

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

TESIS DOCTORAL

***O CORPO ESCRITO – AS TATUAGENS NA PÓS-
MODERNIDADE***

Ana Paula Robalo do Nascimento Castela

Salamanca, 2008

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

TESIS DOCTORAL

***O CORPO ESCRITO – AS TATUAGENS NA PÓS-
MODERNIDADE***

Autor

Ana Paula Robalo do Nascimento Castela

Director

Doutor Fernando Gil Villa

Salamanca, 2008

Agradecimentos

Quero começar por agradecer ao meu orientador, o Professor Doutor Fernando Gil Villa, infatigável no apoio que me deu, tanto a nível científico como pessoal, traduzido em conhecimentos e estímulos que me permitiram concluir esta tese.

Um agradecimento pessoal ao Director da Escola Superior de Gestão e à Presidente do Instituto Politécnico de Castelo Branco pelas facilidades concedidas.

Um agradecimento particular aos meus filhos, à minha irmã e a todos os amigos que, durante estes anos, me apoiaram sempre e me foram fazendo crer que era capaz.

Ao António José, à Maria e ao Diogo

Quero ficar no teu corpo feito tatuagem
Quero ficar feito cruz nas tuas costas
Corações de mães, arpões, sereias e serpentes
Que te rabiscam o corpo todo
(Chico Buarque)

Introdução	8
Objectivos.....	11
Questões de partida.....	13
Metodologia utilizada	18
I PARTE - PERSPECTIVAS SOCIOLÓGICAS	27
1. A sociedade contemporânea	27
1.1. A contemporaneidade e os seus autores.....	27
1.2. Os valores da pós-modernidade	35
1.2.1. Individualismo	37
1.2.1. Dessacralização da ciência	38
1.2.3. Descrença nas instituições políticas	39
1.2.4. Qualidade de Vida e Hedonismo.....	40
1.2.5. Secularização.....	41
1.2.6. Tolerância	42
1.2. Pós-modernidade vs Modernidade	45
2. Globalização e Sociedade de Consumo.....	50
2.1. Da aldeia global à globalização dos nossos dias	50
2.2. Da Sociedade de Consumo à Sociedade do Consumidor ...	57
3. A Identidade como representação do eu.....	66
3.1. As três dimensões da identidade: cultural, social e pessoal....	66
3.2. A identidade na pós-modernidade.....	72
3.3. Identidade e globalização.....	79
4. A Relevância da corporeidade na contemporaneidade	84
4.1. Para uma análise sociológica da corporeidade.....	84
4.2. O corpo na sociedade contemporânea.....	94
4.3. Da inexistência do corpo à sua celebração	105
4.4. O corpo como libertação num processo de individuação .	115
5. O corpo quer-se jovem	125
5.1. A supra valorização do corpo	125
5.2. Da reflexividade corporal aos comportamentos radicais	130
6. A situação em Portugal	140
II PARTE - O CORPO MARCADO: USOS E SENTIDOS DA TATUAGEM	146
1. As Tatuagens: uma história velha de séculos.....	146
1.1. A Tatuagem Contemporânea.....	157
1.2. O corpo reinventado - O aparecimento das marcas corporais	164
1.3. Atitudes perante as tatuagens e o perfil sociográfico dos seus portadores	170
1.4. Localizações corporais das tatuagens e género	175
1.5. Tipos de tatuados.....	177
1.5.1 Os radicais	179

1.5.2. “Os tatuados autênticos	181
1.5.3. Os betinhos ou os “wanna-be”	184
2. A construção de um projecto de marcação corporal e vivencial	188
2.1.A tatuagem como experiência sacrificial	194
2.2. O corpo como projecto inacabado	200
2.3. Rito de passagem na contemporaneidade	208
2.3.1. Protecção simbólica	222
3. O corpo como história de vida e símbolo de uma identidade ..	227
3.1. A tatuagem como assinatura de si mesmo.....	227
3.2. Singularização e distinção	236
3.3. O corpo como escultura viva onde se cruzam histórias	246
4. Da marginalidade e rebeldia às exigências da moda	256
4.1.A tatuagem como acto transgressório ou instrumento de mudança?	256
4.2. Da afirmação pessoal ao estilo de vida	267
4.3. O corpo como elemento de moda e de sedução	279
4.3.1.A tatuagem e a imagem de si.....	290
4.3.2. Pele – fronteira simbólica entre dois mundos	293
CONCLUSÕES	298
BIBLIOGRAFIA	313

Introdução

*Tatuagens complicadas do meu peito
Troféus, emblemas, dois leões alados
Mais, entre corações engrinaldados
Um enorme, soberbo, amor-perfeito*
Camilo Pessanha

Foi em 1994 que iniciámos a leccionação no Ensino Superior e foi, então, que nas várias reuniões de docentes começámos a ouvir falar, com maior frequência, por parte dos professores mais antigos, da falta de valores dos jovens e mesmo de uma “crise de valores”, patente nos mesmos jovens, e que, segundo os docentes mais antigos, se agravava de ano para ano.

Revivemos alguns dos programas de televisão sobre o mesmo tema e mesmo as afirmações de um Ministro de Educação que após manifestações dos estudantes lhes chamou em directo a “geração rasca”. Despertou-nos o interesse não só porque era algo sobre o qual ainda não tínhamos reflectido como também pela certeza que alguns punham em tais afirmações. E lembramo-nos que, na altura, pensámos se realmente seria assim ou se, pelo contrário, com a mudança social, que nos parecia estar em curso, não haveriam outros valores que não os da nossa geração e de outras anteriores à nossa.

Estando na altura a fazer o mestrado o assunto ficou um pouco no esquecimento até que entrámos no 1º ano curricular do doutoramento e na disciplina de Sociologia, Cultura e Moral, contactámos com o Prof. Gil Villa. Tínhamos já, nessa altura, em mente aprofundar o mundo dos jovens e dos seus valores e o que ouvimos abriu-nos todo um mundo novo. Percebemos que era um

tema querido, para este professor, e, portanto, durante duas horas ouvimos falar, entre outros assuntos, dos novos valores emergentes no mundo, aos quais como é natural, os jovens aderem com muito mais rapidez e facilidade. E decidimos, nesse momento, que era o que queríamos desenvolver numa possível tese de doutoramento.

Seguiu-se o 2º ano e elaborámos um trabalho de investigação sobre processos de mudança cultural, tendo os jovens como tema central, estando, no entanto, conscientes que muito mais haveria a dizer e que poderia ser explorado, neste âmbito, já que, nessa altura, as conversas com o Prof. Gil Villa, e as leituras que nos recomendou, nos levavam para temas bem mais complexos e relacionados no fundo com a nova época que estamos a viver.

É numa viagem ao Rio de Janeiro que temos um contacto próximo com as tatuagens. Por onde quer que olhássemos elas estavam à nossa volta, nos corpos estendidos na praia, mais simples ou mais elaboradas, uma marca ou várias, e, é claro, muitos tatuadores a vender os seus serviços.

Recordámo-nos então de alguns anos da nossa adolescência passados no meio militar e nos territórios ultramarinos em que as tatuagens faziam parte integrante desse mundo. Mundo de guerra onde as tatuagens nos braços dos soldados já faziam pensar. Mensagens de saudade, de localização ou de pertença quer se tratassem do “Amo-te mãe” ao “Angola 1963” ou mesmo à insígnia dos comandos ou paraquedistas, exibidas com o orgulho de quem fez parte de tropas especiais, e passou por uma espécie de ritual de passagem de adolescente a guerreiro. Com o fim da guerra e das comissões no Ultramar, durante algum tempo esquecemo-nos delas e muitos anos passados e noutra país percebemos que elas, sempre fizeram parte do nosso quotidiano.

O interesse surge e, de repente, vemo-las, em todo o lado. Em primeiro lugar nas revistas e na televisão, nos corpos dos artistas e dos futebolistas, para depois darmos conta que elas estão também no corpo dos nossos amigos e mesmo dos nossos alunos.

Procuramos mais informação. Vimos o programa que lhes é destinado no canal “People & Arts”, visitamos lojas de tatuados, vamos a convenções e conversamos com os que as possuem. Vemos, pela primeira vez, à ideia que o aparecimento súbito, e com novas conotações, das tatuagens poderia ter a ver com os valores emergentes e a pós-modernidade de que falava o Prof. Gil Villa. Pensamos, então, que, se calhar, seria interessante torná-las alvo de uma abordagem sociológica já que, se tornou, para nós, evidente que a tatuagem deixou de ser uma prática exclusiva da marginalidade e começou a inserir-se em novos contextos sociais ganhando outros significados.

Após alguma pesquisa constatámos que as tatuagens existiram desde sempre e foram tratadas por diversos antropólogos, principalmente quando se trata de tatuagens tribais. Só que nesta nossa sociedade de consumo não são só marcas de identidade de tribos ou de certas profissões mas são transversais a todas as classes sociais e estilos de vida.

Como se produziu essa mudança? De que maneira é possível compreender a transformação da imagem gerada pela tatuagem, historicamente considerada como um estigma, mas vista nos dias actuais como uma obra artística ou um adereço corporal.

A visibilidade mediática concedida às tatuagens, hoje em dia, tem sido grande não só através de reportagens sobre o assunto na imprensa escrita generalista, passando por programas televisivos que lhe são dedicados. Em face desta visibilidade pública há que, inevitavelmente, questionarmo-nos sobre as motivações que levam os

indivíduos a tatuar-se. Há, assim, uma curiosidade pessoal suscitada pela crescente exposição, investimento e valorização social do corpo na sociedade contemporânea.

A realidade da modificação corporal levou-nos a um questionamento não apenas como mera curiosidade mas também enquanto objecto científico tomando a forma, pouco a pouco, de uma inquietação sociológica.

Pareceu-nos, então que estariam ligadas, necessariamente, à pos-modernidade e à importância dada hoje em dia ao corpo mas também à sociedade da imagem e do consumo na qual vivemos, bem como a novos valores e à crise de identidade e de falta de sentido que apresentam, principalmente, os mais jovens.

E se há um radicalismo ou uma excessividade reconhecida nos investimentos feitos no corpo é porque esse é, como diria Foucault, *“objecto de regulação social no sentido da sua normalização em função de determinados padrões sociais de utilização”* (1979: 25)

E se alguns indivíduos contestam esses mesmos padrões e introduzem alguma “desordem” no seu próprio corpo poderemos questionarmo-nos. Que pessoas são estas? De que forma o fazem? Com que objectivos? Que razões os mobilizam?

Tornou-se, então, para nós, necessário transformar o “exótico” em próximo para que possamos produzir conhecimento.

Objectivos

O trabalho de investigação aborda a relação dos indivíduos com o seu corpo no âmbito da problemática dos processos de construção identitária específicos próprios da sociedade contemporânea e é focalizado em sujeitos que a partir de um certo momento da sua vida começam a marcar o corpo com tatuagens.

Centraliza-se, assim, mais especificamente na articulação entre essa forma voluntária de usar, explorar e de intervir no corpo que tende a ser socialmente reconhecida como “excessiva” e por vezes até “transgressiva” e as estruturas socio-simbólicas que se manifestam enquanto prática de referência nos processos de construção de identidades pessoais e sociais, já que as tatuagens, dada a sua natureza indelével, passam a fazer parte estável e duradoura da identidade pessoal de quem a possui.

Propõe-se, ainda, compreender e interpretar sociologicamente os significados subjectivos que os indivíduos investem nas tatuagens, alcançar as suas lógicas simbólicas e examinar a relação entre a posse de tatuagens e o respectivo papel na criação e manutenção de um sentido de identidade.

É, pois, objectivo deste trabalho inventariar os diferentes usos da tatuagem e reconstruir a pluralidade de sentidos relativos à experiência de marcar o corpo na sociedade portuguesa contemporânea. Queremos, assim, contribuir para uma visão “total” da tatuagem, partindo da noção de prática, tentando reconstruir, com base nessa perspectiva, os contextos socioculturais, os processos, os rituais, as interacções, as formas de apropriação e de construção subjectiva presentes na contemporaneidade.

Vamos, assim analisar as razões que estão subjacentes ao facto de nestes últimos 20 anos terem aparecido de novo as tatuagens, tentando mostrar a ligação entre este aparecimento, a pós-modernidade, a globalização, um novo conceito de corpo na sociedade actual, novas identidades bem como uma nova forma de consumo.

Falaremos, de como alguns jovens constroem projectos de marcação corporal, da dor inerente à mesma e dos ritos de passagem actuais ligados à tatuagem. Finalmente tentaremos analisar como é que o corpo pode ser considerado, para muitos, uma história de vida

bem como da marginalidade mas também da sedução que estão ligadas às marcas corporais, no sentido de tornar o desconhecido conhecido.

