmente nas relações humanas. Ou ainda, os indivíduos passam a depender, impreterivelmente, do virtual e da mercadoria para mediar as relações sociais que estabelecem.

Neste sentido, remetemos também a uma deteriorização e desvalorização das instituições humanas como reguladoras da cultura e a prevalência absoluta, na contemporaneidade, da economia de Mercado. Se, como Freud (1930/1981) assinala, a cultura é a síntese de produções e instituições humanas que distanciam os homens da vida dos animais e tanto

¹⁰⁵ Aqui o princípio é de que a competição seria uma conduta-base do modo de produção capitalista: “propriedade privada e trabalho alienado possibilitaram que a concentração dos meios produtivos se mantivesse em poucas mãos enquanto a grande maioria das mãos – a dos trabalhadores - ficasse disponível para ser surrupiada e usada por outro. Assim, instituiu-se socialmente o signo do tirar um do outro. Inicialmente a competição pela posse dos meios produtivos se fez entre as classes e, posteriormente, pela própria organização do trabalho, ela foi naturalizada dentro delas, tornando-se fenômeno generalizado” (Rodrigues & Caniato, 2009). Vale dizer que a base estratégica dessa naturalização se consolidou com a Administração Científica.

protege o homem da natureza como regula as relações humanas, ela se apresenta como função de amparo e de organização, inclusive, da vida libidinal dos homens. Contudo, com a perversão dessa função da cultura na atualidade, os indivíduos seriam jogados no desamparo.

Sob a mesma perspectiva de análise histórica desenvolvida até aqui, Franco (2003) propõe um esboço da modernidade a partir da concepção Bejaminiana de “**declínio da experiência**”. Esta coincidiria com uma perda da concepção, domínio e transmissão do desenvolvimento total do processo de trabalho. De acordo com o autor, com a formação das primeiras grandes metrópoles, a experiência

começa a ser substituída pela vivência: da aceleração sem precedentes do ritmo de todas as atividades sociais desponta a figura do homem moderno incapaz de vincular-se à tradição ou de entender, dada a sua situação como trabalhador da indústria, o que é forçado a viver ou fazer. Vítima do intenso processo de fragmentação social que atomiza suas próprias atividades, esse homem moderno torna-se impotente para estabelecer os nexos entre os diferentes níveis de sua existência ou de suas ações: o núcleo da vivência seria constituído pelo fato de estar exposto aos choques, aos múltiplos e eletrizantes estímulos provocados pela vida moderna (Franco, 2003, p. 159)

A **experiência de choque** seria o correlato da vivência traumática freudiana. Como pontua Rouanet (2006, p.155), “no plano individual, a onipresença das situações de choque faz supor que a neurose traumática venha a tornar-se a doença psíquica do século XXI, como a histérica o foi do século XIX”. Para Rouanet, estaríamos vivendo um dos períodos traumatogênicos da história da humanidade. Este seria o segundo período nos últimos 100 anos, sendo o primeiro marcado pelas várias guerras da modernidade, entre 1914 e 1990¹⁰⁶.

Da guerra fria aos dias de hoje, os indivíduos experienciam uma sensação de extrema de vulnerabilidade, fruto da sofisticação tecnológica: criminalidade globalizada; terrorismo em rede; armas químicas e biológicas; violência gratuita, acidentes automobilísticos, cadáveres de crianças assassinadas ou multidão de corpos não identificados após uma tragédia natural sendo flagrados nos mínimos detalhes e com tamanha precisão que o virtual e o real se confundem. Todos esses fatos esboçam o que Fuks (2006) chamou de “**civilização do trauma**”:

¹⁰⁶ Referente aqui a Primeira e Segunda Guerra Mundial (o que inclui Hiroshima e Nagasaki), a revolução bolchevista e chinesa, as guerras da Coreia e Vietnã.

a exposição rotineira à violência e às catástrofes produzidas pelo próprio homem ultrapassam o mal-estar provocado pelas repressões civilizatórias, e atingem, diretamente, a incapacidade do sujeito de receber um **evento inesperado e transbordante** – o que se configura como trauma. O fato é que o homem contemporâneo vive submerso em **experiências de excessos** feitas de choques que provocam susto e esgarçam a ordem simbólica [grifos nossos] (Fuks, 2006, p. 33 – 34)

Segundo Fuks, conviveríamos com um “excesso de realidade da morte” que onipresentemente assola nosso cotidiano e banaliza a violência, pois permeada por uma racionalidade instrumental – portanto, encoberta pela visão pragmática e utilitarista do mundo. Essa herança sócio-histórica teria gerado uma “dessacralização da morte”. Perdeu-se assim a capacidade de se deixar afetar pela morte e de ter contato com seus limites. Sem os tradicionais rituais e simbolismos que envolviam a morte, a apatia prevalece e a culpa esmaece, o que restringe as possibilidades de reparação e de elaboração dos lutos. Conseqüentemente, os indivíduos estariam hoje sem parâmetros para a vida e para a organização simbólica, expostos como nunca ao “terror traumático”. Os adeptos das *Body modifications* aparecem aqui como um grupo contemporâneo que cultua o confronto com a morte ao desafiar o corpo a experimentar a laceração de seus contornos, a dor lancinante, a exposição da carne e o sangue que escorre: flagram o terror, como em uma fotografia, e o fixam, como em uma moldura exposta na sala de estar, com a aparente naturalidade de quem convive diariamente com catástrofes e com o pânico generalizado. Nem por isso os adeptos das *Body Modifications* estão imunes às vivências traumáticas da atualidade, quando em verdade, são a mais pura expressão dessa realidade traumática.

Recorrer ao conceito de trauma na psicanálise é pressupor uma

ruptura ou colapso que ocorrem quando apresentam-se subitamente ao aparelho psíquico estímulos (provindo quer de dentro, quer de fora) poderosos demais para que com eles lide ou que sejam assimilados de maneira usual. Uma barreira contra estímulos ou escudo protetor é rompida e o ego, engolfado, perdendo sua capacidade de mediação. Disso resulta um estado de desamparo que vai da total apatia e se faz acompanhar por um comportamento desorganizado que beira o pânico. (...) O trauma é onipresente no desenvolvimento, mas algumas experiências de trauma afetam adversamente o

desenvolvimento e aumentam a vulnerabilidade do ego a ele (Moore & Fine, 1992, p. 215).

Neste sentido, “o trauma pode ser considerado um evento hipertenso, que excede à capacidade representacional e que colhe o sujeito antes que este possa tramitá-lo psiquicamente. O caráter disruptivo, desorganizativo ou imprevisível do trauma é uma tônica em Freud” (Dunker, 2006, p.39). Para Freud, o trauma se sustenta em uma perturbação duradoura da economia psíquica do indivíduo, resultante de um excesso energético que invade o ego e impossibilita sua descarga ou a sua tramitação de forma simbólica. Isso quando não ameaça radicalmente a integridade do sujeito (Laplanche & Pontalis, 2008).

Para tanto, Freud (1920/2006) pondera ser crucial o “fator surpresa, o susto” para ser acometido pelo trauma. Em contraposição, quando a angústia ou o medo surgem, estabelece-se uma necessária preparação egóica para o perigo, mesmo que relativo a um perigo desconhecido. Apesar disso, o medo na contemporaneidade é um sentimento que, no processo de sociabilização dos indivíduos, inspira ira e deboche, já que expressaria fragilidade e impotência. O medo é algo tão negado na atualidade que a cautela e o bom senso, em alguns casos, acarretam até a exclusão ou invisibilidade social – em especial nos grupos de adolescentes, mas também no universo empresarial: o empreendedor é aquele que arrisca, que “dá a cara a tapa”, que inova mesmo sob o risco da demissão. O fruto dessa **defesa coletiva**, se é que podemos colocar nesses termos, é a apatia generalizada duma sociedade que reprimiu, denegriu e abafou a sua capacidade para o medo. Como pondera Freud (1920/2006), “no medo há algo que protege contra o susto” (p. 140), já com o susto, não é possível consolidar uma representação mental do evento, o que o torna traumático. Portanto, ao negar o medo, a angústia, os indivíduos estão expostos como nunca às vivências traumáticas. São **pegos no susto**.

Diante do exposto podemos dizer que a “valente”¹⁰⁷ geração adepta do universo das *Body Modifications*, é consequência das mais variadas expressões de terror banalizado, naturalizado e espetacularizado pela mídia. Apaixonados pelo Real (Zizek, 2003), vivenciaram no dia-a-dia as catástrofes naturais, as guerras e as misérias humanas, assistidas de camarote, de uma forma nunca vista antes: confeitados pelas imagens da televisão e alardeado pela virtualidade

¹⁰⁷ Aqui, remetemos a negação do medo e também à bravura de suportar esse ônus sócio-econômico e histórico que pesa nas subjetividades e que convida essa geração a lutar desesperadamente por uma integridade, seja por meio de sintomas, atuações ou de práticas como as *Body Modifications*.

eufórica da internet que tudo aceita. Se faz importante retomar que “o Real não se integra, ele não pode ser dominado por uma narrativa” (Dunker, 2006, p. 47), portanto, essa intensa *glamourização* da violência e a sua decorrente banalização sufoca a capacidade de elaboração dos indivíduos que sucumbem no susto.

Por exemplo, nas últimas notícias na primeira página¹⁰⁸ da internet, em um único dia, vemos as chamadas: “empresa na Nova Zelândia cria pernas biônicas” ou ainda, “primeiro transplante facial total”. Isso somado às notícias de guerras e contabilidade de cadáveres, ao lado das chamadas publicitárias para os novos medicamentos de emagrecimento imediato. O jogo de sedução consumista convida a morte para participar do cotidiano dos indivíduos.

O convite ao trauma se encontra principalmente nos modos de diversão contemporâneos (e as *Body Modifications* se inserem nesse tipo de “diversão”), sendo os parques de diversão o protótipo moderno da **distração pelo choque** (Lastória, 2003). Uma massa de ferro imponente misturada a tecnologias que ludibriam, excitam e convidam às vivências de choque em detrimento do apelo do lúdico à imaginação: “apoteose à racionalidade técnica moderna” (Lastória, 2003, p. 182). Sendo assim, a diversão que se resume a “experimentar sensações”, coloca o organismo sob “condições particulares de estresse”; banaliza-se o pavor, a dor e o susto sob a alcunha do lúdico. A proposição Adorniana de que a diversão na modernidade seria nada menos do que um prolongamento das relações de trabalho e do modo de produção, parece também poder indicar, na contemporaneidade, um prolongamento (e preparação) da guerra e do violento cotidiano urbano. Essa naturalização da dor e a dessensibilização sistemática dos indivíduos culmina na

impossibilidade de assumir o horror proporcionado pela experiência. Ou seja, se “adrenalizar” é a norma imposta pela indústria cultural, todo e qualquer aspecto da experiência sentido pelo indivíduo como pavoroso e terrificante deve ser elaborado como *fun*, como algo inerente às formas de divertimento do presente. Do ponto de vista psicológico, somente assim os indivíduos de todas as idades serão considerados, de modo legítimo, os verdadeiros filhos do seu tempo (Lastória, 2003, p. 191)

Para a geração que é filha dos ex-combatentes de guerra e dos homens-bomba – a geração das próteses – a cultura oferece e incita um flerte constante com o nirvana e uma promessa de

¹⁰⁸ <http://br.msn.com/> no dia quarta-feira, 28 de julho de 2010.

entrega e satisfação na dor. Os indivíduos, sem muitas escolhas, se oferecessem ao olhar invasivo, mas sedutor, de Medusa¹⁰⁹ e, por efeito deste, se petrificam. Assim, diante do trauma, o indivíduo paralisa, estagna como se anestesiado ou hipnotizado. Não por acaso que Hipnos, deus do sono na mitologia grega, era irmão de Tânetos, personificação da morte – aquele que encaminha os mortos à Hades, deus do mundo dos mortos.

Maniakas (2008, p. 74) pondera que, “destituído de ligação com as representações-palavra, o trauma é **ato puro**. Sem possibilidade de transpor o nível da percepção e sem o acesso às cadeias associativas que caracterizam o processo secundário, o trauma impõe-se em toda sua intensidade perceptiva” [grifos nossos]. Ante a “persistência da Coisa muda e a insistência da pulsão de morte”,

nem tudo pode ser colocado em palavras e tramitar pelos fios lógicos. Onde estes não enlaçam por substituição, explode o traumático de tal modo que, desfazendo a trama associativa, comanda uma **repetição compulsiva e muda**. Inassimilável, essa *Coisa do mundo* é a que irrompe traumáticamente [grifos nossos] (Gerez-Ambertín, 2003, p. 40).

Neste sentido,

como o processo secundário é o responsável pela ligação das excitações pulsionais em inscrições que podem ser significadas, para Freud em **Além do Princípio do Prazer** (1920), o que não pôde ser inscrito, ou seja, que não pôde ser reprimido como marca mnêmica de uma excitação, sob a égide do princípio do prazer, tende a retornar compulsivamente através de atuações. [Contudo,] **as próprias repetições não contradizem o princípio do prazer, mas se situam além desse princípio** [grifos nossos] (Maniakas, 2008, p. 73)

Portanto, a repetição caminha no sentido de restabelecer o equilíbrio pulsional segundo o traçado do princípio de prazer, mas assim como no vício, ela se sustenta na pulsão de morte, ou seja, além do princípio de prazer. Daqui por diante, o vício e a repetição serão dois

¹⁰⁹ Resumidamente, Medusa é uma das Gorgonas na mitologia grega, àquela que se deita com Zeus (em outras versões, que é violentada por ele) no Olimpo. Athenas descobre a traição e como punição transforma seus cabelos em serpentes e seu olhar penetrante hipnotiza e petrifica quem se entrega a ele.

conceitos fundamentais para se compreender as *Body Modifications*, já que permitem compreender a “embriaguez do prazer na destruição” ou o prazer continuado com o mórbido.

6.1.2. *Body modifications*: sob a dinâmica do vício como compulsão à repetição¹¹⁰

“É preciso sentir o ferro queimando na carne para sentir que realmente se está vivo” (tradução nossa).

“Se é pela dor que se sente que existimos, então o indivíduo vai querer repetir a dose” (tradução nossa).

“Não uso drogas e nem bebo, meu único vício são as *Body Modifications*, por isso tenho a aceitação da minha família” (tradução nossa).
(Relatos de adeptos do site BMEzine).

“é, então, eu tenho mania de fazer essas coisas quando estou num período ruim da vida”
(Relato de profissional e adepto em entrevista à Braz, 2006)

“na medida em que o vício se transforma numa condição social geral, tem de ser compreendido, teológica e messianicamente, como refúgio da utopia”
(Türcke, 2010, p. 12)

Retomamos agora a tese de Türcke (2010) em seu livro “A sociedade excitada”. Para ele vivenciaríamos, na era da microeletrônica, uma **intangibilidade do mundo**. Assim como desde a modernidade os indivíduos não podem mais se agarrar a um ideal simbólico consistente, hoje também não conseguem se agarrar a uma materialidade perceptiva diante das “imagens rasantes e cintilantes” da virtualidade ou dos aparelhos, cada vez mais delicados, que funcionam a base de toques na tela ou no vazio do espaço¹¹¹ e que assumem rapidamente o universo do descartável.

¹¹⁰ Segundo Laplanche e Pontalis (2008, p. 83), a compulsão à repetição consiste em um “processo incoercível e de origem inconsciente, pelo qual o sujeito se coloca ativamente em situações penosas, repetindo assim experiências antigas sem se recordar do protótipo e tendo, pelo contrário, a impressão muito viva de que se trata de algo plenamente motivado na atualidade”.

¹¹¹ Aparelhos que não exigem conexão (sem fio), aparelhos que funcionam via satélite ou por sensor de movimentos e de distância, toques na tela em substituição dos botões, tecnologias 3D, etc. Agora a possibilidade de concretizar a comercialização da tecnologia dos Hologramas para substituir efeito 3D.

Diante de uma rotina pobre de experiências formativas, própria dos tempos atuais, os adeptos das *Body modifications* estariam buscando uma **compensação**, de acordo com a hipótese de Türcke; “daí a profunda ânsia por experiências táteis, tanto no sentido de que as sensações audiovisuais em rápida sucessão adiram, prendam, marquem e forneçam apoio, em vez de meramente oferecer estímulos passageiros”. Essa compensação ganharia feitiço de uma vingança ou ajuste de contas com o social. Compensação, por vezes, presa a **matizes masoquistas**, como um acerto de contas “em relação a um ambiente indiferente e fugaz, que os faz bater em borracha, os cerca ou os afunda em enchimentos de algodão, **não oferecendo** nenhuma resistência confiável em relação à qual possam ter **uma experiência continuada de si próprios**” [grifos nossos] (Türcke, 2010, p. 74).

Outra analogia possível é o seio que a sociedade oferece a esses jovens: um seio sem mamilo; portanto, não alimenta, não há a segurança quanto a receber amparo ou a garantir a autoconservação. A boca procura pelo nada e se sufoca no amorfo de um seio que não dá **ponto de referência**, da mesma forma, o ódio não pode ser externalizado em mordidas sádicas ao objeto mal, pois simplesmente não há mamilo. A metáfora usada por Türcke vai de encontro a essa analogia, trata-se da frase “estou coçando de vontade”. A vontade pode tornar-se tortura quando faltam instrumentos para coçar ou mesmo arranhar: “uma irritação difusa, não localizável, que quase não se sente, surge de uma torrente de sensações predominantemente audiovisuais, sendo deixada, intocada, a si própria” (p. 75). Diante deste contexto, a máquina de tatuagem sem tinta sobre o corte recém feito na pele parece uma “razoável” maneira de “se coçar”, mesmo que esfolando ou lesionando a área. Como pontua uma adepta em um relato sobre sua costura dos lábios ao site BMEzine: “E eu não tinha feito mais nada por um tempo [nenhuma modificação corporal] e já estava começando a coceira”.

Braz (2006) apresenta uma fala de uma adepta e profissional de modificação que permite outra forma de ilustrar nossa posição:

Dani, em dado momento, comentou que fazia tempo que “não fazia nada” em seu corpo, completando que “estava precisando sentir dor”, estava “com falta de sentir dor”. Contou que certo dia estava em seu estúdio, meio triste, chateada, quando resolveu pegar um catéter e furar o próprio nariz, sem jóia, apenas pela sensação de dor. Disse que se sentira melhor, mais aliviada (p. 130)

Necessário pontuar que as **sensações**, o tato, a pele e a descarga motora aparecem na teoria psicanalítica como os elementos **mais arcaicos** de estruturação e defesa do psiquismo. De fato, é só com o amadurecimento egóico e com a separação do eu e não-eu (objeto) que a **percepção – interpretação e representação** do mundo e do objeto – é possível, superando as sensações difusas do corpo: nominando-as. No caso das *Body Modifications*, não é possível nominar essa “vontade de coçar”. Na ausência das fantasias e representações que acolham esse mal estar difuso, a reação primitiva senso-motora sugere uma solução: transpor ao corpo, dar realidade e concretude ao mal estar e incrustá-lo no físico.

Sob esse viés, Türcke vai mais longe e pondera que a sociedade capitalista, que atualmente se reatualiza com a experiência da microeletrônica, vem degradar e moldar o sensorio humano a uma nova condição: a do **vício**¹¹².