Questões de partida

O que se pode dizer dos tatuados? Em que contextos sociais são produzidos e vividos os seus corpos? Que sentidos constroem? Que valores e representações invocam?

E perguntamo-nos porque é que num mundo que está em constante mudança, em que tudo é tão efémero, há gente que decide fazer algo que vai perdurar toda a sua vida?

Também nos perguntamos porque é que nesse mesmo mundo, em que o prazer tem um lugar principal, há um culto evidente do individualismo e do hedonismo e uma grande preocupação em suprimir a dor, há quem se submeta a práticas dolorosas, só para ter uma tatuagem.

Ou como diz Le Breton *“o entusiasmo com as modificações corporais surpreende pelos seus laços (com a dor) com o sangue que corre, com a penetração da pele, com a intimidade partilhada, com a submissão completa a um outro que pratica em si um acto irreversível...”*(2004:104).

Será que por causa das pessoas viverem num mundo em que tudo é tão igual, numa sociedade de consumo que nos torna a todos tão semelhantes, em que existe, como refere Ritzer, uma *macdonaldização “que não só afecta o negócio dos restaurantes, mas também (...) todos os demais aspectos da vida.”* (2002:15), há uma procura da diferença que se reflecte na preocupação de construção de uma identidade pessoal?

Também Le Breton ao falar da tatuagem diz que ela “*torna-se afirmação pessoal, bem visível, duma estética e duma moral de presença*” (2004:8).

E o que trouxe a pós-modernidade, tão diferente da modernidade, para contribuir para este consumo, não de necessidade, mas sim do prazer?

Será que a Globalização e as novas tecnologias de informação contribuíram para este aumento da necessidade de criar uma outra identidade nem que seja só para si?

E porquê esta preocupação tão grande com o corpo, que leva ao ponto de este ter que ser reinventado a todo o momento?

Para dar resposta a estas perguntas desenvolvemos um quadro analítico que nos permitisse compreender e interpretar sociologicamente este fenómeno singular já que tem uma intensa visibilidade e produção.

. Este trabalho não tem como objectivo primordial seguir o método clássico de encadeamento de hipóteses originais ligadas às teorias existentes e algumas vezes criticando proposições anteriores. Como Kaufmann, consideramos que “*(...) pode existir uma outra maneira de fabricar teoria. O princípio seria o inverso: simples e verificável das coisas (...) Utilizando o capital teórico de partida como um simples instrumento suave e aberto à surpresa*” (1998:13).

Foi assim que tentámos construir este trabalho. E, embora consideremos que deverá haver uma certa liberdade na leitura do mesmo, gostaríamos, no entanto, de apontar algumas linhas de reflexão que o atravessam.

Uma primeira linha tem a ver com a clássica dicotomia *indivíduo vs sociedade*, opondo muitas vezes os que consideram a liberdade individual aos que consideram o determinismo social e que só a análise das articulações permite alcançar (Elias, 1993). Quando

analisadas as entrevistas poderemos ver que há tanto de “invenção” como de discurso controlado, a partir de posições definidas “a priori”, e, embora as regras de comportamento sejam, muitas vezes, constrangedoras, as fugas no discurso são sempre possíveis e aparecem a cada passo.

Uma segunda linha de reflexão tem a ver com as teorias da pós-modernidade em contraponto à modernidade em que se elege o instinto em detrimento da razão, em que há um abandono das ideologias, que reproduz e reforça a sociedade do consumo em que o *“individualismo hedonista e personalizado tornou-se legítimo e não encontra oposição”* (Lipovetsky, 2002:14) Dedicaremos, assim, parte deste trabalho às questões e perspectivas sociológica mais amplas geradas em torno dos valores, nomeadamente dos valores da contemporaneidade, propondo-se uma reflexão sobre as condições sócio-históricas que levaram a que os valores de hoje não sejam os valores de ontem.

Que processos sociais levaram a esta mudança de valores? O que mudou entre a modernidade e a pós-modernidade? Que valores são estes que levam o indivíduo a novos pensamentos e novas práticas sociais? São algumas das questões a que nos propomos responder.

Esta teoria vai ao encontro do que Maffesolli chama o tribalismo pós-moderno sublinhando que *“o facto é que se a distinção é talvez uma noção que se aplica à Modernidade, ela é pelo contrário totalmente inadequada para descrever as diversas formas de agregação social que se vêem hoje em dia”* (2000 :27), ou seja, uma dimensão comunitária que traz consigo uma saturação do conceito de individualismo.

Uma terceira linha refere a ligação entre o consumo, a identidade e a globalização, em que “tudo” está ao nosso alcance e a

sociedade de consumo põe à nossa disposição uma variedade infinita de produtos e de ideologias mas também faz surgir novas identidades e outras maneiras de ver o corpo.

Debruçar-nos-emos sobre a construção da identidade e como ela é feita na sociedade contemporânea.

E porque na contemporaneidade a alma deixou de estar oposta ao corpo já que, de uma maneira mais subtil, opõe o homem ao seu próprio corpo num efeito de desdobramento, iremos dar uma especial atenção às novas teorias da sociologia do corpo já que o corpo aparece separado do homem convertido num objecto que se pode moldar, modificar, modular, segundo o gosto do dia, porque modificar a sua aparência, mesmo através das tatuagens, têm a ver, essencialmente, com o modificar-se a si mesmo.

Nesta linha, pretendemos compreender o novo conceito de corpo e como, no contexto da sociedade contemporânea, o corpo se tornou no centro da vida social, matéria-prima significativa.

E porque este estudo foi realizado em Portugal referiremos, também, as suas especificidades em termos de globalização, pós-modernidade, sociedade de consumo, identidade e corpo.

A segunda parte deste trabalho será totalmente dedicada à análise compreensiva da execução de marcas corporais ou seja das tatuagens.

Numa aproximação ao contexto analítico construimos uma linha de abordagem que supõe a identificação de elementos pertinentes à compreensão sociológica do objecto de estudo, o que implica uma construção sociológica que permita descobrir *“aquilo que os respectivos autores não se propunham directamente comunicar ou, até, se proporiam ocultar”* (Pais, 1993:523).

Trataremos das constelações simbólicas associadas às marcas, que alguns indivíduos fazem no corpo, enquanto recurso de expressão identitária tanto de pertença como de diferenciação social.

Que indivíduos são estes que utilizam, por vezes, de uma forma radical, a tatuagem? Que configurações de sentido associam ao seu corpo e às tatuagens em si? Que valores sociais estão por detrás deste uso? Que motivações e justificações lhes estão subjacentes?

Esta ordem de questionamento reverte para os contextos subjectivos dos indivíduos correspondendo esses contextos a universos simbólicos relevantes, na prática quotidiana dos mesmos, que poderão ser visíveis em mapas de idealização normativa e de significação, que orientam e justificam as suas condutas pessoais, bem como, as opções e decisões que fazem o que consideram o seu projecto de vida.

Partimos, pois, de um enquadramento teórico alargado com incursões na sociologia da mudança social, dos valores, do corpo e da identidade. O objecto de estudo e a respectiva problemática ganham uma consistência analítica no sentido de que tais incursões nos permitem a articulação de campos de reflexão com eixos teóricos como as configurações actuais de valores, os novos recursos de construção identitária, orientada por noções de diferença e individualismo, no quadro da actual individualização social, bem como o lugar do corpo como território existencial central e acessório privilegiado na produção, representação e apresentação social de identidades.

Como as tatuagens são produto de processos históricos considerámos que não deveríamos ignorar as tendências e condições no tempo que influenciaram a forma como os indivíduos viram o seu corpo como o melhor local para determinados tipos de modificações. Assim, começamos a segunda parte contextualizando, em termos

históricos, os usos que têm sido dados à tatuagem com os respectivos códigos culturais de apropriação.

Embora as suas formas e conteúdos sejam, na sociedade contemporânea, muito distintos, dando origem a novos usos com novos significados o que acontece de facto é que *“as tradicionais constelações simbólicas que envolvem as marcas corporais permanecem enraizadas na memória colectiva das sociedades ocidentais insistindo em informar processos de categorização e de estigmatização sobre os seus novos utilizadores”* (Ferreira, 2006:21).

Identificaremos, ainda, as condições que permitiram a sua disseminação social bem como as atitudes dos próprios tatuados em relação uns aos outros numa tentativa de categorização dos mesmos.

Finalmente passaremos à análise e interpretação da densidade simbólica incorporada nas marcas desde o seu grau zero de significação, enquanto simplesmente investimento estético, até ao suporte de referência fundamental na construção e expressão social de uma determinada identidade pessoal e social passando pela sua configuração de sentido, socialmente mais comprometida, enquanto expressão corporal de uma forma de experiência que quer ver socialmente reconhecida a diferença relativamente a formas estilísticas mais massificadas e normativas. Para responder a todas as questões colocadas utilizámos a seguinte metodologia

Metodologia utilizada

Para analisarmos os motivos que levam os indivíduos a fazer tatuagens, e que atitudes e valores estão por detrás deste facto, optámos por optar por um estudo qualitativo. Este tipo de estudos adquiriu, nos últimos anos, uma maior importância, já que procura

explicações diversas e a compreensão dos factos sociais nos quais o sujeito aparece como actor principal da sua cultura e realidade.

Tradicionalmente, os estudos “qualitativos” abordavam problemáticas relacionadas com tudo o que era subjectivo e que ajudava a compreender as acções dos sujeitos, na sua vida quotidiana, opondo-se aos “quantitativos” centrados, quase em exclusivo, em análises causais de variáveis que se podiam medir.

Quando iniciámos o nosso estudo tornou-se evidente que iríamos optar por uma metodologia de tipo fenomenológico já que nos pareceu a mais pertinente e adequada ao mesmo.

A razão desta opção metodológica tem a ver com o que desejávamos recolher, ou seja atitudes e valores e, como diz Ferrando, “*as entrevistas são uma das escassas técnicas disponíveis para o estudo de valores, atitudes, crenças e motivos (2002:173)*” e podem adaptar-se a qualquer tipo de populações. Como este autor refere, a entrevista intensiva ou em profundidade usa-se quando se pretende “*ampliar sistematicamente o conhecimento sobre um problema minimamente estruturado*” (idem:179), que é o caso presente e até porque, como refere Kaufmann, “*os números (...) não dizem tudo e muitas das vezes são enganadores*” (1992:9).

Optámos, assim, por utilizar observação participante e entrevistas semi-estruturadas em profundidade, o que Burgess considera “*conversas com um objectivo*” (1997:112).

A utilização de um questionário escrito, pré-codificado, rígido e estruturado, exigiria a criação, “a priori”, pelo investigador, de um conjunto de categorias que abrangessem o leque de possíveis respostas, o que exigiria um tão grande número de entrevistas exploratórias, dada a diversidade da população em análise, que inviabilizaria o estudo por duas ordens de factores; a adequação e a praticabilidade.

As entrevistas compreensivas, como as que foram utilizadas inscrevem-se numa dinâmica completamente inversa à habitualmente utilizada, já que, e como diz Kaufmann, “o entrevistador envolve-se activamente nas questões para provocar o envolvimento do entrevistado” (1996:17).

Temos consciência de que estas têm uma grande dose de subjectividade na selecção do que se diz, até mesmo nas repetições ou nos silêncios. No entanto, pensamos que a «*ilusão subjectivista*» não é mais preocupante que a «*ilusão objectivista*»

Por outro lado, e dado que era importante, para nós, a integração no meio, já que vínhamos, como diziam os entrevistados, de “fora”, optámos por fazer, também, já que nos foi dada essa oportunidade, observação participante.

Para Burgess “os investigadores voltaram-se para a observação e a observação participante, por forma a terem acesso aos significados que os participantes atribuem às situações sociais. Nestas circunstâncias, o investigador apreende em primeira mão uma dada situação social utilizando a participação.” (1997:86), com o qual concordamos plenamente.

O observador participante envolve-se na vida quotidiana do grupo que estuda, vendo as pessoas nas situações em que se encontram e, como se comportam, nas mesmas. Pode, ainda, estabelecer conversa com eles e saber que interpretações dão aos acontecimentos, que vai observando, o que aconteceu de maneira muito natural.

É assim que, ao contrário da análise de conteúdo clássica, que vai contribuir para infirmar ou confirmar hipóteses, já elaboradas, antes de se partir para o terreno, a análise que realizámos, a análise compreensiva, parte do terreno, e do que esse terreno aponta, para a

elaboração das hipóteses e mesmo da própria teoria, o que leva a que o senso comum e o saber científico se entrelacem.

A entrevista compreensiva define, pois, uma modalidade específica de ruptura progressiva e relativa com o senso comum e em que a objectivação se constrói passo a passo.

Considerámos, finalmente, que estes seriam os métodos ideais ao nosso estudo já que os contactos feitos, inicialmente, nos mostraram a dificuldade da realização de entrevistas formais, dada a retracção dos interlocutores, que consideravam que falar das suas tatuagens era algo de muito íntimo.

E, tal como Pais, “*a nossa atitude sociológica foi sempre a de expectativa, a de abertura preponderantemente receptiva*(1994:13) procurando conjugar o rigor da objectividade com a riqueza da subjectividade.

Tivemos que partir do princípio de que os actores, como refere Kaufmann, não são “*simples agentes direccionados por estruturas mas produtores activos do social e portanto depositários de um saber importante(...)*”(1996:23) e o investigador deve, em primeiro lugar, compreender esses saberes para, depois, ser capaz de interpretar e explicar, a partir dos dados da entrevista, o social.

A teoria, por si só, não é o mais importante embora aporte contributos para tornar inteligível o social. Graças a essa mesma teoria, os factos foram sendo confrontados com os modelos de explicação tentando-se fazer uma articulação entre teorização e observação, já que as entrevistas, embora muitas vezes carregadas de contradições, “*(...) são também de uma extraordinária riqueza permitindo justamente através das suas contradições analisar o processo de construção identitária, dando pistas para localizar os processos sociais que lhes estão subjacentes*” (idem, 1998:269).

Definidos os métodos e instrumentos a utilizar procurámos o “corpus” a analisar. Assim, numa primeira fase, começámos por frequentar os espaços onde mais facilmente poderíamos encontrar corpos tatuados ou seja espaços reais como os estúdios onde as mesmas são feitas. Fomos a duas casas de tatuagem cujos donos nos tinham sido recomendados, por amigos comuns, e que já estavam à nossa espera.

Aproveitou-se para fazer alguma observação in loco do processo de execução das tatuagens, solicitando informações e mantendo conversas mais informais com alguns clientes e empregados do estúdio, tendo sido estas informações recolhidas sob a forma de um “diário de campo”.

Passámos lá alguns dias, por vezes na ante-sala e, outras vezes, na própria sala de tatuagem, assistindo e conversando com o tatuador e os tatuados.

Essa permissão de entrada na sala foi para nós simbólica, já que, pela primeira vez, não nos sentimos “intrusas” e permitiu-nos, não só a observação sobre os métodos em si, como, ainda, as reacções dos tatuados, e uma interacção, muito mais verdadeira e sincera, entre observador e observado.

A partir destes contactos seleccionou-se uma amostra e realizaram-se as entrevistas propriamente ditas. Estas foram, pois, como já assinalámos, conduzidas de uma maneira empática, o que quer dizer que tentámos compreender os sistemas de valores dos actores entrevistados, sem de alguma maneira fazermos juízos de valor, de maneira que fossem o mais sinceros possível, o que nos permitiu, nalguns momentos, que se ultrapassassem discursos de conveniência e que se revelassem verdades, por vezes íntimas.

Foi utilizado, como referimos anteriormente, um guião com perguntas que seriam só, e apenas, temas de conversa e que foi

sendo reformulado à medida que nos apercebíamos quais as perguntas que eram ou não pertinentes, quais as que se deveriam abandonar, por não terem interesse, quais as que se deveriam manter, e, eventualmente reforçar, de maneira a que a entrevista tivesse um fio condutor e desse alguma confiança ao entrevistado. No fundo cada entrevista acabou por ter um guião próprio gerido no decorrer da situação de interacção entre o entrevistador e o entrevistado.

Não podemos deixar de referir, novamente, a dificuldade em estabelecer contactos com a maior parte das pessoas com tatuagens, tendo em conta que, também, muitas vezes, elas permanecem escondidas pela roupa e nós nem sequer sabemos se as têm ou não.

Também através de conversas anteriores, e do dia a dia, no estúdio, nos tínhamos apercebido de que podemos dizer que há dois tipos diferentes de tatuados: os que gostam e os que não gostam de lhe dar visibilidade.

Tornou-se assim complicado definir uma amostra que não fosse por conveniência. O processo de selecção dos entrevistados não foi aleatória decorrendo unicamente dos constrangimentos e facilidades do investigador no acesso ao universo observável.

No entanto, a selecção foi feita procurando que a amostra fosse exemplificativa em termos do objecto de estudo. Optou-se por diversificar a amostra em termos de variáveis sócio-demográficas clássicas como o género, a idade, e a profissão.

As entrevistas tiveram uma média de 1 hora de duração, até porque havia que criar uma certa intimidade entre entrevistado e entrevistador. Nalguns casos as entrevistas eram feitas enquanto os entrevistados estavam a ser tatuados¹.

¹ Normalmente não se deve tatuar durante muito tempo para não cansar o tatuado e o tatuador.

Estes casos foram analisados, com bastante mais atenção, dado que pensamos que as entrevistas, num contexto de dor, poderiam ser influenciadas por esse mesmo contexto, tentando, assim, ver, mais profundamente, o que poderia estar por detrás das respostas dadas.

Quando nos pareceu que já tínhamos bastantes entrevistas de determinado tipo, começávamos tudo de novo indo a outro tatuador, já que cada um deles tem a sua especialidade e a sua clientela.

O efeito de saturação aconteceu quando se observou que os entrevistados com idades e condições sociais muito diferenciadas e não mantendo qualquer relação entre si, produziam um discurso homogêneo e recorrente.

Foram assim entrevistados quatro tatuadores e 33 tatuados, num total de 37 indivíduos.

Nesta amostra incluímos o que poderemos chamar tatuados de 3 categorias distintas: i) o que tem tatuagens em quase todo o corpo a que chamámos radicais, que no nosso caso são todos tatuadores; ii) os que se tatuam, habitualmente, porque, como eles próprios dizem, é um vício, e aos quais trataremos por tatuados autênticos.; iii) os que se tatuam por moda e só têm uma tatuagem pequena, ou várias pequenas e a que chamaremos, como no calão dos tatuados autênticos, os “wanna-be”.

O trabalho de campo decorreu entre 2006-2008 em Lisboa já que é o local, em Portugal, onde existem mais estúdios de tatuagem. Por outro lado, era esse o local onde tínhamos a certeza de encontrar o que pretendíamos já que é um espaço de convivência entre grupos bastante heterogêneos, com formas de vida e visões muito distintas.

Wirth, citado por Leitão, também refere “*a heterogeneidade cultural da metrópole no que concerne a interação entre uma imensa variedade de «tipos humanos» e de grupos sociais. Segundo ele, o*

homem urbano tem uma mobilidade social incomparável podendo facilmente flutuar entre os diferentes grupos que compõem a estrutura social da cidade” (2002:72).

Há, assim, na cidade, uma circulação entre grupos já que, na contemporaneidade, a identidade não é estereotipada nem formada unicamente por um único traço de pertença a um grupo.

E, por outro lado, como afirma Hall “*a proliferação das escolhas de identidade é mais ampla no centro do sistema do que nas periferias*” (2004:79).

As entrevistas, foram, posteriormente, tratadas, através de uma análise de conteúdo, onde se procurou ver, com a distância possível, as contradições do discurso, as frases recorrentes e as contradições recorrentes levando a que, progressivamente, se fossem levantando hipóteses e se fosse construindo a teoria.

A análise de conteúdo que utilizámos é, ao contrário das análises de conteúdo tradicionais, essencialmente temáticas, em que são utilizadas folhas de análise e têm como resultado várias dimensões, uma análise compreensiva.

Foi utilizada esta análise porque o material que obtivemos foi por nós considerado um material pobre já que as frases são poucas, banais e breves. Como refere Kaufmann “*este tipo de material pobre implica que o investigador adopte uma atitude mais ofensiva na investigação e que explore o mínimo indício, que se debruce sobre cada uma das frases...*”(1996:91).

Há assim, que ver as transcrições feitas e procurar algo que saia do habitual e chame, por isso mesmo, a atenção do investigador. E essa escolha, essa decisão, é como que uma escolha interpretativa na qual o investigador toma partido entre várias possibilidades. “*O estatuto de interpretação é paradoxal. É fundado sobre a subjectividade do investigador. Ou é dele que depende a objectivação,*

a construção de um objecto sociológico revelando os limites do conhecimento espontâneo” (Idem:92).

A interpretação não é construída e a hipótese não está só mas sim ligada ao conjunto do modelo no qual se articula.

Este tipo de análise de conteúdo, ou análise compreensiva baseia-se, essencialmente, como já referimos anteriormente, nas frases recorrentes e no que poderá estar por detrás delas, bem como nas contradições que dizem muito mais do que o indivíduo quer dizer e nas contradições recorrentes que encontramos em muitas das nossas entrevistas “*Cada um faz do seu corpo o que quer, mas...*”

O corpus empírico foi, assim, organizado e classificado praticamente na sua totalidade com a preocupação de que o texto incluso numa dada unidade de registo não fosse integrado em diversas categorias e, devido a isso, destas entrevistas transcrevemos unicamente, o que se considerou ser de interesse para o estudo. Posteriormente seleccionámos os extractos mais inteligíveis.

I PARTE - PERSPECTIVAS SOCIOLOGICAS

1. A sociedade contemporânea

*Ele vinha sem muita conversa,
Sem muito explicar
Sei que tinha tatuagem no braço
Cheirava e gostava de mar*

(Ney Mattogrosso)

1.1. A contemporaneidade e os seus autores

A instabilidade e a incerteza do mundo em que vivemos, a par das condições de segurança económica, o desaparecimento de muitos dos papéis atribuídos, a separação da esfera pública e privada, junto com outros factores, como sejam, alguma socialização no niilismo e a crise da forma de organização das relações interpessoais, baseadas na dimensão social, faz com que, cada vez mais, haja uma certa orientação para o individualismo, o hedonismo e o relativismo moral.

Como refere Gil Villa “*duvida-se de tudo o que parece normal, ou é do conhecimento comum e essa estranheza perante o mundo estende-se do intelectual ao indivíduo corrente*” (2001:139).

Até porque, como reafirma Boudon, “*Os intelectuais carismáticos que há uns anos atrás faziam uma concorrência séria às outras fontes de autoridade hoje distraem e intrigam mais o que influenciam já que não se aceita tão facilmente as explicações simplistas dos fenómenos sociais*” (2002:108/109).

O conhecimento, consequência da globalização, e, consequentemente, da era da informação, tende a massificar-se num movimento imparável que ameaça o poder dos intelectuais baseado no monopólio de saberes e técnicas.

Também Bauman constata que “*A própria cultura em que os intelectuais baseavam o seu poder massificou-se*” (1988:223/224).

A instabilidade do mundo obriga, assim, a adaptarmo-nos a novas situações utilizando novos comportamentos, atitudes e valores. Se tudo muda tão rapidamente o que é racional é não nos comprometermos, já que as decisões são tomadas, a maior parte das vezes, pela pressão do meio.

A teoria da escolha racional de Weber² *já não cabe neste mundo* pois hoje não há lugar a cálculos mas sim a reacções. Como refere Dubet “... *o desencantamento do mundo (...) gera uma “obrigação de ser livre” que não pode ser senão o reconhecimento da pluralidade de valores*” (1996:109).

Também o reconhece Vala quando, em estudo, efectuado em Portugal, sobre valores, refere um maior ênfase no indivíduo, considerando esta inclinação como um “*Pragmatismo adaptativo que responde melhor às exigências de interacção quotidiana, à velocidade das transformações sociais, às contradições, (...) às exigências da tolerância o reconhecimento das diferenças*” (1994: 168).

Estamos, pois, a falar dos valores da contemporaneidade. E é esta contemporaneidade que assume diversos nomes, consoante os autores que se debruçaram sobre esta nova época e os seus valores.

Podemos, assim falar de uma modernidade tardia de Giddens ou mesmo de uma modernidade líquida de Bauman, bem como de uma pós-modernidade tão cara a Inglehart e outros autores, dos quais ele sem dúvida é o iniciador.

Assim, para Gidens, a modernidade, a que chama tardia seria caracterizada por “*uma crescente interligação entre os dois ‘extremos’*”

² Para Weber o indivíduo é por princípio racional e tendo que fazer uma escolha fá-la-á depois de fazer os seus cálculos decidindo só depois qual das escolhas tem mais probabilidade de ser a indicada, a certa, até porque considera que o mundo ocidental é profundamente racionalizado.

de extensividade e intensividade: influências globalizadoras por um lado, e tendências pessoais, por outro” considerando que esta mesma “modernidade é uma cultura do risco” (1994:1). O mundo contemporâneo seria, assim, apocalíptico já que introduz riscos que as gerações anteriores não tiveram de enfrentar. Refere, ainda que é um mundo que cria novas formas de fragmentação e de dispersão em que a auto-identidade se torna um empreendimento organizado reflexivamente e os indivíduos são forçados a negociarem escolhas de estilos de vida de entre uma diversidade de opções, sendo que a escolha deste estilo de vida tem uma importância crescente na constituição da auto-identidade.