Os choques audiovisuais, a massa de excitação povoa a sociedade moderna e torna o “sistema nervoso dependente e viciado em sensações” (Türcke, 2010, p.12). Isso a ponto de gerar uma “compulsão difusa e generalizada para fazer algo, aquele coletivo [e exaustivo] malabarismo defensivo contra a desocupação” (p.44). Em consequência, os indivíduos vivenciarão um **amortecimento fisiológico**, uma anestesia, própria do excesso de tensão sensorial. Para lidar com isso, os indivíduos estariam viciosamente em busca da **intensificação das percepções**, já que a própria percepção foi ludibriada pelas novas tecnologias audiovisuais; perderam a permanência das impressões nos excessos cotidianos da mídia:

O bombardeio audiovisual faz os sentidos ficarem dormentes. As sensações criam a necessidade de outras mais fortes. A dose atual de imagens e sons de pessoas feridas, desfiguradas, aterrorizadas, fugindo de algo, sem roupa, as cenas de assassinato e de sexo, que já representam a normalidade dos programas, praticamente não mais podem ser percebidas senão como uma preparatória para novas doses aumentadas de excitação (Türcke, 2010, p. 68).

Türcke aprofunda sua tese com a seguinte alegoria:

¹¹² Também um produto do desespero diante da destruição dos ideais coletivos e do esmaecimento de uma organização social estável, o que poda a perspectiva e a garantia de alguma satisfação a longo prazo e assim, demanda o gozo imediato.

Quando se está sob uma torrente de água, os sentidos de equilíbrio e de orientação, ou seja, uma camada profunda do sentimento de si próprio, ficam vitalmente afetados. Quem é pego em um redemoinho tem a cada instante um aqui agora diferente. No entanto, não pode localizar-se, orientar-se e, muito menos, apresentar-se. O afogamento na torrente de estímulos é parecido (...) toca em algo que está intimamente ligado à sensação de equilíbrio. Apenas na medida em que a percepção é capaz de fixar-se em algo, juntar-se a algo, é que ela pode tornar-se uma unidade, um “aí”, tanto no sentido objetivo como subjetivo (2010, p. 66)

Sendo assim, as *Body modifications* corresponderiam a uma **tentativa de “fixar”** a percepção em algo passível de domínio, numa tentativa de gerar certa permanência por meio das sensações auto-impingidas. Como pondera o autor, trata-se da “necessidade desse “aí”, uma sensação que se projete para fora do fluxo, permitindo, assim, ao organismo vir à tona – como alguém que, emergindo de um sonho difuso e torturante, aliviado percebe os contornos conhecidos do ambiente [e do próprio corpo]” (Türcke, 2010, p.66). Em meio ao excesso e a velocidade, as *Body Modifications* seriam uma “parada”, mas contraditoriamente, pautada em um novo excesso. Como relata Braz (2006) a respeito de uma sessão de suspensões corporais a que assistiu: acompanhado do procedimento da inserção dos ganchos no corpo do praticante, em meio às conversas entre adeptos, havia “no rádio, um *heavy-metal* ensurdecedor” e “na TV, um vídeo de explosões e manobras radicais automotivas” (p. 130). Além da dor física, que já é uma experiência de ruptura, há uma reprodução da realidade social atual no que consta ao excesso de estimulações “psico-somáticas”, recriando ou repetindo uma autêntica experiência de choque.

Sendo assim, nas *Body Modifications*, “as sensações que agitadamente tomam o organismo, fazendo-o sentir em todas as suas fibras, e que parecem dar-lhe de volta a percepção subtraída, o sentimento pleno de si, são precisamente aquelas que o anestesiaram” (p. 68), ou ainda são aquelas que mantêm a sensação de fragmentação, pois o sentimento de unidade com a dor é temporário e fugas. Portanto,

o vício é a busca de um apoio vital num **objeto falso** [em nossa hipótese, esse objeto corresponderia também às práticas de *Body modifications*], sendo que aqueles que o procuram não devem ser informados só que se trata de algo falso. Eles sentem, eles sabem que a substância na qual se aferram não fornece nenhum apoio, mas eles não têm

outra e, por isso, cada vez mais se jogam a ela, a mesma substância que os priva daquilo que lhes devia proporcionar (Türcke. p. 239)

Ao observar o vício como um correlato da compulsão, podemos dar um passo em direção ao mecanismo de **repetição compulsiva** proposto pela psicanálise. Até aqui falamos da tendência da sociedade a empurrar os indivíduos no estado de trauma. Neste sentido, verifica-se um imperativo: tentar simbolizar na carne, no corpo, as dores do viver cotidiano e o sofrimento, impedidos de elaboração e representação. Diante da sobrecarga excitatória não tramitável pelo psiquismo – condição de uma experiência traumática em que fracassam os processos de representação – a regulação de quantidades energéticas do psiquismo só é possível pela repetição, seja na dor ou no *acting out*¹¹³ (reações motoras). No caso das *Body Modifications*, trata-se de **encarnar a dor** e talvez de reeditá-la a partir do mecanismo de compulsão a repetição, ou no que Türcke chamou de vício. As feridas e o esgarçar da pele no corpo modificado, indicam uma fixação no trauma. Instaura-se por elas uma marca permanente que retém o trauma e exige repetição; presos que estão a um passado que não passou:

se a salvação ou a esperança de salvação está excluída e o desprazer aumenta incomensuravelmente devido ao fracasso da defesa, a reedição do trauma é inevitável. Sem ter como empreender a fuga ou destruir o objeto responsável pelo estímulo lesivo, a autodestruição pode se tornar a opção econômica mais viável – única válvula de escape para um sofrimento insuportável (Maniakas, 2008, p. 45)

Quando Freud (1920/2006) tenta dar explicações para a formação das neuroses traumáticas ele discorre sobre a possibilidade de evitá-las caso, junto com a exposição ao excesso traumático desencadeador da neurose, houvesse um **ferimento físico**. Citamo-lo:

a chance de contrair uma neurose [traumática] é reduzida quando o trauma é acompanhado por um grave ferimento físico. Esse fato torna-se compreensível se levarmos em conta dois aspectos muito enfatizados pela investigação psicanalítica. Primeiro, que os abalos mecânicos figuram entre as possíveis fontes de excitação sexual

¹¹³ Segundo Laplanche e Pontalis (2008, p. 06), *acting out* é o “termo usado em psicanálise para designar as ações que apresentam, quase sempre, um caráter impulsivo, relativamente em ruptura com os sistemas de motivação habituais do sujeito, relativamente isolável no decurso das suas atividades, e que toma muitas vezes uma forma auto ou hetero-agressiva”.

(...) segundo, que as afecções dolorosas e febris, enquanto duram, exercem uma influencia poderosa sobre a distribuição e alocação da libido do doente. Assim, a força mecânica do trauma liberaria o *quantum* de excitação sexual que, em razão da falta de preparação para o medo, produziria efeito traumático. Um ferimento físico que ocorresse simultaneamente teria a capacidade de mobilizar uma camada de **sobre investimento narcísico** sobre o órgão em sofrimento, utilizando a energia desse sobre investimento para **capturar [ligar] excesso de excitação** (Freud, 1920/2006, p. 157)

Em outras palavras, a fixação ao trauma ou ao terror

pode ser contornado [momentaneamente] quando, à situação acrescenta-se um dano físico ou uma ferida, que atrai para si um investimento de energia narcísica, oferecendo um ponto de ligação para a excitação liberada. Além dessa proteção, na situação traumática, o aparelho psíquico **investe continuamente o trilhamento deixado pela experiência “de dor” frente a qualquer incremento libidinal**, liberando desprazer semelhante à dor sentida da primeira vez, e produzindo vivências que reconduzem o sujeito à situação traumática. Tal fenômeno ocorre na tentativa do aparelho atingir o prazer ao processar psiquicamente algo extremamente desprazeroso. Nos sonhos dos neuróticos traumáticos, nos sonhos em análise e nos jogos das crianças, Freud identifica não um meio de atingir um prazer, ou realizar um desejo, mas uma compulsão à repetição, um meio de desenvolver a angústia e realizar a ligação psíquica da excitação. (Maniakas, 2008, p.71)

No caso, há uma mobilização das forças disponíveis no aparelho psíquico para estabelecer contra-investimentos, ou seja, “fixar no lugar as quantidades de excitação afluentes e permitir assim o restabelecimento das condições de funcionamento do princípio do prazer” (Laplanche & Pontalis, 2008, p. 523). As *Body Modifications* aparecem assim como parte desse contra-investimento, que conduz a um investimento na dor física, na ferida exposta. A ferida funcionaria como um contra-investimento numa tentativa violenta de ligar a energia desligada pelo trauma. A dor somática instauraria uma tentativa de reparação ou de restauração do equilíbrio perdido, já que

a presença de um dano corporal é muito mais favorável à recuperação do que a mera assistência e participação indireta em um episódio de perigo (...) o sofrimento psíquico,

agora indicado pela **origem real do perigo**, aparece como índice do caráter benigno de sua tramitação psíquica [grifos nossos] (Dunker, p. 41-42)

Destarte, a repetição indica um trabalho constante da pulsão de vida na tentativa de ligar o excesso energético e organizá-lo, mesmo que por um contra-investimento de caráter somático e violento: trata-se de uma tentativa de gerar um amalgama pulsional. Não obstante, não se pode esquecer que a intrincação pulsional é, em essência, masoquista, já que esta se caracteriza pela erotização da destrutividade vinda da pulsão de morte, e portanto, do desprazer que acompanha essa destrutividade – essência do masoquismo erógeno (Rosenberg, 2003) – ai estaria a base do “fracasso do princípio de prazer” (Safouan, 1921) e a evidencia da elementaridade da pulsão de morte na dinâmica psíquica da repetição. Em outras palavras, temos um retorno do masoquismo que inflaciona a pulsão de morte.

Perante tal condição do mecanismo de repetição das *Body Modifications*, mesmo que o contra-investimento surja de um prazer (e desprazer) orgânico doloroso, portanto, masoquista e auto-erótico, ganhando nuança de mucosa ou zona erógena – pois investida narcisicamente –, não devemos ignorar o trabalho da pulsão de morte. O sujeito pode também buscar assumir a posição ativa na repetição do fato que outrora, como vivência traumática, o colocara na condição de passividade (Freud, 1920/2006). Ele pode inclusive, deleitar-se de forma exibicionista ao subjugar o espectador (passivo) e violentado com o espectro do excesso, no caso, com a penosa modificação corporal, porém, será como patinar sem deslizar. A repetição compulsiva consiste em um círculo vicioso.

Portanto, a repetição aparece então como essa luta psíquica pela intrincação pulsional, mas o fracasso dessa tentativa nas *Body Modifications* consiste na impossibilidade de enlaçar a intrincação com o fio da representação simbólica. O constante retorno, chamado pelos adeptos de vício, a paixão pelo Real (Zizek, 2003) – o não elaborado, não tramitável – aquilo que não se pode narrar prevalece. Segundo Junior e Lirio (2005), haveria uma sedução nessas práticas que é própria de signos abstraídos de conteúdo e referência, no caso, na marca corporal, haveria uma “ausência de significado” compartilhado e o “feitiço” se alocaria no **vazio de sentido**. A aliança do indivíduo ao vazio de sentido seria possibilitada pela pulsão de morte, “pulsão sem representação” (Freud, 1920/2006). As *Body modifications* trazem então uma radicalidade, “justamente por não guardarem qualquer intencionalidade transcendente ao ato; nisto reside toda sua força, seu verdadeiro valor sintomático. Cada corte rompido em sua pele

é um significante vazio que corrompe sem reinstaurar uma nova geografia corporal” (Junior & Lirio, 2005, p. 142).

6.2. Ressonâncias do trauma nas fantasias de ruptura do Eu-pele contretizadas nas *Body Modifications*.

Depois de explicar sobre as bases traumáticas da cultura que fundamentariam práticas como as *Body Modifications*, pontuaremos também, alguns elementos arcaicos-infantis que poderiam constituir nódulos ou pontos de fixação que auxiliariam na montagem psíquica característica destas práticas.

Dito isso, propomos pensar que a escolha do corpo e das marcas corporais para lidar com o cotidiano contemporâneo, possivelmente, tem uma origem muito mais primitiva que a realidade traumática da modernidade, sendo esta, em partes, apenas o que a precipita.

Devemos voltar então a concepção de uma vivência traumática primordial, que foi descrita por Laplanche (1988), baseado em uma retomada da teoria da sedução de Freud (etiologia da neurose), que de acordo com Laplanche não teria sido descartada por Freud, diferente do que muitos estudiosos pensam. Laplanche propõe então a “teoria da sedução generalizada”, que supõe uma dissonância de comunicação do adulto com a criança em formação, por meio de uma linguagem inconsciente sedutora. Haveria um despertar da libido pela sedução materna, autorizada, necessária, que perverte o corpo infantil com as estimulações e cuidados que se opera sobre a criança, libidinizando o seu corpo. Como em toda a sedução, repleta de mensagens enigmáticas, uma falta é instaurada; uma lacuna não tramitável que podemos chamar de traumática, se impõe. Os excessos ou a falta de libidinização, sustentariam pontos de fixação. Como é o caso do que Laplanche chama de perversão desautorizada do adulto para com a criança.

Contudo, é justamente esse trauma originário, protótipo do trauma do nascimento (que rompe com a nirvanesca situação intra-uterina), que funda o corpo erógeno, com suas zonas de eleição. O objeto-fonte do desejo é recalcado (ou a Coisa, para Lacan), o que para Laplanche corresponde ao recalçamento originário que desemboca na criação do ego-corporal, que

coincide com a totalidade do indivíduo. O segundo momento do recalçamento é que estabelece o ego como instância psíquica: “uma parte do aparelho, à imagem do todo, é, portanto, metáfora do todo biológico” (Laplanche, 1992, p.142).

Por conseguinte, o ego corporal, suporte do trauma originário aparece também configurado no que Anzieu (1989) chamou de Eu-pele. O Eu-pele ou a pele seria responsável por forjar a camada protetora do ego e esta seria investida narcisicamente, permitindo trilhar o caminho do auto-erotismo rumo à unidade narcísica primária. Anzieu compara o Eu-pele a um envelope protetor que unifica e contém o pulsional no sujeito. A integridade do “envelope corporal” depende da primitiva experiência de continência recebida com o calor do leite ao mamar, no contato com a pele da mãe, nas carícias e higiene e no banho de linguagem – tudo isso forneceria ao indivíduo a sensação de um conteúdo e de continuidade.

Através da posição de Anzieu, sobre as fantasias de ruptura do Eu-pele ou mesmo a fragilidade da função contentora da pele, e da teoria da sedução originária Laplanche sobre a sedução desautorizada e, por isso, trauma, entendemos que as *Body Modifications* corresponderiam a resquícios de vivências arcaicas de insuficiência na contenção pulsional pelo auxílio da libidinização e nomeação simbólica da mãe sobre o corpo da criança.

Haveria assim, uma vivência traumática estrutural e basal que sustentaria uma fragilidade na função do envelope corporal que pode ser o fundamento – não como regra – para a adesão dos indivíduos às práticas de modificação corporal. Porém, essa base traumática estrutural, só estaria sendo reavivada perante alguns eventos da cultura contemporânea que (re)atualizam as fantasias infantis de ruptura do Eu-pele e que impregnam o **imaginário cultural** da atualidade com o horror que ele dissemina. Por exemplo, a partir do cotidiano contato com: autopsias e biopsias de doenças como o câncer – tão presente e conseqüente do modo de vida atual; dissecações em filmes de análise criminal ou cirurgias apresentadas ao vivo em certos programas televisivos; mutilações e próteses resultantes de combate em guerras; corpos dilacerados por violência gratuita nos centros urbanos, por catástrofes naturais ou mesmo por suicídios transformados em ibope televisivo, etc. Sendo assim, as *Body Modifications* corresponderiam a uma precipitação das vivências traumáticas arcaicas, que se repetiriam na atualidade, diante da angústia.

Os excessivos estímulos sensoriais da “sociedade excitada” eliminam a possibilidade de formar uma representação mental e uma suspeita crítica-reflexiva do contexto histórico-cultural. Isso gera identificações imediatas, no caso dos adeptos de *Body Modification*, com esses corpos amorfos e dilacerados que invadem o imaginário cultural. Conseqüentemente, se potencializa a angústia da eminente possibilidade de desintegração do envelope corporal.

Anzieu (1989) descreve um dos tipos de angústia que corresponde à carência dessa função contentora do Eu-pele, que nos lembra as sensações descritas por Turcke na “sociedade excitada”:

a angústia de uma excitação pulsional difusa, permanente, esparsa, não localizável, não identificável, não tranquilizante, traduz uma topografia psíquica constituída por um **núcleo sem casca**; o indivíduo procura uma **casca substitutiva na dor física** ou na angústia psíquica: ele se envolve no sofrimento (p. 116)

Diante disto, Anzieu pondera que “as mutilações da pele – às vezes reais, mais freqüentemente imaginárias – são tentativas dramáticas de manter os limites do corpo e do Eu, de **restabelecer o sentimento de estar intacto e coeso**” [grifos nossos] (1989, p. 23). Um relato de um adepto das *Body Modifications*, postado no site Bmezine, pode nos esclarecer esse sentimento de aniquilação ou desintegração do ego e a tentativa de retomar a unidade narcísica por meio da mutilação da pele:

ver o sangue não era necessariamente a coisa que eu precisava pra me acalmar. Na verdade, foi a sensação da pele sendo rasgada que ajudou meus ataques de loucura ir embora. Esta é a razão específica para que meu corte fosse feito lentamente. Minhas intenções são sempre as mesmas: fazer os ataques de loucura ir embora e poder recuperar o controle de mim mesmo (tradução nossa)

Destarte, as fraturas e lacerações no corpo dos adeptos de modificação corporal indicam a existência de um **caos pulsional** ou uma desorganização pulsional. A falta de ligação energética – característica da vivência traumática não elaborada – converge em uma experiência desorganizadora que a adepta do exemplo chama de “ataques de loucura”. Isso não impede de considerarmos o mal estar, comichão ou “coceira” para se modificar como outra feição da desorganização pulsional que demanda ligação e unidade.

Aqui encontramos um paradoxo importante, quanto mais se procura um sentimento de coesão e unidade ao mutilar a pele, reconhecendo assim seus contornos fugidios, mais se nega estes limites corporais pondo em risco a vida pelo excesso e pela intensidade dolorosa. Além disso, do imaginário cultural ao gozo masoquista tem-se uma linha tênue, seja pela identificação com a ruptura do Eu-pele desse corpo dilacerado (apresentado pela indústria cultural) ou pela tentativa sôfrega de assimilar a invasão da cultura na repetição compulsiva pela dor física. Disto, é possível concluir que o elemento fantasmático pré-genital é reanimado por esses modelos identificatórios que, nas *Body Modifications*, se recobrem do requinte masoquista. Sobre esse prazer masoquista, Anzieu levanta a hipótese de a **fantasia originária** remeter sempre a uma fusão cutânea com a mãe e ao mesmo tempo a possibilidade de uma ruptura e esfacelamento dessa pele comum. Como ponderaria o autor, nesses casos, ao invés de um envelope pára-excitatório e de bem estar, encontramos um **envelope de excitação e sofrimento** decorrente da **super-excitação**.

A fantasia da pele arrancada que é reavivada permanentemente nas *Body Modifications*, é o que permite uma reapropriação do Eu-pele. Para explicar este funcionamento do ego-corporal, Anzieu cunhou o conceito de **função toxica do Eu-pele** – pois auto-destrutiva: “a pele se torna a fonte e o objeto dos processos destruidores [na revivência do trauma e na decorrente defusão pulsional]. Mas a clivagem das pulsões de vida e das pulsões de morte é passageira, diferentemente das psicoses onde ela é definitiva”¹¹⁴ (Anzieu, 1989, p. 126).