A ausência de sentido pessoal, ou seja que a vida não tem nada para oferecer que valha a pena, e a autenticidade tornam-se valores proeminentes e um enquadramento para a auto-realização. Há um novo sentido de identidade, uma procura de si mesmo que se insere num processo de intervenção activa e de transformação.

A modernidade tardia é, assim, caracterizada por este autor como uma sociedade de ceticismo generalizado até porque a mudança, própria desta sociedade, não se conforma quer às expectativas humanas quer ao controlo humano e daí que concorde com a designação de Beck de “Sociedade de risco” (Beck, 1992) em que nenhum aspecto das nossas actividades segue um curso predestinado.

Também, pela primeira vez na história humana o “self” e a sociedade interrelacionam-se num meio global estendendo-se a reflexividade característica desta modernidade até ao núcleo do self que se torna um *projecto reflexivo* (Giddens, 1994:29). O self tem, pois, de ser explorado e construído como parte desse projecto reflexivo de ligação entre a mudança pessoal e a mudança social.

Ainda, para este autor, o lugar torna-se muito menos significativo e a “*actividade espacialmente localizada prende-se mais com o projecto reflexivo do self*”(Ibidem). Também o estado tem capacidade para influenciar muitos aspectos do comportamento do dia-a-dia e há como que um crescimento da vergonha, em relação à auto-identidade, que corrói a sensação de segurança tanto no self como nos meios sociais envolventes.

Mas também podemos falar da *modernidade líquida* de Bauman. Nessa modernidade líquida, e no dizer de Costa, “os conceitos e interesses moldam-se ao sabor das ondas, aos altos, e baixos e às discrepâncias das profundezas para exhibir uma superfície plana, que cobre extensivamente todo o planeta com o seu abraço que afaga e afoga” (Costa, 2005: 5).

Pode-se dizer, então, que esta sociedade contemporânea é líquida porque, como os líquidos, se caracteriza pela incapacidade de manter a forma. As instituições, os quadros de referência, estilos de vida, crenças e convicções mudam antes que tenham tempo de solidificar em costumes, hábitos e verdades “auto-evidentes”. Nasce, assim, um novo mundo no qual os conceitos e os valores são relativos e em que se forja um outro fenómeno o do *príncipe electrónico*(Costa, 2005), o único senhor das engrenagens da globalização.

Nesta sociedade líquida, segundo Bauman “os laços entre as pessoas são realmente muito frágeis e numa situação de mudança constante, não se pode pensar que eles permaneçam” (2006:116) e, assim, a projecção do indivíduo a longo termo é um exercício difícil já que o medo de que haja uma restrição futura em termos de escolha faz com que os indivíduos tentem, por todos os meios, conservar portas abertas já que todas as ligações são temporárias.

Esta “sociedade individualizada” é quase como uma peça onde os humanos jogam o papel de indivíduos ou seja actores que devem

escolher de forma autónoma e procurar soluções individuais para problemas criados socialmente, o que é difícil já que, e como já referia Bourdieu(1989^a), se há uma hipótese de resolver problemas criados socialmente a solução só pode ser colectiva e isso não acontece nos dias de hoje.

Mas também se pode falar da contemporaneidade como uma sociedade de tribos, como diz Maffesoli, quando refere que há uma saturação do conceito de Indivíduo e uma dimensão comunitária que são as duas raízes do que ele chama tribalismo pós-moderno e que é, para ele, um fenómeno cultural. Caracteriza ainda a contemporaneidade “*pelo retorno exacerbado do arcaísmo*” (2000:xix) em que se “*encontram novas formas de solidariedade, de generosidade, se põe em prática a caridade, em que há muitas ocasiões para vibrar em conjunto, em que se exprime o prazer de estar junto*”(Ibidem) e diz, mesmo, que o paradoxo essencial da pos-modernidade é o meter em cena a fonte, o primitivo e redinamizá-lo, não de uma maneira muito consciente, um corpo social em que a fidelidade às origens é um penhor do futuro.

E, falando das jovens gerações, refere que vivem um hedonismo extremo mas que essa juventude que tanto prezam se estende a todas as idades, através da maneira de falar jovem, do vestir jovem, dos cuidados com o corpo e que é essa, essencialmente, a mudança paradigmática dos dias de hoje e não o indivíduo ou o individualismo pois para ele a característica essencial do neo-tribalismo pós-moderno é a dimensão comunitária da sociedade.

No que se refere à pós-modernidade, e embora seja um termo caro a Inglehart que é considerado, hoje, o marco teórico deste conceito, o termo não é novo e aparece, pela primeira vez, em fins dos anos 50, relacionado com a arquitectura, sendo a crítica literária, uns anos mais tarde, a responsável pela transferência do que se considerava as qualidades pós-modernas, nas artes e na sociologia.

É, no entanto, ao entrar na filosofia, em plenos anos 70, que a pós-modernidade cresce, alargando-se a todos os domínios da nossa vida, à moda, ao cinema e à música, passando pelas novas tecnologias e pela educação. Não há, nesta altura, academia, nem meio de informação, nem centro de análise, nem organização cultural que não tenha tido alguma relação com este tema que aparece como um problema crucial do pensamento contemporâneo a partir dos anos 80.

No entanto, todos os autores que falam da pós-modernidade, abordam este conceito de uma maneira diferente, dando-lhe significados distintos. É assim que se pode mesmo falar de um mapa geo-filosófico da pós-modernidade e falamos então do pós-estruturalismo francês de Lacan, Lyotard, Derrida ou Baudrillard, de um pragmatismo anglosaxónico com Fukuyama, Foster, Marcuse, Huntington, de um barroquismo italiano de Eco e Vattimo e de um niilismo ibérico de Gil Villa e Sousa Santos.

Conceito polémico, a pós-modernidade tem sido considerada tanto uma época histórica de transição, como uma atitude, um estado de alma, uma filosofia, um estilo de vida ou ainda uma mudança na maneira de ver o mundo. Como refere Habermas, reconhecem-se traços progressistas na pós-modernidade em França, enquanto que na Alemanha ela é considerada reaccionária e mesmo perigosa³

A pós-modernidade parece resistir, como diz Martucelli, “*a toda e qualquer síntese que não seja artificial e puramente classificatória*” (1992:157).

³ J. Habermas (1991), “La Modernité, un Project inachevé » em *Critique*, vol. XXXVII, nº 413, Octobre

Também Lyotard⁴ (citado por Martucelli, 1992:160) concorda com esta ideia e diz “*que a sociedade pós-moderna não é senão um estado de saber próprio de uma sociedade pós-industrial*”.

Para este autor, referência obrigatória quando se fala de pós-modernidade, a condição pós-moderna é “*o estado da cultura depois das transformações que afectaram as regras do jogo das ciências, da literatura e das artes*” (Lyotard, 2000:9).

Nesta sociedade “*os antigos pólos de atracção constituídos, pelos Estados-Nação, os partidos, as profissões, as instituições e as tradições históricas, perdem a sua atracção*” (Ibid: 36) e assiste-se ao fim das grandes narrativas que têm legitimado e dado sentido à história e, onde, se tem fundamentado o conhecimento científico.

Ou, como refere também Featherstone, “*...implica uma crítica de todas as metanarrativas, seja no que respeita à ciência, à religião, à filosofia, ao humanismo, ao marxismo ou a outros corpos sistemáticos de conhecimento*” (2002:203).

Para este autor, a pós-modernidade é uma nova época que traz “*uma nova gama de sensibilidades culturais que elimina a fronteira entre a arte e a vida quotidiana*”, (idem, 2002:227) constituindo um modo antioriginal de teorizar. O saber pós-moderno é, assim, para Lyotard, “*não só um instrumento de poderes. Faz com que a nossa sensibilidade seja mais útil perante as diferenças e fortalece a nossa capacidade de suportar o incomensurável*” (Ibid.:11).

Nesta Sociedade marcada pela abundância e sobreabundância de signos e significados, que se encontram em mudança constante, e em que o efêmero marca todo o processo, a cultura pós-moderna é “*uma cultura de feelings e de emancipação individual extensiva a todas as categorias de idade e de género*” (Català, 1998:45)

⁴ Lyotard é um dos primeiros a fazer uma abordagem filosófica à pós-modernidade, em 1979 com a publicação do livro “A Condição Pós-Moderna”

Para este teórico, bem como para Jameson(1985), denominados sociólogos do pós-modernismo, o consumo passa a ser o principal elemento definidor desta sociedade e um fenómeno emergente da sociedade actual. O consumo passa a ocupar nas sociedades pós-modernas o papel que ocupava o trabalho na modernidade.

Jameson, sublinha, ainda, a estreita relação entre o capitalismo multinacional e a pós modernidade, referindo mesmo que “*o novo pós-modernismo⁵ exprime a verdade desta nova ordem social do capitalismo tardio*” (1985:113). A base social da pós-modernidade seria, assim, a globalização económica com todas as implicações que este fenómeno vem significando para as sociedades ou mesmo para os sujeitos.

Vattimo, ao falar da pós-modernidade, diz que esta “*tem um sentido, e este sentido está ligado ao facto de a sociedade em que vivemos ser uma sociedade da comunicação generalizada, a sociedade dos meios de comunicação*” (1990:9).

Também Baudrillard sublinha que os *Mass Media* fazem com que vivamos “*num êxtase de comunicação e este êxtase é obscuro, já que acaba com todo o espelho, todo o olhar, toda a imagem*” (1998:193) e “*ninguém realmente acredita no que é real*” (Ibid:8).

Mas há outras características que poderemos apontar à pós-modernidade. Para Potter “*o pós-moderno gosta mais de falar do trabalho, do que do trabalho em si, é engenhoso e irónico: nunca sabemos se se está rindo de nós ou se se ri de si mesmo. É difícil dizer se tem uma personalidade definida ou não; é muitas coisas de uma só vez e nenhuma parece ser mais verdadeira do que a outra*” (1998:119).

⁵ Jameson ao falar de pós-modernismo tem uma opinião em relação a esta época um pouco diferente dos outros autores já que este conceito tem muito mais a ver com a negação da modernidade do que o conceito de pós-modernidade que se refere a uma época que vem a seguir a outra, que é a modernidade, como também referiremos no texto

Com Luhman podemos falar de uma pós-modernidade em que se opera com dois conceitos principais, o da diferenciação e o da complexidade. Diferenciação, porque há uma reprodução, no interior do sistema, da diferença entre o sistema e o contexto onde este se insere e complexidade porque há uma ligação selectiva dos elementos desse mesmo sistema. Luhman vê o homem “*como uma parte do contexto onde a sociedade está inserida e não como parte dessa mesma sociedade*” (1984:445).

1.2. Os valores da pós-modernidade

Para Inglehart, nas últimas décadas, os valores da modernidade estão a ser substituídos pelo que ele chama valores pós-modernos. Estes valores “*ênfatizam a expressão individual em vez da deferência perante a autoridade e são tolerantes face aos outros grupos e olham mesmo as coisas exóticas e a diversidade cultural como estimulantes e interessantes e não ameaçadoras*” (2000:223).

Para este autor a pós-modernidade é, essencialmente, um processo global de mudança, referindo que esta denominação é mesmo usada “*para descrever esta profunda mudança na visão do mundo*” (1994:80). Mudança, esta, que é considerada de uma maneira bastante optimista e positiva já que se caminha no sentido de um mundo com uma maior qualidade de vida e, conseqüentemente, os jovens desta pós-modernidade, já que nascidos num mundo de abundância, demonstram um alto grau de felicidade e um nível alto de satisfação em relação à vida que têm.

No entanto esta visão optimista não é partilhada nem por Gil Villa nem por Sousa Santos, já que para ambos a pós-modernidade está mesmo identificada com o niilismo. Niilismo, este, que está fora das posturas pessimistas, sendo um estado que se deve aceitar e com

o qual se deve viver. Para Gil Villa não é de maneira nenhuma o caos mas sim um “*fenómeno complexo*” (1999:20) no qual se podem distinguir dois estados: o primeiro que se considera patológico e no qual o niilismo é reactivo, ou seja, há uma reacção ao período em que se vive em função de valores superiores, desvalorizando-o; o segundo é um estado normal em que o niilismo é activo, deixando os ressentimentos do anterior, e aceitando as “*limitações da natureza humana*” (Ibid:22). Aceita-se a vida como ela é, sem grandes ilusões. É, pois, este período que estamos a viver na pós-modernidade.