Se o funcionamento narcísico remete a um corpo unificado que dá a garantia da segurança de um Eu-pele sentido como envelope corporal, o gozo parcial e local marcado pela ruptura do Eu-pele anuncia clivagens e o predomínio da pulsão de morte. As *Body Modifications* expressariam então uma fragilidade na função individualizante originária do Eu e representariam um contínuo questionamento a respeito do corpo próprio e do corpo do outro: quais seriam esses limites?

¹¹⁴ Larratt (2008) nos conta em seu livro o caso de um rapaz que resolveu fazer sua própria subincisão (corte na parte inferior do pênis), e experimentou o desespero de ter um sangramento excessivo que durou por volta de 12 a 24 horas. Após um desmaio, o adepto passou os próximos três dias de cama e perdeu, durante um tempo, a sensibilidade local, mas relatou usufruir hoje da satisfação de uma sensibilidade extra ao poder tocar a parte interna do pênis. Os adeptos denominam essa prática de “suincisão macho-fêmea” ou de “útero do pênis” (Larratt, 2008). Esse exemplo nos elucidam a idéia da pele tomada como um envelope de excitação e sofrimento ou a função toxica do Eu-pele, numa tentativa de ter contato e reconhecer os limites corporais e até lidar com angústia do contato com a diferença sexual.

6.2.1. Narcisismo

A libidinização adequada do bebê pela mãe, tal qual pontuamos aqui, é o que permite a consolidação do narcisismo. O narcisismo corresponderia a uma estase, estagnação, da libido no eu, em outras palavras, a uma “permanência de um investimento libidinal no ego” (Laplanche & Pontalis, 2008, p. 287). Segundo Bastos,

na sua origem, o prazer [pulsional] é fragmentário, vinculado a uma parte do corpo. Isto implica em dizer que o corpo auto-erótico é um corpo parcializado, fragmentário. Não há uma organização totalizadora, seja ao nível corporal, seja ao nível egóico. Esta organização só se dá com o narcisismo (1998, p.74)

Sendo assim,

O corpo pulsional remete a uma dispersão pulsional primordial, na qual o gozo é local, de acordo com a lógica parcial das pulsões, o corpo narcísico, em contrapartida, se refere a uma unidade corpórea forjada pelo outro sobre a materialidade do caos inicial. O corpo unificado, ou o corpo próprio, seria, então, o correlato da constituição do eu. Esse se constituiria, amalgamado ao corpo narcísico, para tentar dominar a dispersão e o caos do corpo pulsional (Birman, 1998, p. 21).

Esse investimento narcísico sobre o ego, portanto, é o que instauraria uma unidade ao ego: o ego é tomado como objeto de amor. Chamado por Freud de narcisismo primário, este represamento da libido no ego é o que dará as bases para a escolha e o investimento objetal.

Ainda após a escolha objetal e sua libidinização, podemos identificar também o que Freud chamou de narcisismo secundário. O que consistiria na retirada do investimento libidinal sobre os objetos e o retorno da libido sobre o eu, por meio das identificações. O narcisismo secundário é

Uma estrutura permanente no sujeito: a) no plano econômico, os investimentos de objeto não suprimem os investimentos do ego, antes existe um verdadeiro equilíbrio energético

entre estas duas espécies de investimento; b) No plano tópico, o ideal do ego¹¹⁵ representa uma formação narcísica que nunca é abandonada (Laplanche & Pontalis, 2008, p. 290)

Contudo, em casos de psicose e demência precoce, haveria um desinvestimento dos objetos e do mundo externo, somado à incorporação do objeto e o recolhimento da libido sobre o eu. Isto caracterizaria um retorno ao auto-erotismo. Em última análise, questionamos se as *Body Modifications* não corresponderiam a uma defesa arcaica para que não haja uma incorporação maciça dos objetos externos. O suporte corporal, por meio do contra-investimento doloroso, parece garantir um elemento de realidade e uma localização para a libido, que segura o adepto para não escorregar rumo à psicose.

6.2.2. O sofrimento narcísico nas *Body Modifications*.

“O narcisismo, que com o desmoronamento do Eu se vê privado de seu objeto libidinoso, é substituído pelo prazer masoquista de não ser mais um Eu, e a geração emergente cuida, com um zelo que dedica a poucos de seus bens, de sua própria privação do Eu, como se isso fosse uma posse comum e duradoura”.
(Adorno, 1992, p. 56)

Em consonância com esta última hipótese levantada, Nascimento e Caniato (2010) discorrem sobre uma atual reconfiguração do funcionamento narcísico, próprio de uma era de excessos e, paradoxalmente, de privações. O narcisismo ganharia uma nova face que sugere a inserção do indivíduo num contexto traumatogênico, tal como pontuado anteriormente e por Fuks (2006). Período de

privação de uma autoridade unificadora e orientadora, privação nos modos de subsistência e sobrevivência física e psíquica, privação de amparo social e o conseqüente distanciamento e indiferença em relação a causas coletivas, privação de segurança, privação da historicidade e, por fim, privação de amor e laços significativos (Nascimento & Caniato, 2010, p.32)

¹¹⁵ Segundo Laplanche e Pontalis (2008, p. 222), ideal do ego é a “expressão utilizada por Freud no quadro da sua segunda teoria do aparelho psíquico. Instância da personalidade resultante da convergência do narcisismo (idealização do ego) e das identificações com os pais, com seus substitutos e com os ideais coletivos. Enquanto instância diferenciada, o ideal do ego constitui um modelo a que o sujeito procura conformar-se”

Em meio a essa falta e privação de amparo, vive-se ao mesmo tempo o excesso de estimulação – em constante contato com a dor e com o terror – de forma que a tramitação psíquica dessa realidade complexa se impossibilita, como já exposto. Portanto, Nascimento e Canito (2010) ponderam sobre a prevalência de uma **experiência de sofrimento narcísico** que esvazia a sua dimensão integradora e gera um desinvestimento maciço nos objetos e no mundo externo – indicando uma fragilidade no narcisismo secundário.

O desinvestimento no mundo externo – cultura, sociedade, política, relações afetivas e causas coletivas – retomam as concepções de “distopia social” e de “utopias somáticas” proposto por Ortega (2002) e Lastória (2004) que indicam traços deste retorno do investimento libidinal sobre o eu, próprio do funcionamento psíquico dos adeptos das *Body Modifications*. No caso, esse desinvestimento e “exílio” do mundo indicaria uma retração da libido ao eu. Segundo Nascimento e Caniato (2010), este retorno do narcisismo ao eu não se daria como na tradicional concepção de narcisismo primário de fusão ao objeto e onipotência fantasística. Trata-se, na verdade, de uma retração libidinal marcada por um embotamento afetivo comparado ao que André Green denominaria de “narcisismos de morte” – expressão da pulsão de morte em sua condução desobjetalizante – e o que Antônio Matos chama de “anti-narcisismo” – fruto da mimese com a totalidade social, forçando os indivíduos a desligarem-se dos próprios afetos, ânsias e desejos (Nascimento & Caniato, 2010). A presença desta nova formulação narcísica indica uma ruptura com as identificações que sustentavam o narcisismo secundário. Esta formulação narcísica estaria presente nas *Body Modifications*, já que com a impossibilidade de identificação no laço social, que restaure a própria imagem corporal, o adepto clama pela possibilidade de representar a sua dor psíquica por meio da repetição da marca corporal.

Neste caso, o narcisismo secundário (o retorno do investimento sobre o eu) representaria um estado de regressão, que bordaria a psicose já que preponderariam os desligamentos dos afetos e as defesas primitivas – como a negação, por exemplo. Os casos de mutilação genital¹¹⁶ indicam uma importante negação da sexualidade e da reprodução; dois princípios básicos da pulsão de vida.

¹¹⁶ Um adepto das *Body modifications*, eunuco, pontua a formação de uma “sociedade secreta” de eunucos em entrevista a Larratt: “o número de eunucos que eu conheço é ampliado de ano para ano. Antes de eu ser castrado eu sabia de apenas dois, hoje posso colocar os nomes de mais de cento e vinte. Fora aqueles que eu tenho ouvido de, talvez, mais de dez que foram castrados nos últimos dois anos (...) Hoje estou me correspondendo com mais de setecentos homens que procuram a castração (...) eu faço o que posso para ajudá-los a alcançar seus objetivos (...) há até mesmo heterossexuais casados que procuram a castração com o apoio total de suas esposas (tradução

Esta nova formulação e funcionamento do narcisismo nos leva a considerar a existência de uma **falha na função narcísica protetora** dos indivíduos. Esta falha na função protetora, em especial nos adeptos de modificação corporal, remeteria aos seguintes pontos: 1. Vivencia-se uma intensa dificuldade em consolidar uma representação corporal, que dariam contornos e forneceriam um continente à anárquica produção pulsional originária do corpo infantil e permitiria o investimento narcísico numa integridade egóica (a falha basilar e estrutural no Eu-pele como envelope continente e a sua reatualização pelo imaginário cultural atual, é uma das possíveis fontes de adesão às práticas de modificação); 2. Valoriza-se e banaliza-se o sofrimento e a dor anulando a estima (e até a integridade) narcísica do ego; 3. Impede-se a libidinização do outro e do mundo, o que geraria um grande empecilho ao narcisismo secundário.

Por um lado, essa falha da função de proteção deixaria os indivíduos mais vulneráveis ao estado de trauma incitado pela cultura atual. Por outro lado, essa falha é o que possibilita o reverberar da pulsão nas repetições compulsivas, pois esmorece na sua função de ligação simbólica ao outro estimado – seja ele a integridade corporal, uma pessoa amada ou o amor próprio – culminando na dor traumática (Nasio, 2007).

Para os adeptos, a saída urgente do narcisismo, diante da vivência da situação traumática, é o investimento numa hostilidade contra o possível objeto disruptivo, que de fato não pode ser identificado com clareza em meio ao susto. Esse narcisismo preso a uma agressividade aniquiladora gera um **incremento da pulsão de morte** no superego, o que se fará sentir em um retorno sobre o ego. No caso, o investimento narcísico imanta a destrutividade do contra-investimento doloroso sobre o corpo, próprio das repetições nas *Body Modifications*. O narcisismo estaria assim mostrando sua face de morte ao investir na fragmentação e na implosão pulsional, obviamente, numa vã tentativa de unificação.

Podemos dizer que o superinvestimento narcísico de funções orgânicas lesadas e a hipervalorização das sensações corpóreas em detrimento da experiência social e individual, segundo as idéias de Adorno (1996), levaria a impossibilidade de experienciar, condição dos

nossa) (2008, p. 30 - 31). Ele ainda pontua que alguns criam seus próprios equipamentos de castração, assim como vários adeptos de outros tipos de modificação. Alguns cortaram o escroto com laminas, perfuraram os testículos ou prendem sua circulação. Os riscos vão de pesados hematomas, dor, deformação (ao invés de ruptura), gangrena e hemorragias.

indivíduos semiformados participantes cegos de um coletivo cruel. Isso acarreta em uma anulação dos desejos e motivações próprias (bem como numa supressão do pensar). A semiformação – característica da presente sociedade de massas – levaria os indivíduos a construção de uma consciência coisificada, o que culminaria na frieza e incapacidade de ligar-se libidinalmente as pessoas. Se não é possível ligar-se libidinalmente as pessoas, os indivíduos dificilmente conseguem se deparar e se **sensibilizar com o horror** (Adorno, 1996), mesmo que escancarado na cultura. Do contrario, indivíduos como os adeptos das modificações acabam dando adesão e assumindo o horror para si, glamourizando-o. Como pondera Nascimento e Caniato (2010), a mimese ou adesão sem reflexão à totalidade social permite a ilusória sensação de aumento de poder pessoal, sendo ainda, por vezes, uma das poucas formas de interação coletiva. Desta forma, a adesão dos adeptos às *Body Modifications*, consiste, ainda que sob sofrimento narcísico, em uma estratégia para enfrentamento da dor psíquica.

Portanto, conclui-se que um bom funcionamento da função narcísica protetora coroa a pulsão ao registro do desejo (ligado à uma representação) e pressupõe um corpo submerso numa **ordenação simbólica-cultural**, um corpo que ganha forma e sentido pela ordem e junção dadas pela pulsão de vida. Algo do qual os adeptos das *Body Modifications* estariam privados. Aqui caímos em um necessário questionamento a respeito do superego. Não podemos entender as *Body Modifications*, sem recorrer ao imaginário cultural e aos ideais corporais consolidados pela sociedade que são assumidos pelo **superego**; este que é o organizador da relação entre indivíduo e cultura, aquele que funda a lei simbólica do sujeito e é alicerce do desejo.

6.3. Superego e a face da pulsão de morte.

“do ponto de vista da economia psíquica, a existência de uma vertente [strebung] masoquista na nossa vida pulsional é um fenômeno assaz enigmático. Afinal, se o princípio de prazer domina os processos psíquicos a tal ponto que estes têm como meta imediata obter o prazer e evitar o desprazer, não há como se compreender o masoquismo. Quando a dor e o desprazer deixam de ter a função habitual de alarmes e, ao contrário, passam a ser metas almejadas, o princípio de prazer [Lustprinzip] fica totalmente fora de combate, ou

seja, o guardião de nossa vida psíquica fica paralisado”
(Freud, 1924/2007, p. 105)

Chegamos ao ponto de afirmar que a manutenção de certa estabilidade egóica depende das relações narcísicas e dos processos identificatórios realizados pelo sujeito ao longo do desenvolvimento do seu aparelho psíquico. Diante disso, é impossível prosseguir sem apresentar uma pontuação a respeito do papel que o superego exerce na dinâmica psíquica dos sujeitos que aderem às práticas em questão.



Figura 21: pai e filho no processo de identificação e construção da imagem corporal; a formação da lei que estabelece o limite e convoca a responsabilidade pelos atos.

Segundo Freud (1923/2007), o Superego “resulta de dois fatores biológicos de extrema importância: do longo período de desamparo e dependência infantil do ser humano, e do complexo de Édipo” (p. 45). Sob essa perspectiva, a partir de uma releitura Lacaniana, Gerez-Albertín (2003) localiza a fundação do superego no

apego ao Outro primordial inesquecível – a Coisa cobiçada (corpo incestuoso da mãe) –, limitado pela Lei do Pai, [que] demarca na sua bipolaridade um fora-da-Coisa que convoca à tentação. De fato, sem a palavra do pai, o corpo mórbido da mãe careceria de sua atração fatal, pois só a palavra do pai o significa como “proibido” (p. 65).

Sustentado nessa lógica, o superego aparece como guardião da Lei simbólica do pai (ou da cultura), mas também como baluarte para o desejo. Sendo assim, para Gerez-Ambertín (2003) o superego se constitui em dois tempos: uma parte diferenciada do ego que consolida um “Eu crítico” e um “eu alterado pela identificação”. De acordo com a autora:

Em ambos, a marca do pai se faz ouvir criticando e subjulgando. Pela incidência da identificação secundária ela recebe, com a encobridora sombra imaginária, a contrapartida amorosa de sua tutela, sustentada por suportes idealizantes. Assim, há algo deste objeto ao mesmo tempo amado, odiado e temido que, ao sustentar os efeitos imaginários de uma sombra tutelar, deixa como causa um resto estranho, improcessável e inassimilável (p. 63)

A idéia de que haveria esse “resíduo inassimilável” do pai decorre da tríplice base do superego: o pai morto (que gera internalização da Lei, como proposto no mito de “Totem e tabu”), o pai idealizado (que serve como modelo para o ideal de eu, imantado pelo narcisismo) e o pai perverso (déspota, que desmedidamente exige o gozo). Portanto, o que se internaliza deste pai tem similaridade também com a pulsão de morte e escora um jogo de mesura e desmesura: é esse “pai perverso”, assimilado a pulsão de morte, que prevalece em práticas como as *Body Modifications*, como veremos.

O “pior do pai” ou o “resíduo inassimilável do pai” é a sobra que forma o superego e guarda uma íntima relação com o masoquismo erógeno, o “prazer-derivado-da-dor” (Freud, 1924/2007), fruto do recalque originário, que sustenta a pulsão de morte, núcleo do id/isso e da pulsão sexual (Laplanche, 1988). Em “o problema econômico do masoquismo” Freud apresenta as duas faces constitutivas do superego pontuando que o

supra-eu [superego] surgiu quando os objetos das primeiras moções [*Regungen*] libidinosas do Id, os pais, foram introjetados no Eu. Nessa ocasião, a relação das moções libidinais com os pais sofreram um desvio das metas sexuais diretas e se dessexualizaram [correspondendo a uma desfusão, portanto, a pulsão desligada; pulsão de morte] (...) o supereu conservou as características essenciais das pessoas introjetadas, isto é, seu poder sobre a criança, sua severidade e a tendência a exercer o controle e a punir. Como explicitado antes, é fácil imaginar que pela desfusão pulsional [*Entmischung*] que ocorre concomitantemente à introjeção no Eu, a severidade tenha tido de se intensificar (p.112)

Está se falando aqui de identificações edípicas e de uma “auto-destruição primária”: parcela da pulsão de morte que não é dirigida para fora por meio da ação motora e nem à serviço da pulsão sexual, no sadismo (Freud, 1924/2007). Essa pulsão de morte permanente no organismo é o que constitui o masoquismo erógeno, “lá, com a ajuda da solidariedade

excitatória sexual – que já afirmamos existir – entre a dor e o prazer, teria sido fixada [gebunden] libidinalmente” (Freud, 1924/2007, p. 109)

Sobre as *Body modification*, remetemos a colocação de Rosenberg (2003), a respeito do masoquismo. Para o autor, a prevalência da pulsão de morte no psiquismo no caso das repetições compulsivas – o que em nossa hipótese sustentaria a dinâmica psíquica dos adeptos –, encaminha o indivíduo para um “**masoquismo mortífero**”, que entra no nível patológico.

Esse autor desenvolve, pautado em Freud, a idéia de que o masoquismo é uma condição indispensável a vida, quando há um amalgama/intrinação entre pulsão de vida e de morte, pois este estaria implicado em toda a relação de objeto, seria o que a torna possível, pois permite ao indivíduo suportar frustrações. Neste sentido, o indivíduo munido do masoquismo erógeno, como Freud denominou, é capaz de permitir a relativa não-satisfação, a não-descarga imediata, é capaz ainda de suportar a angústia de castração, tudo o que garante uma relação objetual durável.