Sousa Santos embora, também, considere que o “*tal futuro prometido pela modernidade não tem futuro*” (1994:277) e refira que há quem assuma, hoje em dia “*a morte do futuro para finalmente celebrar o presente*”(Ibid:278), considera que a pós-modernidade é, no fundo, uma utopia já que só através desta se pode reinventar um futuro e procurar possibilidades novas. Esta utopia, para ele, pode ser inquietante e de oposição ou reconfortante e de celebração. O que quer dizer, no primeiro caso, que “*a crise da regulação social corre a par com a emancipação social*” (Ibid:35) e, no segundo caso, que “*as sociedades não têm que cumprir nada que esteja para além delas e as práticas sociais (...) não podem ser avaliadas pelo que são*” (Ibidem).

E se as visões mudam nestes três autores, há algo em que todos estão de acordo ou seja que a pós-modernidade é uma época de transição que se segue à modernidade e que implica uma mudança cultural em que os valores são uma parte importante. E tanto Inglehart, como Sousa Santos referem que as mudanças económicas, políticas e culturais se produzem ao mesmo tempo, ou seja, que os fenómenos mais importantes são ao mesmo tempo políticos, económicos e culturais.

E que valores são estes de que falam estes três autores? Podemos começar por um dos mais discutidos e talvez dos mais

representativos desta época, ao contrário do que diz Mafesolli, e que é o Individualismo.

1.2.1. Individualismo

Inglehart considera que a pós-modernidade nos encaminha para uma “*sociedade mais humana e com mais espaço para a autonomia individual*” (1994:76). A autoridade separa-se da Igreja e do Estado e vem para o indivíduo e para tudo o que lhe diz respeito, da amizade ao ócio.

Também Gil Villa refere a crise do “*homo sociologicus*”, dizendo mesmo que, neste tempo em que vivemos, o homem se define mais pelos seus interesses próprios do que pelos seus papéis sociais. Há uma necessidade, por parte do indivíduo, de desenvolver a sua personalidade para se poder aceitar a si próprio. No entanto, “*o romper com uma certa ética de sacrifício*” (2002:20) e o consequente egoísmo que daí deriva não é, porém, para este autor “*incompatível com certas atitudes solidárias*” (Ibidem) até porque “*o protagonista desta cultura individualista não é de maneira nenhuma um narcisista*”(Ibid.:137), no sentido de ter um amor excessivo e mórbido à sua própria pessoa. Gosta de si, sim, trata de si e do seu corpo mas também se dá com os outros e é solidário e tolerante com os mesmos.

Há, no entanto, cada vez mais, uma cultura individualista em que o indivíduo é visto como um ser solitário com dificuldades em comunicar com os outros. Quanto mais se aproxima dos outros no sentido de uma comunicação mais sente que, embora o faça de maneira cautelosa e reflexiva, ela é insegura já que tem a consciência da fragilidade da mesma. Daí o dilatar do tempo que dedica a si próprio num processo de auto-realização e em que o mais importante é não mentir a si mesmo e procurar a sua coerência pessoal.

Sousa Santos, por sua vez, refere uma utopia democrática em que a pós-modernidade traria o que ele considera “*uma repolitização*

da realidade e o exercício radical da cidadania individual” (1994:42). Também menciona a compulsão ao consumo actual com o que, para ele, é um crescente à-vontade do indivíduo com as coisas que tende a esconder a falta de à-vontade com os outros.

1.2.1. Dessacralização da ciência

Quanto à Ciência a pós-modernidade resultou, para os três autores, num processo de dessacralização da mesma. Considera-se que, esta, já não é um contributo essencial do progresso nem é a solução para resolver os problemas da humanidade. Inglehart diz mesmo que *“há uma confiança decrescente em que a ciência e a tecnologia possam ajudar a resolver os problemas da humanidade”* (1994:80).

Indo um pouco mais longe Gil Villa diz que existe um processo de dessacralização da ciência porque *“esta tinha tomado o papel da religião na modernidade”* (2002:2) e que este é *“um processo complexo”*(Ibidem), em que a ciência importa o ascetismo da religião, procurando situar *“a verdade um plano elevado ao qual só tem acesso os iniciados”* (1999:149). A *“realidade admite pontos de vista diferentes segundo os olhos dos actores que os vêem”*(Ibid.:150) ou seja que não *“há uma realidade verdadeira e uma falsa”* (Ibidem). A nível social, a defesa do meio ambiente e, conseqüentemente, a Ecologia é, tal como para Inglehart, mais importante para o indivíduo, que o crescimento económico e o progresso. Há um acentuar da noção de que o mundo é complexo e que as variáveis são tantas que impedem a precisão. Há hoje a consciência de que a ciência não explica tudo e *“a experiência ensinou-nos que o eu hoje parece verdadeiro amanhã nos parece um erro”* (Nietzche citado por Gil Villa, 1999:147).

Também Sousa Santos fala da utopia ecológica da pós-modernidade que pressupõe ma nova relação com a natureza com

uma “*transformação global dos modos de produção e dos conhecimentos científicos*” (1994:42), já que a ciência deixa de ser “(...) *a solução privilegiada para a progressiva e global racionalização da vida social e individual*” (Ibid.:34), tornando-se, por vezes, um problema que produz, por sua vez, algumas irracionalidades. É, assim, que, para este autor, há necessidade de fazer com que o conhecimento científico se transforme num novo senso comum e se criem contra-saberes. Há também que dar mais importância ao que é humano privilegiando o próximo em detrimento do real e fazendo com que seja cada vez menor a distância que separa os actos das suas consequências.

1.2.3. Descrença nas instituições políticas

No que se refere às Instituições Políticas, há um consenso entre os autores sobre a descrença, a todos os níveis, nas instituições democráticas que se reflecte no baixo nível de apoio aos políticos e à autoridade em geral quer tenha sido, ou não, legitimada por fórmulas sociais ou estatais. Considera, no entanto, que há que ter em conta uma série de factores objectivos. Inglehart refere que os jovens mais instruídos, se por um lado são mais politizados, por outro, têm níveis muito baixo de militância política ou mesmo de lealdade a um partido político. Há, assim, um cada vez maior descontentamento com os aspectos desumanizados da modernidade burocrática e impessoal e uma rejeição aos grandes governos hierárquicos e centralizados, fazendo com que os “*líderes políticos em todo o mundo industrializado experimentem alguns dos mais baixos níveis de apoio*” (Inglehart, 1994:79).

Já, para Gil Villa, o aumento de nível educativo contribui para que haja uma maior democratização e a autoridade passe para o indivíduo e tudo o que a ele diz respeito. Refere, ainda, que a

tendência à privatização da vida “*alimenta o desinteresse pela política e tudo o que seja público*” (2002:76). E não só, o indivíduo torna-se menos maleável e tem uma personalidade mais forte e mais crítica.

Sousa Santos refere que uma das promessas da pós-modernidade seria exactamente a democratização do conceito de política que implica, conseqüentemente, “*a democratização da vida pessoal e colectiva*” (1994:88) e o “*alargamento dos campos de emancipação*” (Ibidem) bem como um quebrar das demarcações do campo de acção social e política. Fala, ainda, da cada vez maior distância entre os que governam e os que são governados, e a falta de prática política coerente faz com que haja “*(...) um distanciamento lúdico perante os efeitos de governação e confere a esta um tom geral fársico*”(Ibid.: 62)

1.2.4. Qualidade de Vida e Hedonismo

No que toca à qualidade de vida, na pós-modernidade, a nível individual, o que conta é a auto-expressão e valorização pessoal, e, como aponta Inglehart, “*os direitos e as crenças individuais têm prioridade sobre qualquer outra obrigação*” (1994:80). Considera, ainda, que “*o crescente predomínio da racionalidade instrumental que caracteriza a modernização dá lugar a um maior ênfase na racionalidade dos valores e uma preocupação pela qualidade de vida*” (Idem, 2001:27).

Gil Villa(2002) diz que a pós-modernidade traz um homem mais hedonista e mais preocupado com o seu próprio enriquecimento pessoal. Dedicar cada vez mais tempo a si próprio, fazer cursos, terapias alternativas, procura cultivar-se, construir a sua personalidade, o que para ele é sinónimo de qualidade de vida.

Sousa Santos refere que o desenvolvimento intermédio de Portugal faz com que haja um certo curto-circuito entre a luta pelas reivindicações materiais e as pós-materiais, considerando que uma das promessas da pós-modernidade é “*a qualidade das formas de vida (da ecologia à paz, da solidariedade à igualdade sexual*” (1994:88).

1.2.5. Secularização

Um dos valores da pós-modernidade é, ainda, a secularização, ou seja uma menor crença nas religiões tradicionais embora esta coexista com uma crescente preocupação na procura de um significado para a vida e religiões alternativas.

Inglehart (2001) considera que há uma secularização na pós-modernidade já que tanto a mudança para o pós-materialismo, como a descrença nas religiões institucionalizadas têm uma causa comum, ou seja os níveis de segurança pessoal alcançados na pós-modernidade. Para este autor “*o afastamento pós-moderno tanto da autoridade religiosa como do estado confirma essa mudança*” no sentido da “*individualização*” (2001:27), referindo mesmo que “*(...) as metanarrativas (...) religiosas perdem a autoridade entre as massas*” (Ibidem).

Para Gil Villa a menor crença nas religiões não implica, necessariamente, uma menor crença em Deus mas sim que os novos valores “*afectaram a estrutura de várias esferas simbólicas, não só a religiosa, como a científica, a cultural e a política*” (1999:58). No caso da religião foi, essencialmente, o seu exclusivismo que, com a sua imagem de intolerância, choca com o relativismo, já que como o mesmo diz “*O relativismo implica em princípio duvidar de qualquer preensão de autoridade absoluta*” (Ibid.:59).

Há uma profunda desilusão e relação a tudo o que é crença colectiva já que há uma rejeição da hipocrisia, da mentira e um

grande sentido crítico. Num mundo, onde a reflexividade impera não se aceita por aceitar até porque a igreja deixou de ser, há muito, um factor de identidade da comunidade e de aparelho ideológico do Estado.

Também para Sousa Santos “*o fim dos monopólios de interpretação (da família, da Igreja e do Estado), levado a cabo com êxito pelo paradigma da modernidade, não parece seguir-se a autonomia das interpretações, mas sim a renúncia à interpretação*” (1994:81).

1.2.6. Tolerância

Os valores pós-modernos trazidos pelo bem estar económico são, para Inglehart (2001), a tolerância, a confiança e a imaginação. Serão, pois, estes os valores a ensinar a um filho e não mais o valor do trabalho, como acontecia em épocas anteriores. Se as sociedades atingirem altos níveis de desenvolvimento e se os indivíduos estão bem alimentados e com expectativas de vida elevadas, a segurança e o bem estar vão trazer, necessariamente, uma maior tolerância em relação aos outros, já que não constituem uma ameaça. Há, assim, uma maior tolerância em relação à diversidade étnica, cultural e social e uma aceitação do que cada um elege para si, ou seja o seu estilo de vida.

Gil Villa diz que o aumento do individualismo traz consigo também um maior aumento da tolerância. Como o autor refere “*só aceitando as nossas próprias limitações seremos capazes de tolerar as dos outros*” (2002:21). No entanto este homem tolerante não quer dizer que seja mais altruísta pois, pelo contrário, pode ser extremamente egoísta “*pondo a sua liberdade individual acima de tudo*” (Idem, 1999:112). O seu benefício individual imediato está sempre à frente do benefício colectivo a médio prazo. No entanto

refere, ainda, que o egoísmo pode “*ser dirigido para a auto-tolerância, a qual é a ante sala da tolerância autêntica*” (Idem, 2002:21).

Sousa Santos refere, também, que “*o reconhecimento de que as promessas da modernidade não foram cumpridas pode criar condições para uma nova tolerância, um maior contacto com o que é diferente em termos culturais e sociais*” (1994:274), bem como o aparecimento da solidariedade pelo outro.

As razões porque aparecem estes valores também diferem quer se fale da sociedade britânica, quer se fale da Península Ibérica.

Para Inglehart, as sociedades ocidentais, como é a britânica, adoptam valores pós-modernos devido a altos níveis de desenvolvimento económico, expectativas de vida elevadas e altos níveis de segurança e de bem-estar subjectivo, o que faz com que se considerem de boa saúde, felizes e adoptem o que ele chama de valores pós-materialistas.