Contudo, Rosenberg (2003) alerta que se há uma desintrinação pulsional¹¹⁷ o masoquismo se aproxima da pulsão de morte e recebe uma potencialidade mortífera: “o sujeito investe masoquistamente todo o sofrimento, toda a dor, todo o território de desprazer, ou quase” (p.109). O autor discorre ainda sobre os psicóticos e as mutilações ao qual estes se auto-infligem, mas talvez possamos pensar tal motivação à mutilações também nas *Body Modifications*:

Trata-se para eles, parece-nos, não somente de tornar (masoquistamente) suportável, e circunstancialmente agradável, a excitação, mas de encontrar seu prazer exclusivamente (ou quase) na vivência da excitação por um investimento maior desta. O corolário desta atitude é que a descarga como satisfação objetual torna-se, no limite, supérflua, e em última instância impossível. (Rosenberg, 2003, p.109)

O masoquismo mortífero assim se traduz na impossibilidade de conquistar a satisfação libidinal objetual pela descarga como ponto culminante do prazer e necessitar valer-se da

¹¹⁷ Segundo Freud (1924/2007, p. 110), “não teríamos pulsão de morte ou de vida puras, mas apenas combinações de diversas magnitudes. Contudo, é possível também que a cada uma das diferentes fusões pulsionais correspondam, sob certas condições, determinadas desfusões [Entmischung] pulsionais, a partir das quais algumas parcelas de pulsões de morte escapem desse atrelamento às porções libidinais, não se deixando mais domar”

excitação em si e passar a centrar-se nela. Não há a projeção do masoquismo que conferia a presença de um amalgama pulsional, há sim uma introjeção massiva do sadismo, o que consiste no masoquismo mortífero ou, como Freud pontua em *El malestar en la cultura*, em um superego munido de um a mais de repressão. Superego que tem sua agressividade potencializada por uma opressão externa e pela impossibilidade de exprimir externamente tal agressividade. Por conseqüência, este superego entra em um sentimento profundo de culpa inconsciente, culpabilização ou “culpa muda” (Gerez-Ambertín, 2003), pois internaliza a violência e se identifica ao agressor, portanto, adere a um nível significativo de auto-punição. Auto-punição esta retratada na extrema violência contra o corpo nas *Body Modifications*.

O sentimento de culpa inconsciente ou culpabilidade se dá justamente porque o superego é representante e herdeiro do id. Além de representar o mundo externo e herdar o Édipo:

o superego é herdeiro do isso pela sua ligação com o pai terrível-perverso-demoníaco, que instiga a partir do cerne pulsional, mas também é herdeiro do complexo de Édipo no que diz respeito a suplência do pai ante a falha da lei. Incidência do pai morto que não-toda legisla. Como tal, é uma instância insensata que admoesta e proscree; como excedente pulsional (voz, olhar, espectro, demônio) do que resta do Pai edípico que legisla, sustenta o terrível peso do pai diabólico que impele a partir do imperativo que se faz ouvir gozando. Face obscura de toda lei. (Gerez-Ambertín, 2003, p 108)

Seria o resto irreparável do pai que convoca as vozes do superego, o resíduo mais inassimilável do pai que deixa “uma dívida impossível de saldar” (Gerez-Albertín, 2003, p.67). Segundo a autora,

o ingresso do sujeito na cultura – além da regulação que esta lhe impõe – é sempre violento e de conseqüências funestas. As operações exigidas em nome da Lei têm um duplo efeito: pacificam pela instauração do desejo, mas deixam o vestígio da *história* do Édipo (e das gerações) que se faz sentir no eco da ameaça da castração e na sua cicatriz: *o masoquismo enodado ao superego*” (p. 128)

Destarte, é justamente a demanda de gozo irrestrito desse pai perverso – resto inassimilável – atrelado ao masoquismo mortífero (Rosenberg, 2003) que se faz ouvir nas *Body*

Modifications. Segundo Gondar (2004), a atual impossibilidade de subjetivar a lei¹¹⁸ do pai é o que insere uma exigência de gozo masoquista. O outro, indispensável para a negociação afetiva da lei, acabaria encarnando a lei de modo absoluto: “o Outro, encarregado da transmissão da lei, aparece ao mesmo tempo como onipresente e omissivo, invasor e mudo quanto à indicação de caminhos, lábil, arbitrário, onipotente em sua violência e rebelde diante da própria lei que deveria veicular” (Gondar, 2004)

As *Body Modifications* são uma resposta a essa sociedade que rompe com os modelos normativos de autoridade e, portanto, de amparo, que apresenta modelos identificatórios fugidios e instáveis, marcados pelo excesso e pela privação. Sociedade que absolutiza a transmissão da lei de forma invasiva e violenta, que conseqüentemente, potencializa a **transgressão da lei simbólica** e coloca o indivíduo sob o julgo tirânico e onipotente do “pai”. Disto, resulta a consolidação de um superego guloso, déspota que impõe a desmesura e o gozo num legítimo contato com o Real, pois “quando a crueldade [acrescentaríamos, o excesso e a privação] é proposta como base de ordenação social ou psíquica, a instância que enuncia a lei se torna agente de um gozo perverso” (Gondar, 2004, p. 2).

Nessa perspectiva, Gondar pontua que o superego apresentaria outro tipo de funcionamento na atualidade, nela a “face obscura da lei” preponderaria: “a passagem de uma forma social baseada em proibições e interdições simbólicas bem definidas para uma outra, como a nossa, calcada na **incitação ao real**, incrementa a produção de uma vertente superegógica que parece contradizer os seus propósitos de proteção” (Gondar, 2003, p. 20). Como pondera Dunker (2006, p. 48), o *acting out*, próprio das *Body Modifications*, “exprime uma forma de paixão reacionária pelo Real, como endosso do **reverso obscuro da Lei**. É a paixão pela “**purificação do excesso**”, pela destruição do elemento perturbador [resto não tramitável do Pai]”.

Essa discussão dá as bases para pensar questionar de não haveria também um incremento dos traços perversos na personalidade dos adeptos de *Body modifications* já que, há nessas práticas uma prevalência da “transgressão da lei em nome da lei, que caracteriza certo cálculo do gozo. Nele o sujeito se faz instrumento direto da vontade do Outro, como que a dizer: “...

¹¹⁸ De acordo com Gondar (2004), “não significa dizer que qualquer relação com a lei é necessariamente cruel. A subjetivação da lei implica a negociação entre sua dimensão universal e as características particulares do indivíduo. Assim, mesmo que toda lei seja originalmente arbitrária, ela recebe, ao ser subjetivada, um revestimento imaginário que a dota de sentido para aquele que obedece (...) A lei, nesse caso, nos proporciona um lugar, garantindo-nos um território de ocupação possível em meio ao oceano de dessemelhança. Ainda que violenta em sua imposição inicial, a lei se torna apaziguadora quando subjetivada”.

se é assim que você quer, é assim que você o terá” (Dunker, 2006, p. 48). Aos moldes do que Safatle chamou de cinismo generalizado no social e o que Gerez-Ambertín, pautado em Freud, denominou de traço de caráter das “exceções” ou “reinvindicações”. Trata-se daquele que se rebela “contra o desígnio da castração por meio de um desafio exasperado” e cai no excesso. Apesar disso, o indivíduo fracassa em seu intento desmesurado, porque a mesma lei que proíbe é a que legisla as vias substitutas de realização do desejo, portanto, os excessos da “exceção”, gera desamparo e (re)atualiza a falta ao perder o amor do pai (e a orientação para as vias substitutivas de satisfação). Assim, potencializa a dor,¹¹⁹ pois o indivíduo é submetido ao castigo (não mais protegido pela submissão à lei): tem-se “um gozo que convoca ao real do pai, [que] a partir do seu sadismo, precipita neste gozo masoquista” (Gerez-Ambertín, 2003, p. 94). Um gozo que pressupõe uma constante atividade nas *Body Modifications* e que culmina num estado de suspensão subjetiva, mantendo o indivíduo na fixidez da repetição: trata-se de uma tentativa de aprisionar o gozo nas marcas corporais.

O lema “Goza!” (inicialmente posto em análise por Lacan) vem sendo muito discutido para compreender a sociedade atual e nos remete a essa relação dos adeptos de modificação corporal com a lei e a castração: há a transgressão da lei que o corpo instaura, com relação à finitude e aos limites indicados pela dor. Os adeptos enfrentam de forma provocativa, e diríamos até ousada, as forças integradoras do indivíduo, violando com ironia ou satirizando, onipotentemente, os limites da pele, da sexualidade e até da vida. Assim, as *Body Modifications* pressupõem uma consonância com a atual relação dos homens junto a Lei simbólica¹²⁰, tão ao gosto do sistema sócio-econômico vigente: “cada um tem o direito e o dever de compor a seu gosto um campo próprio de referências, de estilo, de ideais. Aparentemente, não devemos mais nada ao pai e ao grupo social a que pertencemos” (Kehl, 2009). Contudo, a pressão pela escolha de um referencial ou ideal deixaria as pessoas ainda mais culpadas,

¹¹⁹ Souza, recorrendo a teoria Lacaniana, pontua que “a repetição funda-se, assim, no retorno de gozo. Entretanto, se o gozo é aquilo que excede os limites do princípio de prazer, na própria repetição há perda de gozo porque sobrem o fracasso, a dor, a insatisfação”(2002, p. 129)

¹²⁰ De acordo com Kehl (2009) o que se convencionou a chamar de “crise do sujeito” ou “declínio da função paterna” nas análises de especialistas sobre o modo de vida contemporâneo, corresponderia “ao deslocamento e à pulverização das referências que sustentavam, até meados do século passado [séc. XIX], a transmissão da lei. Não se trata da ausência da lei na atualidade, mas da fragilidade das formações imaginárias que davam sentido e consistência à interdição do incesto - a qual, desde Freud, é considerada condição universal de inclusão dos sujeitos na chamada vida civilizada” (p.03)

culpadas por não conseguirem gozar tanto quanto lhes é exigido (...) sem recursos à referência a autoridade repressiva que faziam obstáculo aos prazeres, as pessoas têm dificuldades em justificar seus sintomas. Não encontram a quem endereçar suas queixas ou apoiar seus ideais (Kehl, 2009, p.03)

Nas palavras de Gondar (2004), “os indivíduos se sentem deficitários em relação à performance que lhe é exigida”. Deste modo, esse superego que, sob o suporte do narcisismo de morte, transgride a lei da castração está regredido ao pré-edípico e funciona da forma mais arcaica – pulsional, feroz e voraz contra o próprio indivíduo. Como pondera Carneiro (2008), o trauma consiste no encontro com o real, “reavivá-lo implica em mexer com todas as forças primitivas do sujeito” (p. 25)

Toda essa discussão a respeito do superego já nos aponta indícios de como se encontra a estruturação do ideal de ego na contemporaneidade. Em princípio, são as restrições parentais que conduzem à formação do ideal de ego (uma das funções do superego na “conferência 31” de Freud) e que permite o ingresso do indivíduo na sociedade ao instaurar o processo de ordem e dessexualização das figuras parentais com a dissolução do Édipo (Puertas, 2010), conduzida por um superego edípico, vinculado a castração, dando as bases para consolidar a identidade (Bastos, 1998). Disto se consolida o ideal de eu, modelo norteador para o indivíduo na procura e escolha posterior por objetos substitutos, que tenham associação com a representação originas das primeiras figuras parentais. O ideal é o que mede e impele o ego a adequar-se a si mesmo, gerando auto-estima quando consolida essa adequação ao ideal. Esse processo seria o gatilho para aquisições sociais e culturais, pois pautado em metas não sexuais que promoveria a satisfação como, por exemplo, na sublimação (Puertas, 2010).

Todavia, se os indivíduos não encontram o eco das antigas figuras parentais em nenhum modelo identificatório cultural da atualidade que seja, no mínimo, estável e confiável, se o ego fragilizado narcisicamente adere a qualquer ideal grandioso demais, decorre um circuito mortífero para a economia psíquica do indivíduo. O ego sucumbe ao traumático e à repetição e suas funções se prendem a uma estereotipia e fixação não-reflexiva. Segundo Marucco,

O que produz o trauma no psiquismo é um excesso de investidura libidinal do ego sobre a realidade. O ato de sobre-investidura é um esforço constante de representar o que ocorre e, nesse esforço, o ego se esvai libidinalmente (...) E isso lhe provoca uma diminuição da

auto-estima ante as exigências inviáveis que impõe o superego a um ego desorganizado e debilitado libidinalmente (2005, p. 91)

De acordo com Safatle (2006), os tipos ideais de conduta atuais, não levariam mais o indivíduo a um auto-controle sereno que permitiria a consolidação de um superego portador de princípios restritivos. Princípios esses, que garantem uma delimitação da identidade, consolidando um continente, uma tina, que “contem” os conteúdos valorativos, experiências e história, tanto pessoais como sociais. Isso daria um sentimento de pertença, de “saber-fazer” e “saber-ser”, possibilitando ao ego um amparo às frustrações e exigindo dele a responsabilidade pelas conseqüências dos atos.

O que se experimenta hoje são os ideais que demandam uma satisfação irrestrita, o que segundo Safatle (2008), “é a maneira mais astuta de impedir a satisfação”, já que nenhuma satisfação vai ser adequada. A individualidade e as leis morais ficam então fragilizadas, “o elemento crítico fundamental” fraqueja e deixa-se erigir uma “identidade irônica”, sem engajamentos ou convicções.

Segundo Puertas (2010, p. 120-121),

O sentimento de menos valia, de inferioridade, que vemos no dia a dia da clínica, que é nomeado como patologias do vazio, tem fortes raízes narcísicas. É decorrente de um eu expropriado de sua quantidade, de um eu simbolicamente empobrecido e, portanto, incapaz de obter ganhos substitutos. O que está no ideal é tão ardentemente almejado que esse eu vê-se incapacitado em atingi-lo. Trata-se de um eu massacrado pela grandiosidade do ideal, oprimido pela libido objetual direcionada a um objeto quimérico que esvazia-o e, conseqüentemente, escraviza-o. A inviabilidade de retorno do investimento ao eu mantém o ideal cada vez mais distante e mais impalpável para o indivíduo, o que se concretiza nele como sentimento de desesperança e impotência com relação ao presente e ao futuro.

Enfim, a ausência de enunciadores coletivos com credibilidade e a comercialização **de ideais culturais sedutores e inatingíveis**, extremamente flexíveis e de rápida obsolescência – condição sócio-econômica atual pautada na Indústria Cultural a serviço do mercado – impossibilita a ancoragem psíquica e reedita o desamparo originário. Desta forma, a identidade não consegue espaço (e nem tempo) para se consolidar e constituir uma imagem

corporal íntegra. Sendo assim, as marcas corporais seriam resultado de uma **busca desesperada por um sentimento de unidade e pelo contato com a própria identidade**, já que parecem permitir um doloroso (re)encontro com os contornos corpóreos, com a possibilidade de testar e sentir os limites possíveis desta imagem esfacelada.

6.4. A decadência das figuras míticas e o esvair do arcabouço simbólico.

Para resumir e prosseguir com nossas análises, recorremos a Carneiro (2008) que defende a idéia de que não haveria mais hoje uma lei que trabalhe pela via do mito e sim pelo **ato sem representação, pelo Real que se encrava ao corpo**. Isto porque os referenciais organizadores da lei superegógica, não estariam mais fundados em uma figura mítica ideal, fruto da dissolução do Édipo (Carneiro, 2008). A lei seria apresentada pelos objetos tecnocientíficos da atualidade (Carneiro, 2008) e, no caso, seriam as *Body Modifications* que se apresentaria como lógica normativa substitutiva. Entretanto, estes objetos tecnocientíficos não balizam posições subjetivas tal qual a lei simbólica do pai. Tais objetos se tornam “superobjetos” que gozam o indivíduo (Carneiro, 2008), nos remetendo a noção Marxista-Adorniano de uma subsunção do indivíduo ao objeto como discutido nos capítulos 4 e 5.

Também em consonância com a noção de razão instrumental, discutida nos capítulos anteriores, haveria hoje uma desvalorização e retraimento da sabedoria mítica e do simbolismo que a envolve, o que culmina no enrijecimento subjetivo e no empobrecimento de sentido sobre o mundo, tornando o indivíduo mais suscetível ao traumático. No item 6.4.1. analisaremos a consequência disto. Nosso intento é mostrar que diante da inviabilidade das representações simbólicas sobre a violência traumática, surge uma cadeia de atos repetitivos situados onde o discurso do sujeito enfraquece (Carneiro, 2008), marcando um desespero silencioso, característico das *Body Modifications*. O grito mudo ou clamor exposto no Real do ato, segundo Carneiro, corresponde à fantasmas sem mediação. O adepto de *Body modification*, ferido em suas fantasias se rende a repetição de um gozo fixado ao objeto – no caso, às práticas de modificação. Este gozo aprisiona o adepto no ato que o consome (exauri suas forças).

Já no item 6.4.2., discutiremos sobre a impossibilidade da saída sublimatória para romper o circuito repetitivo do trauma, por conta dessa fixação ao corpo e ao ato. Por fim, entendemos

que a impossibilidade de alcançar o simbólico ante a vivência traumática, sustenta uma impossibilidade de identificar e elaborar a dor psíquica, própria da desorganização pulsional traumática. Conseqüentemente, impossibilita a sua narração e fere a capacidade da memória para acumular experiências e fundar o medo ou a angústia-sinal para os perigos, frente às dores da existência. No item 6.4.3. defenderemos a posição de que sem o medo, a memória e a experiência, o indivíduo não consegue encontrar uma saída para lidar com sua dor psíquica e para romper o circuito repetitivo. Este se mantém em práticas como as *Body Modifications*.

6.4.1. Achatamento do universo fantasmático nas *Body Modifications*¹²¹.

Neste item, consideraremos que o **esvaziamento dos sistemas simbólicos**, a ruptura com as experiências formativas tradicionais, a lacuna no legado histórico individual e coletivo e ainda o escancaramento e a crueza do Real, são fatores que, além de gerarem um contato com o traumático, indicam também um achatamento do universo fantasístico dos indivíduos. De acordo com Moreira (2003, p.17), “o esvaziamento dos sistemas simbólicos, a degradação e transformação dos valores produzem efeitos imprevisíveis, como uma inibição na vida psíquica associada a uma deficiência para simbolizar experiências significativas”. A Indústria Cultural, com seu bombardeio maciço e aleatório de informações que não se constituem como um todo, faz com que a experiência prévia, que faz parte do arcabouço psíquico no enfrentamento das situações, tenha uma consistência frágil em virtude de ter que estar sempre reconfigurada, falhando na atuação de ancoragem psíquica.

O estado de choque, de comoção pulsional ou trauma pela ruptura súbita dos pontos de referência do indivíduo, culmina na dor traumática: “a dor [psíquica] ocorre a cada vez que acontece um deslocamento maciço e súbito de energia. Assim, o desinvestimento do eu dói, e o desinvestimento da lembrança também dói” (Nasio, 2007, p. 39); o eu desinveste os objetos do mundo externo para tentar investir a representação da vivência traumática que desorganiza libidinalmente o sujeito e funda a dor psíquica ou “dor de amar” (Nasio, 2007).

Mas as intensidades traumáticas, no caso das *Body Modifications*, não encontram representação, o que gera uma “sobre-investidura da realidade” que, segundo Marucco

¹²¹ Isso não significa que não haveria fantasias presentes na vida psíquica dos adeptos. Inclusive, supôs-se anteriormente que as fantasias de ruptura do Eu-pele, ainda na tenra infância, gerariam pontos de fixação e retornaria em reatualizações do traumático pelo imaginário cultural da atualidade. Inclusive as fantasias traumáticas do infante, concretizadas, impediriam o desenvolvimento do universo fantasístico, pois fixado na função tóxica do Eu-pele, na realidade corporal.

(2005), funcionaria como se a “sombra da realidade recaísse sobre o ego”. Isto “produziria um **esmagamento do mundo representacional**, do mundo da fantasia, devido ao peso brutal e ignominioso de nossa realidade” (Marucco, 2005, p. 92). Devemos lembrar que

a **fantasia** funciona como um anteparo ou tela que recobre e protege contra o real traumático (...) transmitem um legado que é cultural, já que se compõe de coisas que foram vividas, que a própria pessoa testemunhou, e de outras que foram apenas ouvidas, as narrativas sobre a história passada dos pais e ancestrais (Rudge, 2009, p. 65).

Segundo Maniakas

As fantasias desempenham um duplo papel: funcionam como **defesa** contra as cenas sexuais primitivas, produzidas com a finalidade de impedir o acesso a essas recordações e como **atalho na memória**, por meio do qual essas recordações podem ser alcançadas. Apesar de serem ficções, originam-se da realidade, e com ela se mantêm estreitamente vinculadas (...) Com isso, o papel da fantasia na etiologia das neuroses passa a ocupar um lugar central na teoria. Aos poucos, as cenas sexuais primitivas tornam-se inacessíveis diretamente, só podendo ser alcançadas por meio das fantasias. Estas, por sua vez, falsificam a lembrança (2008, p. 50)

Portanto a fantasia é protetora do psiquismo, pois sustenta a insatisfação, própria da relação objetal. Para entender esse mecanismo é preciso reconhecer que a insatisfação é o que organiza e regula o desejo, é o que mantém certa consistência psíquica, de forma que “se a insatisfação é viva mas suportável, o desejo continua ativo e o sistema psíquico continua estável. Se, ao contrário, a satisfação é demasiado transbordante ou se a insatisfação é demasiado penosa, o desejo perde o seu eixo e a dor [de amar] aparece” (Nasio, 2007, p.49) – o que corresponderia a turbulência das pulsões no domínio do isso. Enquanto a fantasia fizer a **mediação protetora da relação dos indivíduos** com seus objetos de investimento libidinal – no caso, a auto-imagem, o outro estimado ou a integridade corporal – o indivíduo estará seguro em uma insatisfação controlada, pois simbolizada. Do contrário, irrompe-se o caótico e a dor psíquica não tramitada: “a fantasia é protetora porque nos preserva do perigo que significaria uma turbulência desmesurada do desejo ou o seu equivalente, o caos pulsional” (Nasio, 2007, p. 56). Assim, as fantasias são um dos subsídios básico do psiquismo para proteger o indivíduo do contato com o real-traumático, com o gozo puro. Em outras palavras, as fantasias funcionam como um véu que recobre o desejo e que resguarda o sujeito da

angústia perante a falta: “a civilização joga com o desejo na medida em que impõe um adiamento da satisfação. Ela fornece, assim, os véus encantatórios do objeto contribuindo para a manutenção de um desejo desperto” (Cruxên, 2004, p. 17).

Já nas “fantasias” concretizadas pelos adeptos das *Body Modifications* direciona nossas análises para uma proximidade destas práticas com as perversões – ao contrário do funcionamento neurótico de repressão das fantasias e incrustação no sintoma. O achatamento das fantasias, nestes casos, gera um contato íntimo com o gozo traumático, assimilado e mimetizado à crueza do Real expresso na realidade cotidiana: “quando a realidade esmaga o psiquismo até o ponto em que é possível confundir e inclusive substituí-lo por ela, ao mundo representacional já não restam enigmas, nem perguntas acerca do desejo, nem espaço para a fantasia” (Marucco, 2005, p. 92). As fantasias concretizadas do Eunuco, de Aquiles, dos Elfos ou mesmo de Édipo (imagens abaixo, respectivamente), etc. expressam o esmaecimento do universo simbólico dos adeptos das *Body Modifications* e indicam uma dificuldade de encaminhar a pulsão para processos sublimatórios.

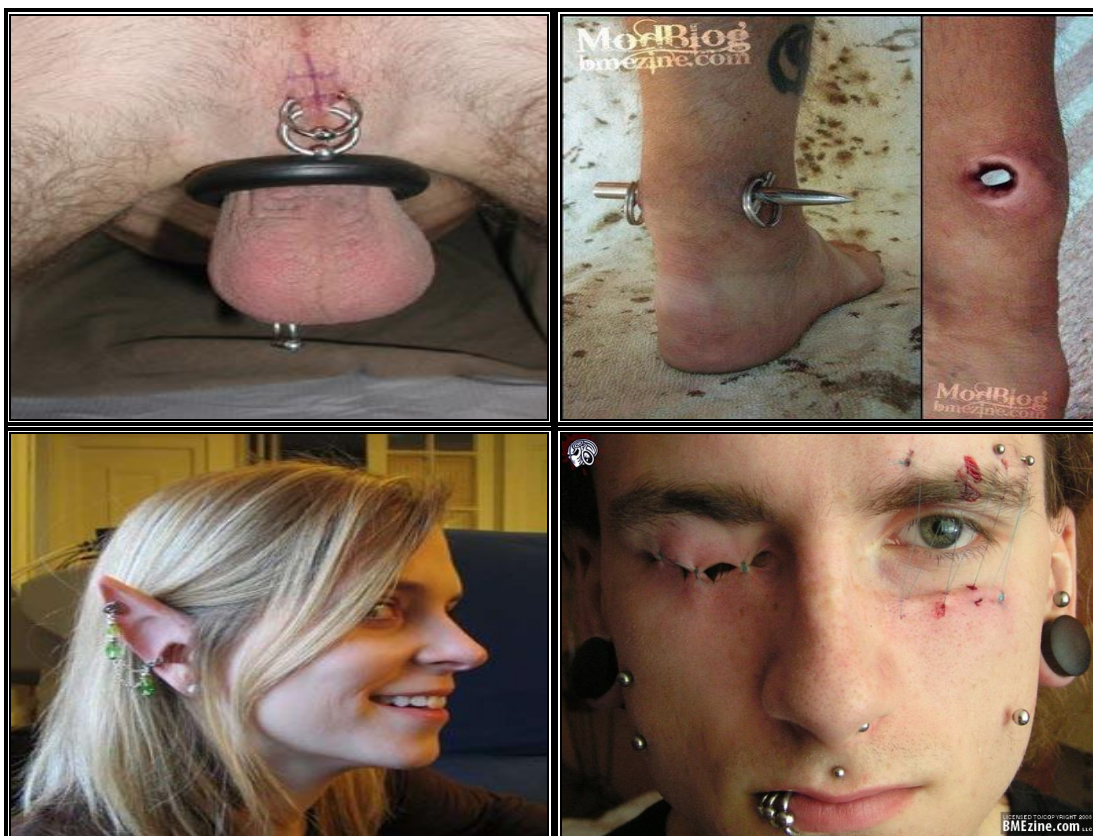


Figura 22: Modificações que remetem aos personagens místicos do Eunuco, de Aquiles, dos Elfos e de Édipo

Segundo Marucco (2005), sem as fantasias “o que desmantelou o psíquico [o traumático] fazendo ancoragem no corpo ou ato atuará na vida como um destino incoercível, que pode chegar a atacar inclusive as pulsões de auto-conservação” (p. 93), diante disto as tendências masoquistas do ego, marcada pela pulsão de morte, empreendem uma busca ativa pela dor (Marucco, 2005), característica da *Body Modifications*.

Enfim, a carência de fantasias ou a concretização delas nas práticas de *Body Modifications*, anunciam a impossibilidade de soluções crítico-reflexivas por processos secundários do psiquismo e, ainda, correspondem à inviabilidade do simbólico que esmaece no encargo de animar a construção de uma narrativa pessoal, de forma a trilhar os caminhos tortuosos da insatisfação excessiva e enlaçar a dor psíquica. As saídas sublimatórias, conseqüentemente, resultam em fracassos.

Sob este aspecto é que nos propomos a amarrar nossas análises com uma discussão a respeito de vertentes da arte contemporânea que se valem das práticas de *Body Modifications*, já que entendemos não haver possibilidades sublimatórias quando a dor física prevalece como fundamento da arte, falhando assim, nas possibilidades de ruptura do circuito repetitivo do trauma. Da mesma forma que esse tipo de arte perde as possibilidades de oferecer uma experiência formativa ao público que é açoitado em sua reflexão, pois se “narcotiza” com a crueza do Real.

6.4.2. *Body Modifications*: a impossibilidade do processo sublimatório e a oferta do Real ao público; um requinte à repetição e ao enrijecimento da reflexão

“até mesmo as manifestações estéticas de
tendências políticas opostas entoam o mesmo louvor
do ritmo do aço”
(Adorno & Horkheimer, 1947/1985, p.99)

“Do ideal

Como são belas
Indizivelmente belas
Essas estátuas mutiladas...
Porque nós mesmos lhes esculpimos
– com a matéria invisível do ar –
O gesto de um braço... uma cabeça anelada... um
seio...
Tudo o que lhes falta!”

(Mario Quintanda)

Nos anos sessenta, em especial nas obras “Dialética Negativa” e “Teoria Estética”, Adorno concentrou suas discussões na noção de Estética apresentando-a como um elemento potencialmente crítico-educativo que enuncia e denuncia as contradições sócio-históricas e que caminha lado-a-lado da filosofia. A arte, por esse viés, aparece como uma possibilidade de romper com as apreensões instrumentais e unilaterais do mundo. Mais do que isso, a arte permite “apresentar a satisfação [pulsional] como uma promessa rompida” (Adorno & Horkheimer, 1947/1985, p. 115). Em outras palavras, a arte é também fruto de um remanejamento da pulsão recalcada no psiquismo, por isso, ela se oferece como elemento de satisfação e de elaboração da dor moral para quem a cria.

No processo sublimatório, a fantasia se transforma em obra, possibilitando que o indivíduo saia da posição de passividade, de objeto atormentado, e assuma a posição de agente e sujeito (Cruxên, 2004). Sendo assim, Cruxên (2004) pontua que com a sublimação o indivíduo é capaz de recriar seu desejo e pela obra de arte obter uma modificação subjetiva aliada à pulsão de vida, de forma que sai de uma posição subjugada na fantasia. Isto porque trata-se de um desvio da pulsão que mantém o teor sexual, mas muda a meta que deixa de ser sexual e assume uma finalidade social

Para o indivíduo que usufrui da produção artística, a arte funciona como “um estranho” (Freud, 1985) que horroriza, sensibiliza e culmina no prazer da assimilação daquilo que lhe é mais familiar. Isto porque a arte revela a falta: “a ação representativa permite ao outro o reconhecimento das formas do “apavorante e digno de piedade” [aos moldes da *katharsis* aristotélica]. Esse recorte formal possibilita um apaziguamento advindo do prazer estético e da purgação” (Cruxên, 2004, p. 07). Sendo assim, na sublimação “utiliza-se a retórica artística com fins de enobrecimento. Ao fim do jogo, o parceiro da sublimação, o **público**, é convocado a fruir e testemunhar esse circuito pulsional” (Cruxên, 2004, p. 27)

Para complementar essas ponderações sobre a arte, Türcke (2010, p. 27) baseado em Kloeper & Landberk traz uma citação que define a estética como aquilo que “ativa o receptor fazendo-o experimentar sua potência”, o que “me faz, de forma apropriada, vivenciar como alguém capaz de ver, ouvir, ou capacitado de algum outro modo, o que abre para mim o sentido de algo, ou mesmo o desenvolve”. Trata-se do contato com a verdade por meio da arte, a verdade ética do sujeito do desamparo tal qual desvelado pela psicanálise. Sujeito marcado pelo

conflito, afeto e falta, sujeito transpassado pela história da humanidade e pelas construções culturais de seu tempo.

Diante disto, a arte se apresenta como **elemento formativo** e, conseqüentemente, emancipatório, já que resgata o sujeito de si mesmo e o revela. Essa potencia só é possível por meio da função **mediação** que a arte assume diante da realidade.

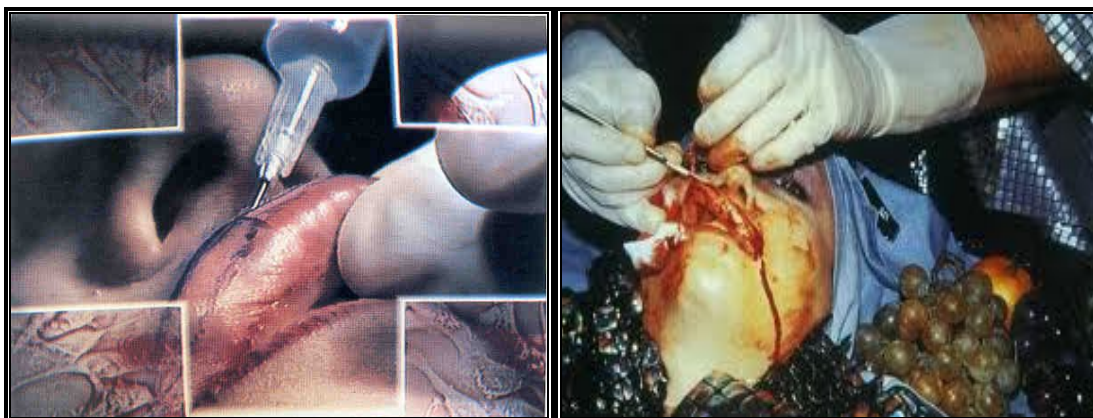
A função mediadora da arte é o que vela e desvela a realidade histórica e as “dores do mundo” – essência da própria arte. Manter essa revelação com certo enigma é essencial para nutrir o que Adorno propõe na teoria estética: a reflexão, ou seja, a **dialética entre mimesis e racionalidade**. Isso porque, caso se elimine da arte a reflexão – e aqui remete-se não só a cognição interpretativa, mas a cognição sensitiva – rompe-se com as possibilidades de se educar os sentidos, bem como o corpo não mais encontra novas possibilidades de se posicionar no social – e transformá-lo – através da experiência estética. Além disso, Pucci (*et al*, 1999, p. 98) discorrem a respeito da arte na visão de Adorno e pontuam que “se ela apenas se assemelhasse às coisas, das quais provém, se reificaria, se dissolveria na identidade, na imediaticidade”, assim como acontece com os produtos da indústria cultural ou como a arte que perde seu caráter de bem cultural para ganhar o “logotipo” – e também a forma e o conteúdo – industrial (Türcke, 2010; Türcke, 2001).

Essas pontuações básicas sobre a arte nos autorizam analisar a admissão de práticas de *Body Modifications* em algumas das atuais vertentes do que se convencionou a chamar de **arte contemporânea**. Nesses casos o processo “artístico” toma o espaço da concretude corporal, o que nos aponta uma imediaticidade e uma identidade, uma *mímises* direta, com as rupturas do cotidiano, com a “sociedade excitada” (Türcke, 2010), com a “sedução sem encantamento” (Luchesi, 2002) do corpo violado e veiculado pela indústria cultural. Trata-se de um tipo de “arte” que se apresenta ao espectador sem uma mediação simbólica o que, conseqüentemente, nos alerta para considerar uma impossibilidade sublimatória nas práticas de *Body Modifications*. O velamento necessário da arte estaria esmaecido numa era de excessos traumáticos.



Figura 23: arte denominada “Walking head” (2003). Artista: Stelarc.

O australiano Sterlak é um exemplo de “artista” que se vale de modificações em seu corpo para “explorar as “interfaces homem-máquina”¹²² e produzir suas “obras artísticas”. Sterlac faz a sua arte empregando próteses, instrumentos médicos, robótica e sistemas de realidade virtual, internet e biotecnologia para explorar o corpo humano. Na imagem a arte “Walking head” que consistiu no implante de uma orelha, cultivada e produzida com parte de suas células-tronco, no seu braço. Por esta orelha seria possível uma comunicação via satélite com outras pessoas.



¹²² Fonte: <http://www.stelarc.va.com.au/>



Figura 24: Orlan, na primeira imagem a Obra “Un peu de tempo... et vous ne me verrez plus... encore un peu de temps... et vous me verrez...” ou “Um pouco de tempo... e você não me verá mais...e ainda um pouco de tempo... e você me verá...” de 1995 – bienal de Lyon. As restantes são outras imagens da artista divulgadas.

A francesa Orlan é outra artista que marca esta arte que apresenta a realidade grotesca. Ela buscou, por meio de performances (uma das vertentes da arte contemporânea), tornar o seu próprio corpo uma “escultura viva”, a ser “esculpida”, continuamente, por inúmeras cirurgias plásticas. Na “arte” denominada “Um pouco de tempo... e você não me verá mais...e ainda um pouco de tempo... e você me verá...”, exposta na terceira Bienal de Lyon (1995), Orlan filmou, projetou e expos os procedimentos cirúrgicos a que se submeteu no rosto e corpo, sem anestesia.

Diante dos exemplos expostos, é possível dizer que esse tipo de arte consiste muito mais na **crueza de um *acting out*** por parte do artista do que em um ato sublimatório – tal qual proposto por Freud – ou mesmo do que uma expressão (conceito postulado por Adorno para repensar o conceito de sublimação). A partir dessa análise,

para o poeta e crítico de arte Ferreira Gullar, *“a dor física tende a anular as condições psicológicas propícias à geração da obra de arte”*. Um corpo que dói intensamente torna-se incapaz de dar vazão a um corpo de que pensa, que sonha e que sofre quando submetido à dor moral. Em outras palavras, enquanto a dor física tende a diminuir a reflexão, a dor moral tende a ampliá-la. Esta última sim, tem sido um grande estimulador da criação artística (Narloch, 2001).

Portanto a dor (en)carnada supõe uma ruptura com as construções sublimatórias do artista. Fator que consolidaria a antítese do percurso sublime, aos moldes do que Cruxên (2004)

supõe a respeito das toxicomanias, “onde a existência de um objeto real abrevia o circuito pulsional. No caso, a fantasia, como tela que recria o roteiro da relação com o objeto é empobrecida e o trajeto em jogo faz pouca história” (p. 60). Este “ato artístico” lança o indivíduo no “ponto opaco da representação, algo que, mudo, impede a satisfação sexual e funda a compulsão à repetição, eterno retorno do mal estar” (Cruxên, 2004, p. 59).

Dito isso, podemos reconhecer neste tipo de arte que envolve modificações corporais, a impossibilidade de velar a Coisa, ou o objeto de gozo. Se a sublimação é o que protege o indivíduo de sua própria destrutividade, da pulsão de morte crua e explícita, ela não se concretiza nas *Body Modifications*. Isto porque a sublimação “**vela uma verdade** situável no intolerável encontro hipotético com o objeto último do desejo” (Cruxên, 2004, p. 40), circulando, **bordejando o desejo**, a falta, para assim lidar com ela de forma a gerar satisfação. Portanto, se a falta é escancarada e o gozo se concretiza sem a mediação da fantasia ou da reflexão crítica, a angústia entra em cena e a sublimação é inviabilizada. Surge então o “avesso da sublimação, quando o objeto surge em seus efeitos mortais (...) reencontro com o objeto enquanto faltoso, representado na conjugação da beleza com a morte” (Cruxên, 2004, p. 56). O abjeto¹²³ ganha *glamour* e o gozo sexual masoquista firma-se como meta.

Lembremos que “a sublimação troca o fim sexual [carnal, somático, sensitivo] por outro ideal e social [espiritual, simbólico]. Ela sofre uma incidência moral que legisla sobre o desejo” (Cruxên, 2004, p. 15). Cruxên supõe que Freud se baseia em uma concepção platônica a sobre a doutrina da idéias, para conceber o percurso sublimatório das pulsões; nele “o sujeito se desenvolve num percurso que abandona prazeres sensitivos por ganhos espirituais” (p.9), objetivando valores estéticos e morais em prol de uma elevação subjetiva. Um ganho moral que converge em um ganho civilizatório para a humanidade. Essa é a base **ética** da estética: “qualidades cruas”, “apetites e cobiças” (Cruxên, 2004) perversas ganham ex-pressão (pressão para fora), mas representadas em “linguagem”, em símbolo. Além disso, segundo o autor, é a técnica que garante esse valor ético. O “tudo dizer”, a **exposição total é inalcançável** e sua proximidade com ela gera uma extrema angústia **desintegradora**.