Estes são parte da mudança geral a que chamamos pós-modernidade e são os que se encontram mais documentados, já que têm sido medidos através de inquéritos transversais, em todo o mundo, desde os anos 70. Os valores pós-materialistas, para este autor, têm a ver, essencialmente, com as satisfações das necessidades sociais e de actualização. Surgem, por um lado, as necessidades estéticas e culturais, ou seja a importância das ideias e da liberdade de expressão bem como de cidades bonitas e da natureza cuidada e, por outro lado, a satisfação do sentido de pertença e de estima com o surgir da necessidade de uma sociedade menos impessoal em que a opinião própria tenha um maior peso na comunidade e no trabalho bem como alguma influência no governo.

Gil Villa, por sua vez, em relação à pós-modernidade, põe um maior acento na instabilidade do mundo actual como causa de aparecimento dos valores que enumerámos. Esta instabilidade, ou

seja “*este mundo sem princípio nem fim*” (2002:15), como ele o considera, leva a um maior aumento da reflexividade e da complexidade, resultantes, para ele, não só do crescimento económico mas, muito mais do aumento dos níveis de conhecimento que esse crescimento trouxe aos países desenvolvidos. Esta reflexividade e complexidade trazem consigo um homem diferente, mais artista e menos produtivo, mais espontâneo e mais criativo, condições necessárias para o que se considera a auto-realização e o desenvolvimento pessoal.

Surge, assim, um indivíduo com uma nova personalidade não procurando nem a estabilidade nem a continuidade já que tem consciência de que o mundo está cada vez mais flexível e em mudança e há que aproveitar o que de bom há na vida, sem esquecer que ela encerra sempre alguma incerteza. É, assim, um indivíduo com uma personalidade maleável e, muitas vezes, imprevisível já que “*a sociedade não é uma nem verdadeira, nem racional*” (1999:85).

Com este autor concorda Sousa Santos referindo, também, a instabilidade e a imprevisibilidade do mundo em que vivemos e que no que toca ao futuro “*Nunca esteve tanto nas nossas mãos, mas as nossas mãos nunca foram tão ignorantes sobre se afagam uma pomba ou uma bomba*” (1994:42). Diz, ainda, que, em Portugal, devido às suas características de país semi-periférico, se vive numa época de transição entre o moderno e o pós-moderno, em que há momentos de ruptura e outros de continuidade.

A Sociedade Portuguesa necessita, assim, de cumprir algumas das promessas da modernidade ao mesmo tempo que as da pós-modernidade e, no sentido do que refere Inglehart, enquanto não se resolverem alguns desses problemas da modernidade não faz sentido pôr os da pós-modernidade, porque eles simplesmente não existem.

1.2. Pós-modernidade vs Modernidade

A pós-modernidade pode ser considerada como uma separação entre o discurso dos intelectuais e a prática dos actores.

Pode-se falar de uma pós-modernidade em que há um abandono das ideologias, passando a haver visões fragmentadas da realidade, abandonando-se todas as referências do conjunto. E os indivíduos na falta de referências sociais voltam-se para si mesmos. Vive-se um egocentrismo exacerbado.

No dizer de Maffesoli ela é *“como que uma nova fase desse inelutável processo que repousa sobre a saturação, num determinado momento, dos valores que regeram, durante um período mais ou menos longo, o ser como participante do meio social”* (2003:20)

Como conceito polissémico, também se pode considerar a pós-modernidade uma época de nostalgia (em relação aos valores perdidos), de niilismo, mas ao mesmo tempo de solidariedade, uma crise de paradigmas, a aceitação e a liberação das diversidades.

Vive-se mais a estética do que a ética, os absolutos estão desacreditados e há um desaparecimento dos referentes políticos e religiosos, embora haja um evidente regresso ao sagrado.

Pode, também, ser considerado um conceito paradoxal pois, como já referimos anteriormente, é, para alguns autores, o triunfo do individualismo, da reflexividade, da liberdade e da tolerância, no que isso tem de positivo, revelando-se, para outros, o fim da história, o triunfo do niilismo, um mundo sem princípio nem fim, e o conseqüente viver do tempo presente, do prazer sem conseqüências, do regresso a uma ética profundamente hedonista.

Ela invade, cada vez mais, o nosso quotidiano e se a máquina a vapor esteve na origem do que hoje chamamos modernidade, não há dúvida de que não estamos errados se considerarmos o aparecimento

do *chip* como o responsável por toda esta mudança cultural, a que chamamos pós-modernidade.

A pós-modernidade é, pois, um termo que não se define por si mesmo mas sim em relação à modernidade, até porque o seu “pós” indica claramente uma despedida da mesma, com tudo o que teve de bom e de perverso e daí que, no nosso trabalho e sempre que nos queremos referir à contemporaneidade nos referimos também à pós-modernidade.

Assim sendo, não poderíamos falar de pós-modernidade sem estabelecermos as diferenças entre os dois conceitos.

A modernidade, de acordo com a teoria sociológica actual, contrapõe-se à ordem tradicional e implica a racionalização progressiva e uma diferenciação económica e administrativa em relação ao mundo social, tendo como principais teóricos vários autores de que poderemos destacar Weber, Tönnies e mesmo Simmel.

Há uma substituição do conhecimento narrativo pela pluralidade dos jogos de linguagem. E, como refere Featherstone, a *“Modernização é um termo usado habitualmente na Sociologia do desenvolvimento económico sobre estratos sociais e valores tradicionais. A teoria da modernização é usada, ainda, para designar as etapas de desenvolvimento social baseadas na industrialização, a expansão da ciência e da tecnologia, o Estado-Nação moderno, o mercado capitalista mundial, a urbanização e outros elementos infra-estruturais”* (2002:28).

Como diria Simmel, filósofo da modernidade, *“os problemas mais profundos da vida humana moderna derivam do desejo do indivíduo de preservar a sua autonomia e a individualidade da sua existência perante a presença de forças sociais que o constroem”* (1997:174/175).

A modernidade funcionaria, assim, e consoante se fala de Habermas ou de Bauman, em duas dimensões distintas. Para Habermas o que se chama agora pós-modernidade não seria nada mais do que modernidade já que têm características comuns e a modernidade já estaria ela própria definida pela mudança, e pela inovação, baseando a sua existência numa luta contra a normatividade.

Porém Bauman não concorda com esta opinião de Habermas dizendo, pelo contrário, que a modernidade é ela própria a racionalidade, com um enorme ênfase na ordem, baseando-se essencialmente na planificação da acção.

Se a modernidade era razão a pós-modernidade é instinto.

Também Gil Villa está de acordo com esta síntese e refere que na modernidade *“não só no trabalho, como na política ou na família, as relações de parentesco ou de idade, baseiam-se na relação entre os papéis que se estabelecem numa potente relação de subordinação claramente hierárquica e escassamente desafiada”* (2001:28).

Inglehart afirma, também, que *“o desenvolvimento económico junta-se ao síndrome das mudanças tais como a urbanização, a industrialização, a educação de massas, a especialização laboral, a burocratização e o desenvolvimento do consumismo”* (1994:63).

A modernidade era a racionalidade, a autoridade, a tecnologia e a ciência. Com ela surgiu a desvalorização da tradição, já que o *novo* começou a ser sinónimo de *bom*. Esta nova concepção trouxe consigo uma intolerância em relação aos que não seguiam as regras e normas aceites pela maioria, ou seja, os excluídos da sociedade.

Como diz Fernandes *“o conceito de modernidade aparece associado à condição social que teve a sua origem na crença iluminista na razão”* (2000:31). A modernidade baseava-se numa crença forte no progresso e na capacidade da ciência em atingir esse mesmo

progresso, em todas as suas vertentes, sendo que as teorias da modernização continham, em excesso, a ideia implícita de uma ordem social estável.

Pensava-se, assim, que, desde que a Sociedade estivesse numa trajectória de industrialização, haveria progresso e com o progresso determinadas mudanças culturais e políticas. Todos seriam afectados desde as classes mais baixas ao Governo, e as massas teriam uma participação, cada vez maior, na política, podendo, inclusive, levar à democracia os países que ainda não a tinham alcançado.

Mas, como refere Inglehart, “*a modernização oferece grandes recompensas mas impõe um custo muito elevado*” (2001 :29). A industrialização destrói os laços comunitários e dá lugar a uma sociedade competitiva e impessoal. Ao contrário do que se pensava, e tal como alguns críticos previam, ao desenvolvimento económico nem sempre se seguem democracias liberais.

Com a modernidade há um grande aumento da produtividade, mas, também, um agravamento das condições de trabalho, que são perfeitamente desumanas, tanto mais que Weber já tinha identificado a racionalização da sociedade como um aspecto inexorável da modernização.

A modernidade é a era do “fordismo” e do “taylorismo”, da produção em série, da especialização e da família tradicional, em que o homem tinha, fundamentalmente, um papel instrumental e a mulher um papel meramente expressivo. É a era da autoridade, do grande apoio à ciência e à igreja, do imperialismo ocidental

É, ainda, a era em que a racionalidade instrumental quase enterra a racionalidade dos valores, valores estes que mudam, radicalmente, da modernidade para a pós-modernidade.

Também é a era em que a identidade era marcada, essencialmente, pelo trabalho. O consumo inaugura uma nova era, a

pós-modernidade, já que este é, hoje, parte central da definição da identidade de indivíduos e grupos e não mais o trabalho.

Como refere Maffesoli, a modernidade pode ser considerada a unidade do mundo e das representações e, segundo este autor, “*Uma tal unificação pode observar-se em todos os domínios. Mas de uma maneira esquemática ela é particularmente visível em tudo o que concerne à política, ao social e `ideologia.*” (2003:21) mas também é “*o triunfo dos ‘experts’ em todos os domínios, a partir da lógica imparável do ‘dever ser’, da maneira que se deve pensar, de que maneira se deve agir*” (Ibidem:24)

Já não é mais a profissão que estabelece as classes sociais mas sim os estilos de vida. Começa a haver uma diferença entre identidade social e identidade pessoal, na qual o corpo joga um papel muito importante.

Aliás, já se tinha verificado que o processo de modernização não era linear e que o desenvolvimento tinha mudado no último século. Estavam lançados os dados para uma mudança de paradigma. E a mudança política, cultural, económica e social que se deu da modernidade para a pós-modernidade segue uma pauta coerente.

Produzem-se mudanças profundas na visão do mundo de massas que fazem com que as novas ideias tenham uma grande aceitação e é claro que essa aceitação é notada, em primeiro lugar, nos jovens, mais abertos às mudanças, mais escolarizados e nascidos numa época em que as necessidades básicas lhes estão asseguradas.⁶

⁶ Ronald Inglehart, *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid: CIS, 1991

2. Globalização e Sociedade de Consumo

Pois quando tudo se acabar
Ficará na pele, o exemplo de um amor
Que foi eterno enquanto pode durar
Mas se perpetuou em tatuagem e dor
(Anónimo)

Como vimos anteriormente a pós-modernidade é um fenómeno que tem por base uma ideologia neoliberal⁷. A base material da pós-modernidade seria, assim, a globalização económica com todas as implicações que este fenómeno significa para as sociedades e mesmo para os indivíduos.

2.1. Da aldeia global à globalização dos nossos dias

Tal como a pós-modernidade, a globalização refere-se, também, a um novo tempo histórico, uma situação socio-económica e político-cultural, que assinala o momento actual da história da humanidade.

Há, pois, uma relação, muito forte, entre a pós-modernidade e a globalização indicando uma novidade absoluta no cenário da economia e da política mundiais. A ruptura histórica promovida pela globalização é a mesma ruptura epistemológica que abala os quadros sociais e mentais de referência, abalando as conotações do tempo e do espaço, ou seja, a separação dos mesmos, de que fala Giddens (1992).

Sendo assim, a globalização induz-nos à pós-modernidade ou, vice-versa, no seguimento de mudanças profundas como a aceleração do processo de internacionalização do capitalismo. Como refere

⁷ Entende-se como economia neo-liberal a economia baseada na economia do mercado da oferta e da procura. Os Estados deixariam à iniciativa privada a produção de bens e serviços bem como a liderança do processo de desenvolvimento económico e tornar-se-iam fundamentalmente os garantes dos serviços públicos, como a saúde, a educação, a justiça e a segurança

Santos, a pós-modernidade “*é de uma certa forma, o ápice do processo de internacionalização do mundo capitalista*” (2003: 23).

No entanto, se, por um lado, a globalização celebra o global a pós-modernidade traz consigo o local remetendo a um sentimento de pertença reforçada por uma partilha emocional. Como diz Maffesoli “*O lugar torna-se vínculo*”(2003:31).