¹²³ De acordo com Cruxên, “a angústia deve ser mantida à distância desde que um objeto externo condense a Coisa, paralisando-a. A satisfação advinda desse processo, tanto para o agente sublime [que sublima] quanto para a cultura, provém do distanciamento conseguido uma vez que a dignidade é conferida ao que originalmente foi abjeto” (2004, p. 40).

De acordo com Gondar (2003), observar o Real dá a ilusão da possibilidade de “tudo ver”, sem velamentos ou falseamento, o que dá a ilusão de controle sob o que se vê:

o vidente absoluto é um vidente sem olhar, e, como tal, paralisado e passivo diante de uma imagem que o inunda e o captura, e da qual não consegue depreender-se. Imagem à qual tanto mais se submete quanto se vê impossibilitado de elaborá-la psiquicamente. Ora, é justamente a isso que a psicanálise chama de situação traumática (Gondar, 2003, p. 25)

Portanto, para o espectador, a arte contemporânea (e as *Body Modifications*) assume uma **configuração traumática**. Esse tipo de arte rompe com a possibilidade catártica (aristotélica), pois toca diretamente no Real¹²⁴. O Real emudece, enrijece o pensamento e fortalece o recalçamento ou o represamento do não tramitável. Seria o mesmo que oferecer a “coisa em si”, desprovida do apoio da fantasia, gerando angústia ao espectador, pois permite uma proximidade excessiva com o desejo do Outro, tal qual pontua Zizek (2003). Continuando por esse caminho, pode-se dizer que essas expressões “artísticas” apresentariam o mesmo paradoxo dos atuais e espetaculares ataques terroristas: denunciam a crua violência espetacular do social, mas recaem em uma paixão pelo Real (Zizek, 2003).

O espectro do terror e o fascínio provocam paralisia e submissão (Gondar, 2003) e tal qual o comportamento defensivo de simulação ou mimese da morte, a arte contemporânea apresentaria uma ruptura com a reflexão: “este olhar é percebido como absoluto e inegociável, o que implica o esmagamento do outro enquanto sujeito (...) aquele que a vê se encontra despossuído de um olhar; entretanto, não pode retirar os olhos da imagem fascinante e aterradora, nela diluindo-se e perdendo-se” (Gondar, 2003, p. 26).

Sendo assim, essas expressões artísticas, funcionariam tal qual as imagens espetaculares da atualidade: não convidam o imaginário e se pautam numa literalidade extrema, gerando um “esmagamento do próprio olhar e de toda referência própria” (Gondar, 2003, p. 27), o que culmina na perda da autonomia. Neste sentido,

a hipnose pelo terror não confronta o sujeito com nenhuma experiência da falta [que caracterizaria a experiência estética]; pelo contrário, fascina-o na medida em que prometa

¹²⁴ Remeto aqui ao conceito de Real proposto por Lacan.

satisfazê-lo de maneira absoluta. Ao mesmo tempo em que o ser onipotente e a imagem totalizante causam horror, projeta-se sobre eles um poder de proteção (Gondar, 2003, p. 26).

Logo, Gondar (2003) alerta para a necessidade de não nos tornarmos cúmplices do gozo, no caso, com o corpo multilado e degradado, mas antes a importância de um intervalo estético ou do resgate da função estética de mediação entre sujeito e realidade. Trata-se da necessidade de se deixar, na produção artística, uma lacuna a ser completada pelo trabalho reflexivo do sujeito. Algo que reafirmaria o necessário velamento do Real: “nem tudo se vê e nem tudo se entende, o que abre um espaço-tempo para o olhar e a subjetividade (...) se o despertar não consiste apenas em ver, manter a reticência pode ser uma forma de estar acordado” (Gondar, 2003, p. 28).

Por fim, consideramos como Gullar (1993, p. 21) que “os artistas que insistem na ilusão vanguardista não dão conta de que, no passado, era audácia, hoje é oportunismo; o que antes era ruptura, hoje é conformismo”. De fato, essas vertentes “artísticas” caminham em conformação com a lógica sócio-econômica da atualidade, dissolvem-se na identidade imediata com a realidade. Mundo dominado pelo terror, assume a mesma estética em suas produções culturais (industriais) semi-formativas, sem mediações: de forma que o indivíduo perder-se no objeto. Como resultado dá-se um embotamento dos sentidos, pois culmina em um processo de dessensibilização e na frieza diante do horror banalizado, portanto, compromete a educação (crítica-reflexiva) dos sentidos e a necessária sensibilidade para “ouvir” o grito de dor do outro, reconhecendo nele a própria dor. Como pontua Souza (B.2005, p. 01), “A forma pela qual uma cultura vive a experiência da morte é uma das referências importantes para se avaliar seu grau de violência. Ela revela o valor que se dá à vida”.

6.4.3. A experiência e a memória: suportes para a construção de uma representação da dor psíquica

“O meu único fracasso
Está na tatuagem do meu braço.
É feliz quem já viveu aflito
E hoje tem a vida sossegada.
Muita gente tem o corpo tão bonito
Mas tem a alma toda tatuada”

(Guilherme de Brito)

“as tatuagens são boas também, elas embelezam o corte rasgado na pele aberta; acrescentar tinta e fazer uma pintura bonita que vai sempre lembrar o momento em que você perdeu o controle e se recuperou. Eu vejo as minhas e encontro forças durante tempos mais vulneráveis da minha vida”

(Tradução nossa)

(Adepta em relato ao BMEzine)

“a dor da suspensão me acompanhou por alguns dias a fio durante a semana, até sair todo o ar que entrou ficou doendo por um tempo, porém a dor me fazia lembrar do melhor momento que passei durante o ano, e hoje carrego as cicatrizes desse ritual tão magnífico” (Tradução nossa)

(Adepto em relato ao BMEzine)



Figura 25: foto divulgada no Bmezine com a legenda escrita pelo adepto: “*The Scars Have Since Been Covered. But The Memory Remains*” (As cicatrizes já foram cobertas, mas a memória permanece).

Neste último item, apontaremos algumas reflexões a cerca do papel da memória e da experiência (Benjamin, 1933/1994) na construção de uma representação psíquica da dor moral ou da “dor de amar” (Nasio, 2007), algo que poderia lançar os indivíduo para fora do circuito repetitivo. As argumentações aventadas até este momento da pesquisa nos levaram a compreensão de que as práticas de *Body Modifications* se sustentam em mecanismos de repetição compulsiva de vivências traumáticas que (re)atualizam as fantasias originárias. Disto, decorre a noção de que tais práticas se baseiam numa tentativa contínua de **inscrever a dor psíquica e a desorganização pulsional do traumático em uma percepção física-dolorosa**, aos moldes de um intenso sofrimento narcísico e de um superego arcaico que

demanda um gozo masoquista. Em termos, esse circuito almeja dar contornos a imagem corporal que se esvai na identificação com o desfigurado imaginário corporal da atualidade. Circuito que se torna uma das poucas possibilidades de arriscar lançar uma “cola” dos afetos na concretude corporal.

Braz (2006) pontua que muitos dos adeptos que entrevistou, remeteram a uma necessidade de “marcar [literalmente] um momento ruim” da vida, resultando em uma substituição da dor emocional pela dor física. No caso, a dor psíquica e a memória desta, se restringem a uma marca física dolorida. Um exemplo pode ser tirado dos seguintes relatos postados no BMEzine; o primeiro de uma adepta de “*cutting*” e o segundo de um adepto de variadas modificações:

Eu me arrependo das coisas que fiz para mim mesmo. Eu vejo as cicatrizes todo dia. Elas me fazem lembrar como eu estava com raiva de mim mesma. O quanto eu me odiava. Isso me faz sentir horrível, pensar no estado que eu estava internamente e como isso me levou a me machucar de forma tão furiosa e caótica (tradução nossa)

não posso usar a dor como uma maneira de lidar com a vida, mas sim como forma de conhecer e abraçar minha dor em relação a vida – e eu posso sobreviver – então eu posso vencer meu medo. Esta seria uma maneira de curar a minha alma do dano que lhe fiz há muito tempo (...) Estava no limite da dor emocional, tive um ano áspero. Não tenho dúvidas de que, se participar de uma suspensão ou conseguir um pedaço de escarificação, eu possa me surpreender com a quantidade de dor que posso agüentar (tradução nossa)

A partir desses exemplos, podemos caminhar rumo à compreensão de que será preciso que o indivíduo reencontre sua disponibilidade para a **experiência da dor psíquica** e para sua elaboração, para que alguma saída do circuito mortífero da repetição compulsiva seja viável. Portanto, a saída da repetição compulsiva demanda o resgate da memória e da narrativa individual e coletiva, fundada na capacidade do indivíduo para o medo, que permite identificar e dar voz ao sofrimento.

Em nossa concepção, resgatar a disponibilidade do indivíduo para a experiência da dor psíquica, e para sua elaboração, não se dará com as solitárias práticas de *Body Modifications*, que encobrem o confronto com a realidade dolorosa. Assumir a experiência da dor psíquica

demanda a estabilidade da integridade corporal, a potencialidade da auto-estima, e em especial, o contato com o Outro (externo e/ou internalizado e consubstanciado no superego) que nomina as possibilidades de satisfação substitutivas – todas estas funções do narcisismo protetor do indivíduo¹²⁵. Em consonância com essa posição Kehl pontua que o trauma “requer o testemunho de um terceiro, o endereçamento à escuta de alguém de “fora”. O terceiro institui o campo simbólico a partir do qual a narrativa pode se abrir para novas significações, rompendo o aprisionamento repetitivo da cena traumática” (2004, p. 228).

Porém, com as falhas no narcisismo protetor e com a tirania de um superego insaciável em seus imperativos de gozo irrestrito, é inevitável a recaída do indivíduo numa impossibilidade de sentir medo ou na impossibilidade de retomar a capacidade para o medo. Esses fatores subjetivos que foram incitados por uma “cultura do desamparo”, vulnerabiliza o indivíduo e o torna mais suscetível ao trauma. Como bem pondera Adorno (1951/1992, p. 175): “a capacidade para o medo e a capacidade para a felicidade são o mesmo”.

Sobre isso, Adorno argumenta que:

as pessoas que se viram de repente em perigo de vida, em catástrofes inesperadas, contam muitas vezes que numa medida surpreendente, estavam livres do medo. O terror generalizado não se volta especificamente contra elas, mas afeta-as como simples habitantes de uma cidade, como membros de uma grande associação. Elas se conformam ao contingente, com assim dizer ao inanimado, como se isso a rigor não lhes dissesse respeito. Em termos psicológicos, a ausência de medo explica-se pela [ou leva à] **falta de preparação para o medo diante de um grande choque**. A liberdade das testemunhas oculares tem **algo de lesionado**, aparentado com **apatia**. Tal como o corpo, o organismo psíquico está ajustado para vivências de uma ordem de grandeza que corresponda a ele. Se o objeto da experiência aumenta demais em proporção com o indivíduo, este a rigor já não o experimenta mais, mas registra-o de modo imediato, mediante o conceito desprovido de intuição, como algo que lhe é exterior, incomensurável, com o qual se relaciona com tanta frieza quanto o choque catastrófico com ele (1951/1992, p. 157)

¹²⁵ Fato esse que desafia nossa cultura a (re)significar os vínculos humanos, laços afetivos, dando a eles a potência necessária para se afirmar como amparo ao indivíduo e como regulador da economia psíquica.

Em outras palavras, é a partir da identificação do perigo e da angústia diante dele, que se pode consolidar a experiência, o que inclui, a experiência da dor psíquica. Como pontua Matos (2004, p. 294), a partir das idéias de Gasset e Ortega, a palavra **experiência** tem um sentido original que remete a noção de “passar por perigos” e encontra-se ainda associada a idéia de “viagem”; “caminhar pelo mundo quando não havia caminhos, quando viajar era sinônimo de incursão em território perigoso e desconhecido. Nas viagens enfrentamos perigos para os quais procuramos saídas, *portos*”. É na **memória**, na capacidade de lembrar e narrar essa travessia “perigosa”, que se firma a experiência (Matos, 2004, p. 294).

Neste sentido, como pontua Franco (2003, p. 161), “a estrutura da memória é decisiva para a experiência, cujo caráter é finalmente por ele associado à “duração”, isto é, ao que não se esvai na imediatez do acontecimento, na fugacidade de cada evento”, diferente do que ocorre na “sociedade excitada” (Türcke, 2010). As práticas de *Body Modifications*, produto da sociedade excitada e do vício em sensações tidas com um modo de vida e uma solução para a falta de nomeação da realidade traumática e dos sentimentos com relação a ela, parecem romper justamente com a benéfica mediação do medo e, conseqüentemente, da reflexão diante do horror cotidiano, inviabilizando a consolidação da experiência (Benjamin, 1933/1994) e da memória.

Nas *Body Modifications*, a pele e a memória corporal¹²⁶, de forma mais arcaica, assumem então um papel de frágil esteio em meio às instabilidades e incertezas do dia-a-dia: “ninguém – nem mesmo os que se encontram no topo – pode sentir-se seguro: é a democratização da ameaça” (Adorno, 1951/1992, p. 170).

Logo, podemos dizer que as práticas de *Body Modifications*, diante dessa lacuna na narrativa, instauram uma memória e uma lembrança da dor psíquica e da vivência traumática, diretamente na carne viva. Não se pode esquecer que a “experiência traumática é, justamente, essa impossibilidade do esquecimento, essa insistência na repetição. Assim, seu primeiro esforço consistia em **tentar dizer o indizível**, numa busca de elaboração simbólica” [grifos

¹²⁶ A memória corporal e o escoamento por mecanismos musculares é o sistema mais arcaico de armazenamento de informações a respeito do mundo interno e externo. No projeto para uma psicologia científica, Freud pondera que as funções secundárias (mais tarde, as funções egóicas superiores) só se tornam possíveis com a resistência a passagem das quantidades (Q) no aparelho psíquico, com a formação de uma diferenciação e de “barreiras de contato” diante da massa alheia de energia (mais adiante, energia pulsional). Será somente com a consolidação das experiências de resistência às puras sensações é que as bases para a memória e para a palavra/simbólico são consolidadas.

nossos] (Gagnebin, 2003, p. 37). Mas, no caso das práticas corporais em questão, trata-se de um “relembrar” no contato com o Real, com o objeto do susto, em uma lembrança não reflexiva do traumático. Somente um trabalho de elaboração permitiria o indivíduo sair da repetição, trata-se de um trabalho de luto que possibilitaria uma nova ancoragem na vida psíquica (Gagnebin, 2003). Segundo Nasio (2007), “o luto não é nada mais do que uma lentíssima redistribuição da energia psíquica até então concentrada em uma única representação [repetitiva que, aqui no caso, é a redenção pela marca corporal] que era dominante e estranha ao eu” (p. 40). A redistribuição energética dependerá da memória, que reanimará as outras vias libidinais do indivíduo; portanto, “é o trabalho da memória que permite o verdadeiro esquecimento, o desligamento das cargas libidinais fixadas às representações da cena traumática” (Kehl, 2004, p. 228).

Importante ressaltar que o caráter desorganiz(a)dor da vivência traumática, ao mesmo tempo que enrijece o sujeito na repetição, também “rompe com uma situação na qual o eu se reconhecia (...) a desestruturação que promove na tessitura simbólica e imaginária do eu empurra o sujeito para um **novo arranjo em que a construção de uma narrativa** tem um papel fundamental (...) os acontecimentos traumáticos instauram crises identificatórias e exigem o **refazer periódico dessa história**, a exclusão de partes dela, a intervenção de outros capítulos, num trabalho nunca definitivamente estabelecido” (Rudge, 2009, p. 68). Para sair da imobilidade e do terror estático do circuito traumático-repetitivo para de fato “refazer a história” pessoal, se faz necessário “um lembrar ativo [reflexivo-crítico]: um trabalho de elaboração e de luto em relação ao passado graças a um esforço de compreensão e de esclarecimento – do passado e, igualmente, do presente” (Gagnebin, 2003, p.44). Para isso, os processos secundários e/ou funções superiores do ego são requisitados na instauração de uma sólida experiência, rompendo ou barrando os excessos de vivências sensórias-traumáticas, narrando-as, transmitindo-as. Para Kehl,

Não existe experiência fora da transmissão. É a transmissão que transforma o vivido em experiência, ao dotá-lo de um sentido compartilhado. É a simbolização do vivido, e não o recalque das marcas mnêmicas, que permite que ele se agregue ao presente, transformando e dando consistência às vivências atuais (2004, p. 234)

Kehl pondera que são as narrativas de memória que, ricas em imaginação e fantasias, poderiam estabilizar o trauma com uma rede de representações, redistribuindo a libido e

completa, “uma única, longa conversa, não basta para assimilar o trauma e derrubar as paredes da “cela” na qual os sobreviventes de um trauma ficam por longo tempo aprisionados” (2004, p. 234). Kehl recorre então ao termo “inquietar” criado por Renato Mezan para refletir sobre as possibilidades de romper com a repetição por meio da memória e da experiência dolorosa narrada:

“inquietar” seria incorporar o passado à trama simbólica viva do presente, única alternativa saudável (do ponto de vista da psicanálise) para evitar a polarização entre os “abusos da memória” e os fantasmas do inconsciente recalcado. Única alternativa também para liberar os sujeitos da memória abusiva, involuntária e repetitiva, que impede a fruição do presente e contamina todos os projetos para um futuro inovador (Kehl, 2004, p. 236)

“Inquietar”, portanto, seria um meio termo entre a lembrança contínua que gera ressentimento e sede de vingança e que por vezes paralisa a ação e o esquecimento que mantém o sujeito na repetição mortífera. Sobre isso, Marucco (2005) pontua a importância de identificar a causa do trauma e assumir a responsabilidade de transformar, alterar, essas fontes traumáticas. Portanto, trata-se de encontrar ações reflexivas que transforme o atual contexto social traumatogênico. Que esta geração possa reivindicar uma face para a comoção, uma face que restitua o lugar de uma referência fixa e simbólica que dê sentido e subjetive (Carneiro, 2008). Uma lei (do pai) que redimensione os limites (inclusive do corpo e da dor) e imponha as consequências e responsabilidades que a lei exige, gerando a culpa que reorganizaria assim a ordem simbólica e que permitiria a reparação. Somente assim, o indivíduo pode alçar a condição de sujeito para que não retorne à violência do ato, mas sim balize seus atos sob o trânsito da transgressão e do efeito da culpa (Carneiro, 2008).

Por meio dessas reflexões, pretende-se uma práxis que regate as possibilidades de discutir o papel da dor e do desejo para a subjetividade dos indivíduos na atualidade, bem como reflexões que questione as, aparentemente, escassas possibilidades de resgatar as metáforas da existência e de reencontrar identificações no laço social.

As reflexões propostas nessa pesquisa seguem em aberto, isso porque, acreditamos que alimentar uma crítica imanente sobre as determinações sociais de nosso tempo permite

recorrer a um desmentido, não patológico, mas, estrutural e erógeno, é imprescindível para restituir o mundo da pulsão e possibilitar o ressurgimento do desejo (...) [trata-se da] aceitação da realidade, mas coexistente com essa aceitação, a possibilidade de uma nova criação da realidade (Marucco, 1996). Trata-se de resgatar o próprio desejo das determinações (proscrições) de uma realidade traumática que o afasta da vida e o empurra perigosamente para os limites de sua própria aniquilação (2005, p. 92)

7. CONCLUSÕES

Esta pesquisa visou compreender as contemporâneas práticas de *Body Modification* por meio de uma análise das injunções culturais que permitem a eclosão de fenômenos como este no social. Da mesma forma, buscou-se uma discussão a respeito do funcionamento psíquico que proporcionaria ao indivíduo a motivação para aderir a tais práticas.

No nosso primeiro capítulo mostramos que, historicamente, as práticas de modificação corporal têm um pesado legado de sujeição e violência sobre os homens. A aceitação e inclusive a demanda por mutilações corporais na atualidade exigiriam uma escuta e olhar atento, mas mais do que isso, exigiria um estranhamento que levasse a reflexão dos profissionais da psicologia e de outras áreas.

Por conseguinte, trouxemos um capítulo que expôs as concepções de corpo consolidadas em diversos momentos históricos até chegar a concepção contemporânea de corpo. Vimos que estas concepções ecoavam e influenciavam, diretamente, na relação que os homens estabeleciam com seus corpos e conjugava com o uso que se fazia dele em prol de diferentes finalidades. Se na Grécia o corpo era um meio para ampliar as potencialidades humanas e gerar um contato com a reflexão, hoje o corpo é tratado como “cartão de visitas” que determina sua aceitação numa sociedade que se configura pelo espetáculo. De excessos sensoriais à privações vinculares, os homens encontram no corpo um último esteio que o sustenta em meio a turbulência, ao mesmo tempo esse corpo se encontra reificado e dessensibilizado.

No quarto capítulo, discorremos sobre as inúmeras diferenças entre as práticas de modificação corporal tribal-primitivas e as atuais *Body Modifications*. De forma geral, pode-se dizer que todo o suporte formativo e coletivo das antigas práticas de modificação corporal se perdeu com a assimilação-incorporação destas à lógica de Mercado. A partir do momento que elas se tornam um fetiche mercadológico acaba, necessariamente, sendo oferecida de forma fragmentária, esvaziada de seus elementos históricos e da simbologia cultural que carregava outrora. Hoje os sentidos dados as práticas são de caráter individualista e se assimilam a escolha de um logotipo. Soma-se ainda a tal dinâmica, o contínuo investimento sobre si, sobre o próprio corpo como um fim último, uma ascese fútil o que geraria uma regressão do social,

ou seja, a perda de investimento em ideais coletivos e nas possibilidades de transformação do social.

Em consonância com essas análises mostramos no quinto capítulo como tais práticas estão imbricadas à lógica do consumo, à organização e divisão do trabalho, ao discurso médico e asséptico-higienista e ao Estado, por meio das novas legislações e institucionalizações. O discurso que ronda a concepção das *Body Modifications* de que se trata de um grupo subcultural, que transgride e subverte o social, torna-se diluído em meio às análises que o suporte teórico, pautado na junção psicanalítica e sociológica, permite elaborar como reflexão sobre o tema. O suporte cultural dessas práticas permite e até sugere a mudança corporal como desejável e necessária. Um corpo que não se reconfigura, não consegue “manter-se no mercado”. Da mesma forma, os adeptos dessas práticas encontram apenas na dor e na aparência um espaço de transformação, o que substitui a transformação social – assim, se mantêm assujeitados a um modo de vida violento e, com isso, se contentam apaticamente.

Por fim, diante de toda este universo sócio-cultural perverso e ilusório que vem sustentando as *Body Modifications*, analisamos no último capítulo a faceta subjetiva que anima este fenômeno. Seguiu-se pela hipótese de que vivências traumáticas acometeriam os indivíduos hoje devido ao contexto de excessos e, paradoxalmente, de privações excessivas. O evento traumático primordial e as fantasias originárias de ruptura do Eu-pele ou mesmo sua função tóxica acaba sendo atualizados e incitados também pelo atual imaginário coletivo difundido via mídia, que remete a um corpo submetido a contínuas catástrofes e violações. Logo, reavivar o trauma implica em mobilizar todas as forças primitivas do sujeito: este cai na repetição compulsiva do ato sem representação, que não se enlaça pelo simbólico.

Da fixação a um sofrimento narcísico (fruto dessa cultura de desamparo) que permite a suscetibilidade ao trauma, mas que também mantém o circuito repetitivo, ao gozo masoquista exigido por um superego regredido e arcaico, resta o contato com o Real. O esvair das fantasias, a dificuldade de tomar contato com a dor psíquica/traumática e a impossibilidade de se valer da capacidade para o medo e das experiências firmadas ao longo da história pessoal e coletiva, resultam em alimento para manter o circuito repetitivo. A concretude do ato sobre o corpo, rompe ainda com a possibilidade de encontrar soluções para a reorganização pulsional por meio da sublimação.

Contudo, por mais que essas práticas careçam de simbolizações individuais, o fato da “carne” ser tomada como o totem da atualidade, inspira uma denúncia simbólico-inconsciente. Descendentes diretos da aliança entre militarismo e capitalismo, guerra e técnica (Matos, 2004), a atual geração assumiu as próteses como um estilo de vida. Geração que anseia por singularização numa cultura que nega as diferenças, geração que perdeu a sua capacidade para o medo e para a experiência, conseqüentemente, perdeu a potência para a memória e a narração. Filhos da miséria humana tornada pastiche pela Indústria Cultural.

Nossas reflexões caminharam então para a consideração de que a memória, a experiência e a narração podem ser o primeiro passo para redistribuir os investimentos libidinais e iniciar uma liga sobre novas representações do mundo, dos outros homens e de si. Liga esta que seria capaz de diluir, pela lenta elaboração, a representação traumática que sustenta a repetição. Assim, a possibilidade de transformar esta cultura traumatogênica por meio de ações reflexivas, aparece como uma alternativa que substitua a utopia somática a que estes indivíduos estão mergulhados.

No mais, tensionar com uma crítica imanente o *glamour* impresso nessa forma de mortificação corpórea (*Körper*) pode ser um elemento de consciência fundamental na (re)conquista do corpo vivo (*Leib*). Entendemos que é pela reflexão diante do horror que uma narrativa pode ser construída e que seria possível reinvestir as fantasias, bem como permitiria reconquistar a memória em nome de uma integridade corporal danificada.

REFERÊNCIAS¹²⁷

- Adorno, T. W. (1986). Crítica cultural e sociedade, *Grandes Cientistas Sociais*, 54. Em Fernandes, F. (Coord.). *Sociologia*. São Paulo: Ática. (Original publicado em 1951).
- Adorno, T. W. (1992). *Mínima Moralía: Reflexões a partir da Vida Danificada*. São Paulo: Ática (Original publicado em 1951).
- Adorno, T. W. (1995). Educação após Auschwitz. Em *Educação e emancipação*. Wolfgang L. Maar (Trad.). 4ªed. Rio de Janeiro: Paz e terra.
- Adorno, T. W. (1996). Teoria da semicultura. Em *Revista Educação & Sociedade*, ano XVII, n. 56.
- Adorno, T. W. (2000). O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição. Em *Textos escolhidos*, Coleção Os Pensadores (p. 65-108). São Paulo: Nova Cultural. (Original publicado em 1963).
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (1973). Massa. Em *Temas básicos de sociologia*. (Álvaro Cabral, Trad.). São Paulo: Cultrix.
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. (G. A. de Almeida, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1947).
- Adorno, T. W. & Simpson, G. (1986). Sobre Música Popular. (F. R. Kothe, Trad.). Em T. W. Adorno, *Sociologia* (pp. 115 – 146). São Paulo: Ática. (Original publicado em 1941).
- Almeida, C. R. (2005). *Corpos suspensos e emoldurados: arquétipos de uma educação danificada*. 118f. Tese (Mestrado em Educação). – Fundamentos da Educação da Universidade Estadual de Maringá, Maringá.
- Alonso, T. (2007, 28 de janeiro). Mut(il)ação. Em *O diário norte do Paraná*. Caderno mais. Maringá, Pr.
- Amaral, M. G. T. do. (1997). *O Espectro de Narciso na Modernidade: De Freud a Adorno*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Anzieu, D. (1989). *O eu-pele*. (Z. Y. Rizka-llah; R. Mahsuz, Trad.). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Atkinson R.L, Atkinson R.C, Smith E.E. and Bem D.J. (1993). *Introduction to Psychology*. 11ed. Harcourt Brace Jovanovich College Publishers (pp.158-160). Acesso em http://claweb.cla.unipd.it/home/nwhitteridge/readings/r8_pain.htm#
- Ballone, G. J. (2007). *Vigorexia: Síndrome de Adonis*. Em PsiqWeb, Internet. Recuperado em 2 de janeiro de 2011, de <http://www.psiqweb.med.br/site/?area=NO/LerNoticia&idNoticia=94> resgatado em 2011.

¹²⁷ De acordo com o estilo APA – American Psychological Association.

- BARSA, Enciclopédia. (1993) *Ascetismo*. Rio de Janeiro – São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda. v. 3. p.196.
- Bastos, L. A. de M. *Eu-corpando: o ego e o corpo em Freud*. São Paulo: Escuta.
- Beleli, I. Corpo e Identidade na Propaganda. Revista *Estudos Feministas*. Vol.15. n.01. Florianópolis.
- Benjamin, W. (1994). O narrador: Considerações Sobre a Obra de Nikolai Leskov. Em *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. (S. P. Rouanet, Trad.). 7ed. São Paulo: Brasiliense (Original publicado em 1933).
- Benjamin, W. (1994). Experiência e pobreza. Em *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. (S. P. Rouanet, Trad.). 7ed. São Paulo: Brasiliense (Original publicado em 1933).
- Benjamin, W. (1989). Charles Boudelaire: um lírico no auge do capitalismo. Em *Obras Escolhidas*. Vol. III. (J. C. M. Barbosa & H. A. Baptista). São Paulo: Brasiliense.
- Bianchetti, L. (2003). Aspectos históricos da apreensão e da educação dos considerados deficientes. Em *Um olhar sobre a diferença: Interação, trabalho e cidadania*. 5. ed. Campinas, SP: Papirus. v. 1.
- Birman, J. (2007). Escrituras Corporais. Em *O olhar adolescente: os incríveis anos de transição para a idade adulta*. São Paulo: Duetto Editorial.
- Birman, J. (1998). A epopéia do corpo: nostalgias. Em Liana Albernaz de Melo Bastos, *Eu-corpando: o Ego e o Corpo em Freud*. São Paulo: Escuta.
- Braz, C. A. *Além da Pele: um Olhar Antropológico sobre a Body Modification em São Paulo*. (2006). Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- Brown, P. (1990). *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Campbell, J. (1993). *As transformações do mito através do tempo*. São Paulo: Cultrix.
- Carneiro, H. F. (2008). O sujeito nas armadilhas da tecnociência: desafios para o mal estar da época. Revista eletrônica Polêmica [online]. Recuperado em 2 de fevereiro de 2011 de [www.polemica.uerj.br/7\(4\)/artigos/lipis_1.pdf](http://www.polemica.uerj.br/7(4)/artigos/lipis_1.pdf)
- Chaves, W. C. (2006). O estatuto do real em Lacan: dos primeiros escritos ao seminário VII, a ética da psicanálise. Revista *Paidéia*, 16 (34). Recuperado em 12 de outubro de 2010 de <http://sites.ffclrp.usp.br/paideia/artigos/34/04.htm>
- Coimbra, C. M. B. (2003). Gênero, Militância e Tortura. Estados Gerais da Psicanálise: Segundo Encontro Mundial, RJ. Recuperado em 17 de janeiro de 2010 de http://www.estadosgerais.org/mundial_rj/download/5_Coimbra_136161003_port.pdf

- Contrera, M. S. (2004). A mimese e a re-criação do mundo. Em Gebauer, G. & Wulf, C. *Mimese na Cultura: Agir Social, Rituais e Jogos, Produções Estéticas*. Eduardo Trindopolis (Trad.). São Paulo: Annablume.
- Costa, J. F. (2004). *O Vestígio e a Aura: Corpo e Consumo na Moral do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Costa, A. (2003). *Tatuagem e marcas corporais: atualizações do sagrado*. São Paulo: Casa do Psicólogo (Coleção Clínica Psicanalítica).
- Cruxên, O. (2004). *A sublimação*. (Psicanálise passo-a-passo). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Cunha, A. G. da. (1986). *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. 2.ed. (Rev. e Ampliada). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Debord, G. (2000). *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. (E. dos S. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Contraponto.
- Dunker, C. I. L. (2006) A função terapêutica do Real: entre trauma e fantasia. Em Rudge, A. M. (Org.) *Traumas*. (Biblioteca de psicopatologia Fundamental). São Paulo: Escuta.
- Fabiano, L. H. (2002). Catarse e Mídia: o horror e o espetáculo na sala de Estar. Em *Kátharsis: reflexões de um conceito estético*. Duarte, R.; Viriginia F.; Verlaine F. Editora C/Arte; Belo Horizonte-MG.
- Foucault, M. (1986). *Microfísica do poder*. 6.ed. Rio de Janeiro: Graal. p.295.
- Franco, R. Modernidade e experiência de Choque. Em *Tecnologia, Cultura e Formação...ainda Auschwitz*. (B. Pucci; L. A. C. N. Lastória; B. C. G. da Costa Orgs.). São Paulo: Cortez.
- Freud, S. (1974). Totem e Tabu. Em Edição *Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Vol. XIII. (pp. 13 – 191). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1913).
- Freud, S. (1981). El Malestar en la Cultura. Em *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva. Vol.2. (Original publicado em 1930).
- Freud, S. (1996). O Estranho. Em *Edição Standard das obras completas de Sigmund*. Vol. XVII. (pp. 233-270). Rio de Janeiro, RJ: editora Imago. (Original publicado em 1919).
- Freud, S. (2005). *Psicologia de las masas* (pp.07 – 84). 6. (L. L. de Torres, Trad.). Madrid: Alianza Editorial. (Original publicado em 1921).
- Freud, S. (2006). Além do Princípio de Prazer. Em *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente* (pp. 123 – 198). Vol. 2. (L. A. Hanns, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1920).
- Freud, S. (2007). O Eu e o Id. Em *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente* (pp. 13 - 71). Vol. 3. (L. A. Hanns, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1923).

- Freud, S. (2007). O problema econômico do masoquismo. Em *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente* (pp. 103-124). Vol. 3. (L. A. Hanns, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1924).
- Fuks, B. B. (2006). A cor da carne. Em Rudge, A. M. (Org.) *Traumata*. (Biblioteca de psicopatologia Fundamental). São Paulo: Escuta.
- Gagnebin, J. M. (1993). Do Conceito de *Mimesis* no Pensamento de Adorno e Benjamin. *Perspectivas*, 16, 67-86.
- Gebauer, G. & Wulf, C. (2004). *Mimese na Cultura: Agir Social, Rituais e Jogos, Produções Estéticas*. Eduardo Trindopolis (Trad.). São Paulo: Annablume.
- Gerez-Ambertín, M. (2003). *As vozes do Supereu*. (S. M. Chesil, Trad.). São Paulo: Cultura Editores associados. Caixias do Sul, RS: EDUCS.
- Ghiraldelli J. P. (1996). *O Corpo de Ulisses: Modernidade e Materialismo em Adorno e Horkheimer*. São Paulo: Escuta.
- Gondar, J de O. (2003, janeiro/dezembro). Terror, imagem e Subjetivação. *Revista Lamina*, 6 (1/2) Juiz de Fora, MG. pp.15 – 30.
- Gondar, J de O. (2004). *Quando nao há jardim: perversao na cultura e modos de subjetivação*. Em XIII Forum Internacional de Psicanálise, Belo Horizonte.
- Goffman, E. (1988). *Estigma e Identidade Social*. Em *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade Deteriorada* (pp. 11-41). (M. B. de M. L. Nunes, Trad.). 4. ed. Rio de Janeiro: LTC.
- Goffman, E. (1974). *Manicômios, prisões e conventos*. (Coleção Debates, 91). (D. M. Leite, Trad.). São Paulo : Perspectiva
- Gaiarsa, J. A. (1993). *O que é corpo*. (Col. Primeiros Passos). São Paulo: Brasiliense.
- Gorender, M. E. (2008). Estéticas do corpo: técnicas de modificação corporal. *Cogito* [online] 9, pp. 39-41.
- Gullar, F. (1993). *Argumentação Contra a Morte da Arte*. Rio de Janeiro: Revan.
- Hitomi, K. (2007). *Cobras e Piercings*. Jefferson José Teixeira (Trad.). Rio de Janeiro: Geração Editorial.
- Hollaender, A.; Sanders, S. (1996). *The Landermark Dictionary: English/Portuguese*. São Paulo: Moderna. p. 122.
- Horkheimer, M. (1976). *Eclipse da Razão*. Coleção de Bolso Labor, 10. (Sebastião Uchoa Leite, Trad.). Rio de Janeiro: editorial Labor do Brasil.