Lombardi considera que, com a noção de globalização “*pretende-se caracterizar a vida num mundo global que tende ao rompimento ou à dissolução das fronteiras, das economias e das culturas e das sociedades. (...) A palavra pós-modernidade vai na mesma direcção e está a expressar essa nova condição global da humanidade, pela qual se supera a modernidade, as crenças dela decorrentes, como razão, objectividade, totalidade e resoluções*” (2001:p.xxiii).

A globalização aparece, fundamentalmente, nos anos 80, quando a tecnologia da informática se associa às telecomunicações, levando a que qualquer tipo de movimento quer seja financeiro, económico ou social possa ser um fenómeno internacional. Este conceito aparece, ainda a partir das “*concepções ortodoxas do neoliberalismo económico (...) que menospreza a política, ou pior ainda, a coloniza*” (Lucas, 2003: 30).

Esta situação dificilmente tem volta, já que a economia nacional e internacional funcionam em tempo real. Qualquer acontecimento em qualquer parte do mundo afecta, imediatamente, as bolsas de valores principais em todo o mundo. É a metáfora da borboleta que mexe as suas asas em Tóquio e provoca um tornado nos Estados Unidos.

Envolvendo o comércio mundial, há uma nova ordem estabelecida, marcada pela diversificação dos meios de transporte, pelos computadores, pela Internet e, ultimamente, pela última

geração de telemóveis e por tudo o mais que as novas tecnologias, proporcionam não só à velocidade dos negócios mas também à interacção entre os seres humanos.

As grandes empresas transnacionais constituem o carro chefe da globalização. Essas empresas possuem, hoje em dia, um grau de liberdade inédito, que se manifesta na mobilidade do capital industrial, na rápida deslocação das suas unidades industriais, na terciarização e nas operações de fusões e aquisições.

Um mesmo produto final é feito com os mesmos materiais, as mesmas peças e os mesmos componentes que, muitas vezes, são, por sua vez, produzidos em partes distintas do mundo, onde os custos são mais adequados. Ou seja a Fiat pode ter fábricas em diversas partes do mundo fabricando os diferentes tipos de componentes que, juntos, formam o produto final que é sempre o mesmo.

É, no entanto, como refere Giddens, *“um erro pensar que a globalização só diz respeito aos grandes sistemas, como a ordem financeira mundial.(...) É também um fenómeno «interior», que influencia aspectos íntimos e pessoais das nossas vidas”* (2002:24), como, por exemplo, a discussão alargada a todos os países sobre o valor da família, o papel das mulheres na sociedade, etc,

Como o mesmo, ainda, reafirma *“a globalização não é um processo simples, é uma rede complexa de processos* (Ibidem). Poder-se-á dizer que a globalização é, no fundo, a intensificação das relações sociais em todo o mundo através das quais se ligam lugares longe uns dos outros de maneira a que os acontecimentos locais estejam muitas vezes conectados por acontecimentos que acontecem a muitos quilómetros de distância.

Mas também para Giner, citado por Lucas, a globalização mais não é do que uma modernização a uma escala planetária, um processo que leva a um mundo cada vez mais interdependente em

todas as suas dimensões (cultural, económica e inclusivamente política) e cada vez mais uno. No fundo a sociedade pós-moderna é, por excelência, a sociedade globalizada.

No entanto, a informação mundializada, dos nossos dias, não equivale a intercâmbio. Podemos mais considerá-la uma subtil imposição da hegemonia ideológica das elites, que cria a aparência de semelhança num mundo heterogêneo. Para qualquer lado que vamos, bebemos uma Coca-Cola, comemos um hambúrguer na MacDonald, utilizamos um telemóvel Nokia e atestamos o carro na BP.

Como diz Ritzer, “*a globalização está a conduzir à convergência global em que culturas e identidades nacionais, étnicas e locais são submergidas pela MacDonalldização do Mundo*” (2002:15), ou seja uma padronização dos produtos e das culturas com uma mesma estratégia de Marketing.

Abertura de mercados ao comércio internacional, migração de capitais, uniformização e expansão tecnológica, tudo isso, comandado por uma expansão frenética dos meios de comunicação, parecem ser forças incontrolláveis a mudar hábitos e conceitos, procedimentos, instituições, valores e comportamentos. No entanto a não regulação do mercado global que constitui a divisa da globalização arruína a igualdade e fomenta a exclusão. Porém, não é o pluralismo que ameaça a igualdade mas sim a capacidade de entender além da sua redução liberal às garantias das preferências individuais.

O mundo parece estar mais restrito com todos os seus cantos expostos à curiosidade e à acção humana. É cada vez mais a tal *aldeia global*, de que falava Luhman. Porém não faltam razões para constatar que a lógica do processo de globalização parece pouco compatível com o reconhecimento do valor da diversidade identitária. Alguns aspectos da globalização comportam um modelo de

homogeneização imposta que sacrifica boa parte das identidades sobretudo aquelas que são mais claramente vulneráveis de acordo com a lógica deste modelo.

A globalização tem o efeito de contestar e deslocar identidades centradas e fechadas de uma cultura nacional, produzindo novas identidades. Estas são mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas, trans-históricas (Hall, 2004:86-87). Podemos mesmo dizer que a crise das identidades se pode associar ao processo de globalização já que *“esta exacerba a lógica de um “individualismo blindado” que conduz inevitavelmente a uma identidade descentrada, uma individualidade que rompe qualquer forma de conexão entre indivíduo e comunidade”* (Lucas, 2003:25).

Há, assim, a perda da coesão social ou, pelo menos, a sua destabilização que não afecta, unicamente, a coesão social mas, indubitavelmente, os mecanismos de agregação à sociedade política.

A globalização é, no fundo, mais do que um modelo explicativo, um paradigma, já que não é só uma ferramenta de conhecimento da realidade mas é sobretudo uma ferramenta de conformação da realidade com uma evidente função ideológica que legitima processos sociais e políticos relativos a uma ideologia e interesses do neoliberalismo económico que é o que propõe este paradigma. Como refere Lucas, é *“antes de mais a proposta de uma ideologia tipicamente hegeliana: a identificação entre a racionalidade e a realidade”* (2003:33).

E quando falamos de globalização, há que assinalar que esta não implica universalização, pelo menos no sentido em que se pode falar de universalismo como um processo moral ou seja como um ideal de emancipação humana. Podemos, mesmo, dizer que o modelo de globalização é incompatível com o projecto de universalidade porque a lógica de mercado, emblema do projecto globalizador é

incompatível com a lógica dos direitos universais dos seres humanos. Um projecto e outro são filhos da pós-modernidade mas se a globalização corresponde a um modelo de modernização tecnológica e da comunicação, o universalismo é um dos grandes perdedores com a vitória da globalização.

Os direitos económicos, sociais e culturais são enunciados, cada vez mais, abertamente, como *mercadorias* e não como autênticos direitos. O que se universaliza, o que não tem fronteiras, é o tráfego de mercadorias, o fluxo de capitais financeiros já que os direitos humanos lamentavelmente têm fronteiras.

É, assim, que o discurso da globalização, em relação aos direitos, em lugar de ser um movimento de universalização traduz-se no progressivo condicionamento destes. E se os direitos dos sujeitos universais da globalização não são afectados, o resto da população sofre crescentes restrições que têm a ver com a cidadania nacional e a racionalidade económica.

Para alguns autores, com a globalização desenvolve-se um processo de construção de uma cultura a nível global. Não apenas a cultura de massas, já desenvolvida e consolidada desde meados do século XX, mas um verdadeiro sistema mundo cultural que acompanha o sistema mundo político-económico resultante da globalização. A pós-modernidade, sendo o aspecto cultural da sociedade pós-industrial, inscrever-se-ia neste contexto como conjunto de valores que norteiam a produção cultural subsequente.

Entre estes poder-se-ia falar da multiplicidade, da fragmentação, da falta de referências e da entropia que, com a aceitação de todos os estilos e estéticas pretende a inclusão de todas as culturas como mercados consumidores já que no modelo pós-industrial de produção, que privilegia serviços e informação sobre a

produção material, a comunicação e a indústria cultural ganhariam papéis fundamentais na difusão de valores e ideias do novo sistema.

Giddens refere que a globalização faz com que, no respeitante às consequências de pelo menos alguns mecanismos de descontextualização, *“ninguém pode ‘pôr-se à margem’ das transformações trazidas”* e *“Muitos outros aspectos das instituições modernas (...) afectam as pessoas que vivem em contextos mais tradicionais, fora das ‘porções mais desenvolvidas do mundo. Nesses sectores desenvolvidos, todavia, a conexão do local e do global tem estado ligada a um conjunto profundo de transmutações na natureza da vida quotidiana”* (1994:19)

No entanto, resulta bastante simplista a identificação da globalização com a homogeneização cultural. O que parece indiscutível é que não se pode, hoje, falar seriamente de uma cultura global. Como refere Sousa Santos *“Por baixo das condições da economia mundial capitalista e do sistema inter estatal moderno, parece haver só espaço para culturas globais parciais (...) em termos de aspectos da vida social e em termos das regiões do mundo que compreendem”* (1998:44).

É a globalização, no seu sentido mais amplo, que se faz sentir nos aspectos mais diversos da nossa vida, sendo um deles o consumo, de que iremos falar em seguida. Podemos dizer que o consumo sempre existiu, mas o que, hoje em dia, chamamos *a sociedade de consumo* é recente e está indelévelmente ligada à globalização e à pós-modernidade.

A aceleração da obsolescência dos produtos está presente em todos os sectores. Marcas como a Zara renovam os seus artigos de duas em duas semanas. Passámos de 34 novos lançamentos de produtos em 1987 para 3000 em 2001. A era da globalização não é tão condicionada pelos processos de standardização e

homogeneização como pela explosão da diversidade, os imperativos da rapidez, a dinâmica dos fluxos permanentes.

Em termos culturais, a oferta abundante, as exigências de rentabilidade rápida, a poderosa máquina promocional originaram uma redução dos produtos culturais e as indústrias obedecem à mesma lei do novo e do efêmero.

É o que se pode chamar de Capitalismo mediático dominado por um ritmo, cada vez mais, veloz e com uma predileção pelo descartável já que um grande número de produtos tem uma esperança de vida que não vai além dos dois anos.

2.2. Da Sociedade de Consumo à Sociedade do Consumidor

Depois da II Guerra Mundial o consumo adquiriu uma maior importância nas preocupações quotidianas dos indivíduos e das famílias, devido à diminuição do tempo de trabalho e consequente aumento do tempo de lazer.

No entanto, é só com a implantação de novas tecnologias, e as consequentes mudanças na forma de organizar o trabalho, e a democratização de alguns sectores do consumo, como a educação, a saúde, o transporte e a casa, que, na 2ª metade do século passado, se pode falar, verdadeiramente, de uma sociedade de consumo.

A partir dos anos 70, e para obter uma produção mais rentável, as fábricas deslocam-se para países com mão-de-obra mais barata, criando-se grandes redes de distribuição, das quais já falámos quando falámos de globalização. Estas grandes redes são não só produtoras como distribuidoras, o que faz com que haja uma maior pressão sobre os consumidores, condicionando os seus hábitos e as suas preferências.

Como diz Oliveira “a sociedade do consumo é como se convencionou classificar este tipo novo de “sociedade” que vemos emergir do solo arenoso e infértil do capitalismo tardio. E como toda a sociedade traz consigo um tipo de cultura que lhe convém, eis a cultura do efêmero como característica principal desta sociedade” (2002:6).

Com o desenvolvimento dos meios de comunicação, como o rádio, o cinema e finalmente a televisão, podemos começar a falar de consumo de massas, até porque os meios de comunicação são o elemento-chave para implantar este novo modelo de consumo. Estes transmitem as novidades do mercado e homogeneizam comportamentos.

A publicidade cria as necessidades, orientando a população para o consumo, dando novos significados aos produtos e atribuindo-lhes um valor simbólico, já que, numa sociedade de consumo, os indivíduos identificam-se com o que possuem, não com o que fazem. Os ídolos da produção são substituídos pelos ídolos do consumo.

Podemos dizer, como Hall (2004), que há 3 factores distintivos na Sociedade de Consumo:

a) *Abundância* - já que o mercado oferece uma gama muito diversificada de produtos, quer falemos de artigos de higiene, de casa, ou mesmo de moda, quer falemos de serviços:

b) *Massificação* – Todos os consumidores conhecem os mesmos produtos, já que se anunciam nos meios de comunicação, circulam na Internet, pertencem a multinacionais e são “franchisados” à volta do mundo.

c) *Homogeneidade* - que é consequência da massificação e leva a que, embora os consumidores tenham características individuais e colectivas diferentes, culturas diferentes, aceitem produtos estandardizados que se impõem a essas diferenças de cultura e de características.