- Junior, N. & Lirio, (2005). As Destruições Intencionais do Corpo. Sobre a lógica do Traumático na Contemporaneidade. Em *Perversão: Variações Clínicas em Torno de uma Nota só*. Cassandra Pereira França (Org.). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Kaczuroski, T. *Bizarrice ou auto-conhecimento?* Saiba mais sobre Suspensão Corporal. 06 nov. de 2008. Em <http://noticias.terra.com.br/interna/0,,OI3310182-EI11904,00.html>
- Kafka, F. (1965). *A Colônia Penal*. São Paulo: Exposição do livro.
- Kehl, M. R. (2004). *Ressentimento*. (Col. Clínica psicanalítica). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Kehl, M. R. (2009, 6 de junho). Sonho do Averso. Em *jornal Folha de São Paulo*, Caderno Mais.
- Klein, M. (1991). Notas sobre alguns mecanismos esquizóides. Em *Inveja e Gratidão e outros trabalhos*. 4ed. Vol. III das Obras Completas de Melanie Klein. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1946).
- Kuntschik, G.; Bressan, A. C.; Zenzano, F.; Favoretto, F; Magalhães, J.; Saltini, M. T.; Costard, P. (2007). *Macondes: Corpo, Cultura e Moda*. Recuperado em 12 de outubro de 2009 de www.gpopai.usp.br/repositorio/document/?view=258. São Paulo: USP.
- Laplanche, J. A. (1988). *A teoria da sedução Generalizada*. Porto Alegre: Artes médicas.
- Laplanche, J. A. (1988). *A pulsão de morte*. (C. Berliner, Trad.). São Paulo: Editora Escuta.
- Laplanche, J. A. (1992). *Novos Fundamentos para a Psicanálise*. (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Laplanche, J. A. & Pontalis. (2008). *Vocabulário de psicanálise*. 4a ed. (P. Tamen, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Lastória, L. A. C. N. (2003). O Torre Eiffel: diversão como rito sado-masoquista. Em *Tecnologia, Cultura e Formação...ainda Auschwitz*. (B. Pucci; L. A. C. N. Lastória; B. C. G. da Costa Orgs.). São Paulo: Cortez.
- Lastória, L. A. C. N. (2004). *Utopias Somáticas como Contraface da Distopia Social*. Em Colóquio Internacional “Teoria Crítica e Educação”. São Paulo.
- Leitão, D. K. (2004). Mudança de Significados da Tatuagem Contemporânea. Em *Caderno IHU Idéias*. Ano 2. n. 16. São Leopoldo-RS: Instituto Humanitas Unisinos.
- Leontiev, A. (1978). O Homem e a cultura. Em *O desenvolvimento do psiquismo* (pp. 259-284). (M. D. Duarte, Trad.). Lisboa: Horizonte Universitário.
- Le Breton, D. (06 Março de 2008). Corpo é Modelado por um Contexto Social e Cultural. *Análise do corpo*. Entrevista com antropólogo Frances concedida à Agência Estado. Recuperado em 05 de março de 2010 em

<http://www.bemparana.com.br/index.php?n=60542&t=corpo-e-modelado-por-um-contexto-social-e-cultural>

- Le Breton, D. (26 novembro 2009). *Corpo e Identidade*. Entrevista concedida ao jornal Diário do Nordeste por Ana Cecília Soares. Recuperado em 05 de março de 2010 em <http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=696670>
- Levi, P. (2004). Violência Inútil. Em *Os Afogados e os sobreviventes* (pp. 91-108). (L. S. Henriques, Trad.). 2.ed. São Paulo: Paz e Terra.
- Lévi-Strauss, C. (1972). *Antropologia Estrutural*. 4. Ed. Buenos Aires: EUDEBA.
- Lipovetski, G; Charles, S. (2004). *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcelona.
- Lirio, D. R. (2007). *Suspensão Corporal e Algumas Implicações Intersubjetivas*. Dissertação mestrado Universidade de São Paulo: Instituto de Psicologia. São Paulo.
- Lispector, C. (1998). *Via Crucis do corpo*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Luchesi, I. (06 março, 2002). *Mídia e a Sedução sem Encantamento*. Observatório da Imprensa. Recuperado em 17 de janeiro de 2010 de www.observatoriodaimprensa.com.br/artigos/jd060320024.htm
- Maniakas, G. F. (2008). *Elementos para a formulação de uma psicossomática psicanalítica*. [Tese de doutorado]. Universidade Federal de São Carlos, UFSCar.
- Marucco, C. N. (2005). Aspectos psicanalíticos das situações traumáticas. Em *Psicoterapia de orientação analítica: fundamentos teóricos*. 2a ed. (C. L. Eizirik; R. W. Aguiar; S. S. Schestatsky, Orgs.). pp. 85-95. Porto Alegre: Artmed.
- Matos, O. (2004). Cerimônias da Destruição. Em *Civilização e Barbárie* (A. Novaes, Org.). São Paulo: Companhia de Letras.
- Menezes, N. M. S. Educação Hodierna, Corpo, Body Modification: Um Diálogo sobre a Formação Cultural do Jovem Contemporâneo. Em *OPIS*. Vol. 7. N. 8.
- Monachesi, J. (Set. 2005). *Anatomia da náusea*. (revista Bien'art). Disponível em: <http://netart.incubadora.fapesp.br/portal/Members/julmonachesi/critica/nausea>. Acesso em: 01 out. 2008
- Moore, B. E. & Fine, B. D. (1992). *Termos e Conceitos psicanalíticos*. (J. O. de A. Abreu, Trad.). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Narloch, C. (2001, 10 de junho). Via Crucis: A estética da dor nas artes plásticas. Em *A Notícia*.
- Nascimento, M. L. V. & Caniato, A. M. P. (2010). A subjetividade na sociedade de consumo: do sofrimento narcísico em tempos de excesso e privação. Em *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 62(2).

- Nasio, J. –D. (2007). *A dor de amar*. (A. Telles; L. Magalhães, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Nolasco, S. A. (2006). Body Modification (BM): O Corpo e a Existência de Si no Contemporâneo, 6(2). *Revista Mal-Estar e Subjetividade*.
- Nunes, B. (2009, 16 de dezembro). Evento em São Paulo discute Body Art. *Revista Veja*. Recuperado em 13 de janeiro de 2010 de <http://veja.abril.com.br/noticia/celebridades/body-art-sao-paulo>
- Odália, N. (1986). *O que é violência* (Coleção Primeiros Passos, Vol. 85). São Paulo: Brasiliense.
- Ortega, F. (2002). Da ascese à bio-ascese, ou do corpo submetido à submissão ao corpo. Em Margareth Rago e Alfredo Veiga Neto (Orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze: Ressonâncias Nietzscheanas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- Pelbart, P. P. (2007). *Vida nua, vida besta, uma vida: Ao reduzir a existência ao seu mínimo biológico, o biopoder contemporâneo nos transforma em meros sobreviventes*. In: <<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2792,1.shl>>. Acesso em: 23 jul. 2007.
- Pires, B. F. (2005). *O Corpo Como Suporte da Arte: Piercing, Implante, Escarificação, Tatuagem*. São Paulo: Senac.
- Pucci, B.; Zuin, A. A. S.; Ramos-de-Oliveira, N. (1999). *Adorno: o poder educativo do pensamento crítico*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Puertas, K. C. P. (2010). *Emergência e Constituição do Ideal do Eu em Freud*. (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-graduação em Psicologia (PPI), Área de Concentração: Constituição do sujeito e historicidade, Universidade Estadual de Maringá.
- Rey, F. G. (2005). *Pesquisa Qualitativa e Subjetividade: os Processos de Construção da Informação*. (M. A. F. Silva, Trad.). São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- Rosenberg, B. (2003). *Masoquismo mortífero e masoquismo guardião da vida*. Célia Gambini (Trad.). São Paulo: Escuta.
- Rouanet, S. P. Os traumas da Modernidade. Em Rudge, A. M. (Org.) *Traumas*. (Biblioteca de psicopatologia Fundamental). São Paulo: Escuta.
- Rudge, A. M. (2009). *Trauma*. (Coleção psicanálise passo-a-passo, 87). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rodrigues, J. C. (1979). *O Tabu do Corpo*. Rio de Janeiro: Edições Achiamé.
- Rodrigues, M. R.; Caniato, A. M. P. (2009). *Inveja e Competição na contemporaneidade: reflexões a cerca da relação indivíduo-cultura*. Projeto de Iniciação Científica, Departamento de Psicologia (DPI). Universidade Estadual de Maringá.
- Sabino, C. & Luz, M. T. (2006). Tatuagem, gênero e lógica da diferença. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*. Instituto de Medicina Social da UERJ. Vol. 16. N. 2. Rio de Janeiro.

- Safatle, V. P. (2004). *Um Corpo Obsoleto: Sobre a Relação entre a Fragilização das Identificações e Reconstrução Contínua do Corpo*. Em Colóquio Internacional "Teoria crítica e educação". Colóquio Internacional "Teoria Crítica e educação". Piracicaba: Unimep.
- Safatle, V. P. (2006). Identidades Flexíveis como Dispositivo Disciplinar: Algumas Hipóteses sobre Publicidade e Ideologia em Sociedade Pós-Ideológicas. Em *Antropolítica*. N. 21. (p. 51-65).
- Safatle, V. P. (2008). *Cinismo e Falência da Crítica* (col. Estado de sítio). São Paulo: Boitempo.
- Safouan, M. (1921). *O fracasso do princípio do Prazer*. (R. Steffen, Trad.). Campinas, SP: Papyrus.
- Sant`Anna, D. B. de. (2001). É possível realizar uma história do corpo? In Soares, L. S. (Org.). *Corpo e História*. Campinas, SP: Autores associados.
- Sampaio, R. (2009) Introdução ao *Piercing*. Técnicas de *Body Piercing*, Ambiente e Legalidade. Primeiro seminário brasileiro de arte corporal e BC NEEDLES FEST. Balneario Camboriu – SC: SETAP-SP. Recuperado em 20 de fevereiro de 2010 em <http://www.ciadopiercing.com/search/label/curso%20piercing>
- Severiano, M. de F. V. (2007). *Narcisismo e Publicidade: Uma Análise Psicossocial dos Ideais de Consumo na Contemporaneidade*. 2. Ed. São Paulo: AnnaBlume.
- Sibilia, M. P. (2006). *O Pavor da Carne: Riscos da Pureza e do Sacrifício no corpo-imagem contemporâneo*. Tese (doutorado). Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Instituto de medicina Social.
- Silva, A. M. (2001a). *Corpo, ciência e mercado: reflexões a cerca da gestão de um novo arquétipo da felicidade*. Campinas, SP: autores associados & Florianópolis: editora da UFSC.
- Silva, A. M. (2001b) A natureza da physis humana: indicadores para o estudo da corporeidade. Em *Corpo e História*. Soares, L. S. (Org.). Campinas, SP: Autores associados.
- Soares, L. C. (2002). *Imagens da educação no corpo: estudo a partir da ginástica francesa no século XIX*. 2. ed. rev. Campinas, SP: Autores Associados.
- Souza, L. G. dos. (2002). *O conceito de Repetição em Freud*. São Paulo: Escuta; Belo Horizonte: Fumec.
- Souza, M. L. R. de. (2005). Terra de ninguém: violência e vulnerabilidade. *Estados gerais da psicanálise: IV encontro latino-Americano dos Estados Gerais da Psicanálise*. Recuperado em 2010, de http://www.estadosgerais.org/encontro/IV/PT/trabalhos/Maria_Laurinda_Ribeiro_de_Souza.pdf

- Sprague, E. (2008). Steve-O. Em Shannon Larratt (Org.). *Opening Up: Body Modifications Interviews*. pp 190-195.
- Teixeira, D. P. (2006). *Intensidades Corporais e Subjetividades Contemporâneas: Uma Reflexão sobre o Movimento da Body Modification*. Dissertação de mestrado. Departamento de psicologia clínica – centro de teologia e ciências humanas da PUC-RJ.
- Türcke, C. (2001). A Luta Pelo Logotipo. Em Rodrigo Duarte; Virginia Figueiredo (Org.). *Mimesis e Expressão*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Türcke, C. (2004). Sociedade da sensação: a estetização da luta pela existência. Em *Ensaio Frankfortiano*. Antônio A. S. Zuin; Bruno Pucci; Newton Ramos-de-Oliveira (Org.). São Paulo: Cortez, 2004.
- Türcke, C. (2010). *Sociedade excitada: Filosofia da sensação*. (A. A. S. Zuin; F. A. Durão; F. C. Fontanella; M. Frungillo, Trad.). Campinas, SP: Editora Unicamp.
- Vaz, A. F. (2000). Dominar a Natureza, Educar o Corpo: Notas Conceituais a partir do Tema da Mimesis em Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. Em *Revista digital*. Ano 5, n. 27. Buenos Aires.
- Vaz, A. F. (2004). Corpo e indústria cultural: notas para pensar a educação na sociedade contemporânea. Em *Ensaio Frankfortiano*. Antônio A. S. Zuin; Bruno Pucci; Newton Ramos-de-Oliveira (Org.). São Paulo: Cortez.
- Vieira, J. L. (2003). O Barato da Dor. Em *Revista Época*. N. 252. p. 64-67
- Viñar, M. (1992). Pedro ou a demolição: um olhar psicanalítico sobre a tortura. Em Maren e Marcelo Viñar, *Exílio e Tortura* (pp. 35- 52). (W. B. Lisboa, Trad.). São Paulo: Escuta.
- Weber, M. (1999). *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*. 14a. ed. São Paulo: Editora pioneira.
- Winge, T. M. (2003). Constructing ‘neo-tribal’ Identities Through Dress: Modern Primitives and Body Modification. Em *The post-Subcultures Reader*. David Muggleton & Rupert Weinzierl (Org.). Cap. 8. Wellingborough, Northants: Bergpublishers.
- Zizek, S. (2003). *Bem-vindo ao deserto do real!:* Cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. (P. C. Castanheira, Trad.). São Paulo: Boitempo Editorial.

ANEXOS

Anexo A

Figura A1 – Implante subcutâneo de microchip – “cartão de consumo” VIP da casa noturna *Baja Beach Club* em Barcelona-Espanha.

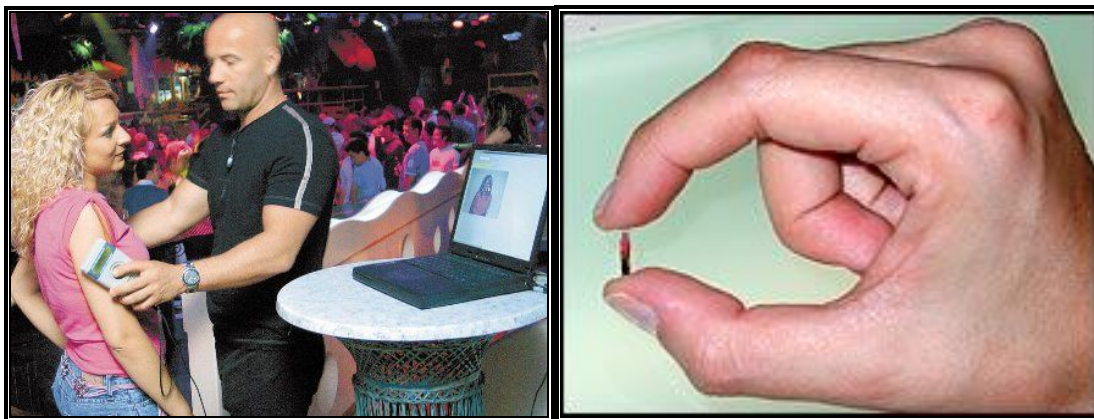
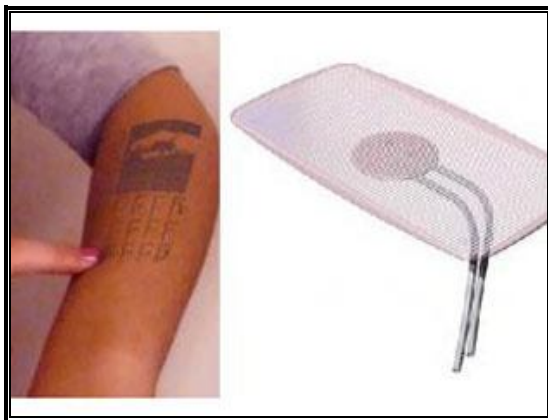


Figura A2 – Comunicador Bluetooth para visualização de imagens, vídeos e acesso ao celular na pele humana, apresentada por *Greener Gadget Design*



Anexo B

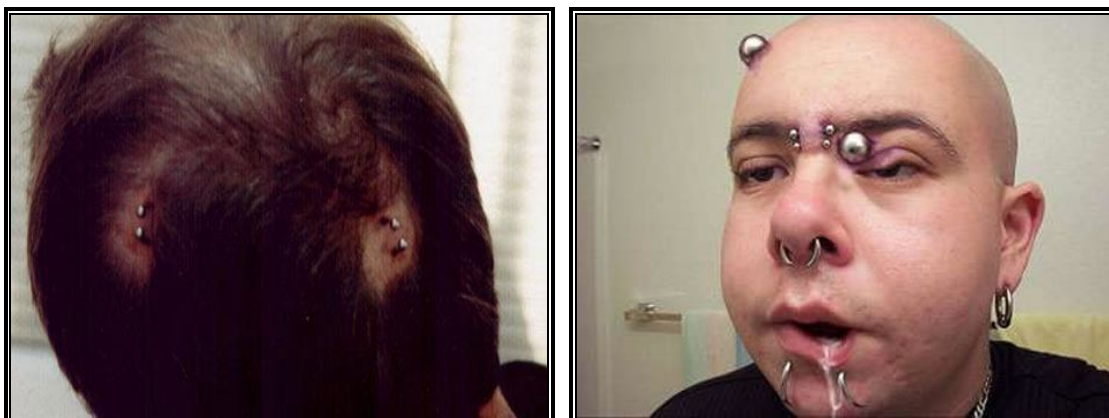
Figura B1 – Casal que amputou os dedos/nulificação



Figura B2 – Amputação de braço e dedo de um irmão e implante cirúrgico no outro.



Figura B3 – Piercing no cérebro.



Anexo C

Figura C1– Modificação cultural milenar dos pés das chinesas



Anexo D

Figura D1 – Tatuagem no olho e full tatoo (corpo recoberto)



Figura D2 – Pocket e Surface



Figura D3 – Alargador e Split Tongue



Figura D4 – Body Play ou Piercing Play

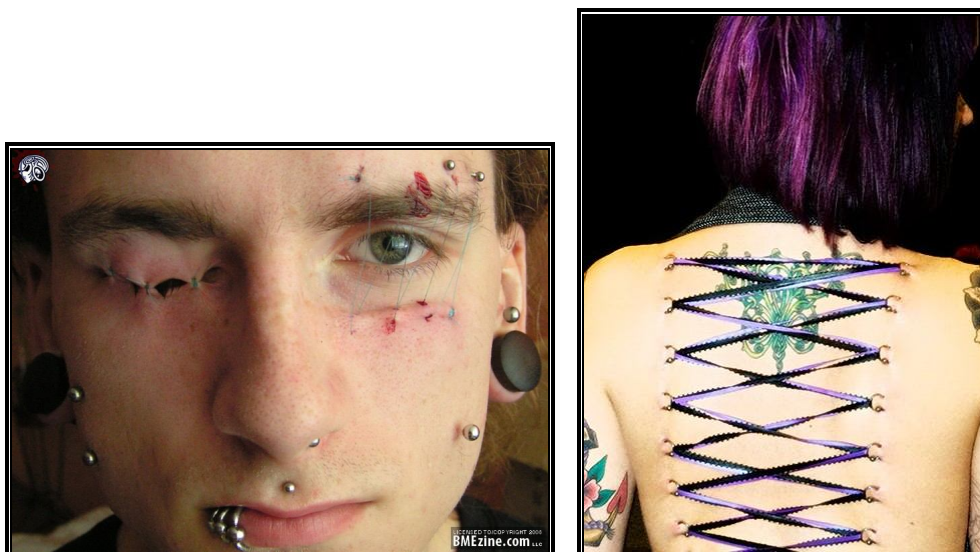


Figura D5 – “Arte 3D” (implante subcutâneo) e implantes Transdermais.

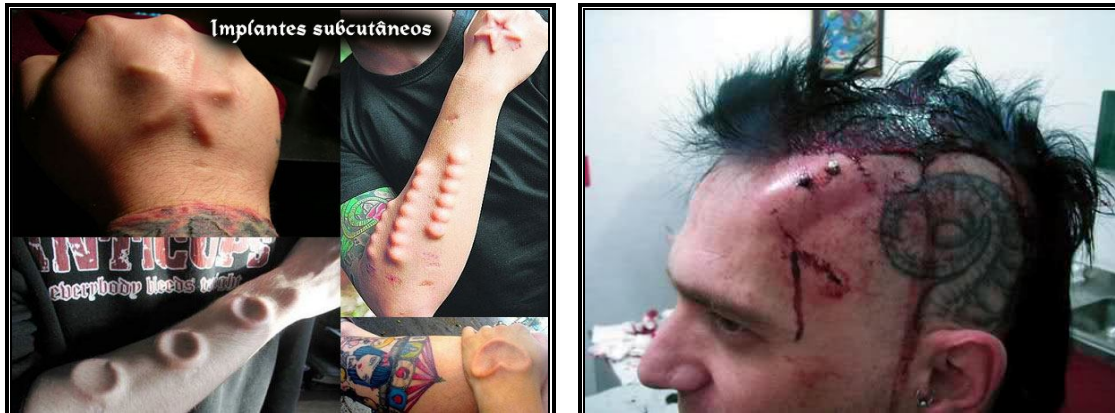


Figura D6 – Injeção salina/silicone líquido e cirurgia eletiva peniana.



Figura D7 – Brandings e Escarificação do tipo “skin removal”



Figura D8 – Suspensão corporal e *Pulling*.



Anexo E

Figura E1 – Dennis Avner (Catman) e Steve Haworth