É o que podemos chamar a sociedade de consumo de massas. Mas essa sociedade transforma-se. E, no seguimento de Veblen, os sociólogos desconstruem a ideologia das necessidades tendo interpretado o consumo como uma lógica de diferenciação social. A estrutura de troca social seria sustentada pela lógica da posição e das competições e pelo estatuto. Os consumidores procuram inscrever-se numa posição tão elevada quanto possível na hierarquia de símbolos concorrenciais e, também, de melhoria contínua das condições de vida.

Segundo Featherstone “*o conceito de sociedade de consumo marca um corte com a tradicional consideração do consumo como um mero reflexo de produção, ao entender o consumo como central para a reprodução social*” (2002:76).

Nas duas últimas décadas surgiu uma nova convulsão que pôs fim à boa velha sociedade de consumo, transformando tanto a organização da oferta como as práticas quotidianas e o universo mental do consumismo moderno. Uma nova fase do capitalismo teve início. É o que se pode chamar a sociedade do hiperconsumo que coincide com um estado da economia, marcado pela centralidade do consumidor, e que corresponde a uma profunda revolução dos comportamentos e do imaginário do consumo. Como refere Lipovetsky “*nasce um Homo consumericus de terceira geração, uma espécie de turboconsumidor distante, móvel e flexível, bastante liberto das antigas culturas de classe, imprevisível no que toca aos seus gostos e às suas compras*” (2007:9).

Nos países desenvolvidos produziram-se, então, mudanças na figura do consumidor, mudanças estas que vão influenciar a sociedade de consumo. Estas devem-se, essencialmente, à pressão consumista, a uma maior informação do consumidor e a leis reguladoras do consumo e protectoras dos consumidores.

Apoiando-se na nova religião, o bem viver tornou-se uma paixão das massas, o objectivo supremo das sociedades democráticas, um ideal exaltado um pouco por todo o lado.

De um consumidor, subjugado pelas pressões do estatuto social, passámos a um consumidor em busca de experiências emocionais e bem-estar, de qualidade de vida e de saúde, marcas e autenticidade, imediatismo e comunicação.

Com a extrema diversificação da oferta, a democratização do conforto e do lazer, o acesso às novidades disponíveis no mercado, as regulações de classe desagregaram-se e surgiram novas aspirações e novos comportamentos. Os consumidores tornam-se mais imprevisíveis e voláteis, mais exigentes em relação à qualidade de vida e em melhores condições para escolher entre as várias propostas de oferta.

É instituída uma nova hierarquia de objectivos, assim como uma nova relação com as coisas e o tempo, consigo próprio e com os outros. O consumidor muda o seu estilo de vida e a sua cultura mostrando, inclusive, um comportamento mais activo. O consumidor-cliente passa a ter protagonismo, no sistema produtivo, e a ser o elo central da actividade das empresas já que estas têm que fabricar produtos adaptados a diferentes tipos de consumidores. O consumo constrói-se cada dia, um pouco mais, em função de finalidades, gostos e critérios individuais.

O consumo torna-se experiência individual e o comprador revela-se mais crítico, mais informado e mais “estético”. Encontramo-nos num universo de consumo contínuo e individualista onde cada um pode modificar a seu belo prazer a aparência e moldar o seu modo de vida.

Daí que possamos dizer que a Sociedade do Consumidor se está a sobrepor à Sociedade de Consumo.

A economia da sociedade de hiperconsumo distingue-se pela descoberta do cliente. A mudança operada é considerável: de um mercado comandado pela oferta passámos a um mercado dominado pela procura. É uma sociedade que coincide com o triunfo da variedade e do *cliente-rei*, da individualização dos produtos sendo que o conceito *por medida* não é mais uma opção topo de gama.

Segundo Lipovetsky “*está a ser escrita uma nova página onde se inventa um novo futuro da aventura individualista e consumista para as sociedades liberais*” (2007:32)

O consumidor submete-se às tendências das massas, mas, paradoxalmente, quer distinguir-se, ser diferente, individual, construir, através do consumo, uma identidade nova. Já não se trata de exhibir sinais exteriores de riqueza ou de sucesso mas sim de criar um contexto de vida agradável e estético que tenha a ver consigo.

Enquanto o consumo, à maneira antiga, tornava visível a identidade económica e social das pessoas, os actos de consumo na contemporaneidade traduzem, antes de mais, gostos particulares e a identidade cultural e singular dos actores. Pelo menos, de forma parcial, revelam quem são, enquanto indivíduos singulares, através do consumo, do que povoa os seus universos pessoais, através dos signos que combinam à sua maneira pois, embora se possam consumir produtos estandardizados, estes são reinterpretados e dispostos em novas combinações que exprimem uma identidade individual. O consumo encarrega-se, assim, ele, também, de criar uma nova função identitária.

Os estilos de vida são, assim, marcados por padrões de consumo e, por isso, se relacionam com a identidade das pessoas. Aliás, como afirma Bocoock, “*Desta maneira o consumismo pode influenciar mesmo a vida simbólica das pessoas*” (1994:184).

Para Campbell, o hedonismo contemporâneo baseia-se na emoção e não na sensação. A emoção não depende tanto do objecto, ou do sucesso do prazer, mas da capacidade do indivíduo para o desfrutar. Esse desfrute pode alargar-se tanto quanto ele quiser. Assim, “*ao estarem obrigados a enfrentar a luta entre a necessidade e o prazer (...) os indivíduos (...) não habitam só uma «jaula de ferro» de necessidade económica mas também um castelo de sonhos românticos e com a sua conduta tratam de transformar uma na outra*” (2002:227).

Queremos objectos para viver, mais do que objectos para exhibir. Compra-se, não para ostentar, ou para evidenciar uma posição social, mas, para ir ao encontro de satisfações emocionais e corporais, sensoriais e estéticas, lúdicas e recreativas.

Já não esperamos que as coisas nos classifiquem face aos outros mas que nos permitam ser mais nós mesmos, usufruir de novas sensações, viver novas experiências. Como diz Lipovetsky “*É claro que as satisfações sociais distintivas persistem, mas são agora apenas uma motivação entre muitas outras, num conjunto dominado pelas felicidades privadas*” (2007:36).

O consumo do indivíduo *para si* suplantou, de longe, o consumo *para o outro* seguindo o irresistível movimento da individualização das expectativas, dos gostos e comportamentos.

Catalá confirma que as mudanças afectaram inevitavelmente os valores e “*o Indivíduo move-se mais pelo princípio do prazer, dentro de uma grande opcionalidade e uma grande liberdade de eleição entre uma diversa e aparentemente ilimitada oferta*” (1998:47).

O apogeu do consumo já não tem a ver com o signo diferencial mas com o valor experimental, o consumo “puro” que funciona não como significante social mas como panóplia de serviços destinados ao indivíduo. Este modo de acção ajuda a compreender a centralidade da novidade, como motor do consumo contemporâneo.

E este consumo, ao contrário das teorias de Marx, ou mesmo de Bourdieu, já não se relaciona, de maneira nenhuma, com o conceito de classe mas sim com os estilos de vida, já referenciados por Weber, e que estão por detrás da mais recente publicidade dirigida aos novos consumidores.

Como referem Papiol & Vinyets, *“A partir de um consumo relativamente selectivo perfilam-se gostos, preferências, o que vulgarmente se chama “estilo” elementos estes superficiais e desligados do lugar que os usuários ocupam na produção e que definem as “diferencias” próprias da sociedade capitalista”* (2003:114).

Estes estilos de vida, que Giddens define como *“um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo adota não só porque essas práticas satisfazem necessidades utilitárias mas porque dão forma material a uma narrativa particular de auto-identidades”* (1994:75), já não são determinados apenas pela qualificação, pelo poder e pelo salário. Estão, intimamente, ligados a modos de conduta, ao vestuário, à fala, ao pensamento, aos gostos literários e musicais, ao bairro onde se habita e a uma série de outros factores que definem as atitudes dos grupos e servem como modelo de conduta.

Como refere Lipovetsky *“Nasce uma nova modernidade: ela coincide com a “civilização do desejo” que se formou ao longo da segunda metade do século XX”* (2007:7).

O hiperconsumidor, como lhe chama Lipovetsky já não se encontra, apenas, ávido de bem-estar material, mas, procura, cada vez mais, o conforto psíquico, a harmonia interior e o crescimento subjectivo dando origem a uma nova relação dos indivíduos com os artigos que instituem o primado da sensação e da experiência. Esta

mudança da significação social e individual do universo de consumo acompanha o impulso de individualização das sociedades actuais.

Numa época em que o sofrimento é vazio de sentido, em que as grandes referências tradicionais e históricas se esgotaram, a questão da felicidade *volta à superfície*, tornando-se num segmento comercial, um objecto de marketing, que o consumidor quer, prontamente, à sua disposição, sem esforço e por todos os meios. O que não quer dizer que isso aconteça, já que, o consumo não se pode considerar sinónimo de felicidade nem fonte de verdadeira satisfação.

A sociedade, em que vivemos, exalta, por um lado, os referenciais do bem-estar, da harmonia e do equilíbrio mas, por outro lado, revela-se um sistema descontrolado e hipertrófico, uma ordem, de alguma maneira, bulímica que conduz ao excesso e ao caos, onde a opulência coabita com a amplificação da desigualdade e do subconsumo.

Os prazeres passam a estar ligados à aquisição de coisas que têm menos a ver com a vaidade social do que com um maior poder sobre a organização das nossas vidas, com um controle acrescido sobre o tempo, o espaço e o corpo, ao exercer o domínio sobre si mesmo.

O consumo atrai-nos, em si mesmo, enquanto fonte de novidade e de animação tendendo a tornar-se a recompensa de si próprio. Com o acto de consumo estamos a exprimir a recusa de uma certa rotina e da *coisificação* do indivíduo mostrando esse mesmo indivíduo em trajectória que muda, continuamente, de uma coisa para a outra na esperança, por vezes frustrada, de mudar a sua própria vida. Para Lipovetsky, ele “*já não é tanto um sistema de comunicação, uma linguagem de significantes sociais mas uma viagem, um processo de quebra da rotina quotidiana*” (2007:58).

Ao contrário do que afirmava Vaneigem em que o consumo nos condenava a um “*envelhecimento precoce*” (1967:159) o que se passa, hoje em dia, é que este funciona, como que numa espécie de renascimento, através da intensificação do presente vivido. É o hedonismo dos começos perpétuos que alimenta o consumo já que, neste mercado de consumo, os mais velhos querem parecer –se, cada vez mais, com os mais jovens e os adultos jovens, por sua vez, recusam-se a crescer parecendo quererem viver no eterno prolongamento da infância ou da adolescência.

Quando a juventude e o hedonismo funcionam como referências cardiais, deixa de haver vergonha em exibir gostos característicos de outras idades e já não é embaraçoso prolongá-los. É assim que, hoje em dia, há um retorno aos vídeos, bonecos e mesmo músicas da infância. Roupas e acessórios trazem estampadas figuras de animação e há, por todo o lado, como que uma infantilização a que todos acedem, seja qual for a idade.

3. A Identidade como representação do eu

*Prefiro ser essa metamorfose ambulante,
Eu prefiro ser essa metamorfose ambulante
Do que ter aquela velha opinião formada
sobre tudo*

Do que ter aquela velha opinião sobre tudo

(Raul Seixas)

3.1.As três dimensões da identidade: cultural, social e pessoal

As nossas identidades que, por tanto tempo, estabilizaram o mundo social, estão em declínio fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo. A própria pessoa assume-se como construtora da sua identidade, de cariz mais aberto, embora sempre dentro de certos limites.

Mas afinal o que é identidade e de que é que estamos a falar quando falamos de identidades? O próprio conceito de identidade, como refere Hall “*é demasiado complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea*” (2004:8).

A identidade é construída historicamente, culturalmente, sociologicamente e conceptualmente, e, portanto, possui um carácter flutuante de definição.

Conceito relativamente recente é Mucchielli que diz que “*Erikson introduziu este conceito nas ciências humanas, em 1950, com a sua obra Infância e Sociedade*” (2002:6), sublinhando que a integração na vida adulta culmina com a formação de uma “*identidade final*”, fixada no termo da adolescência. Mas nos fins dos anos 60 ela cristaliza, pois, considerava-se consideravelmente impalpável, embora, ao mesmo tempo, sedutora e estimulante.

Foi, no entanto, na segunda metade do século XX que o tema da identidade se impõe, tanto na linguagem corrente de senso comum como junto da comunidade científica, já como um conceito mais fluido. A ascensão das identidades torna-se, cada vez maior, e provém, como refere Kaufman, “*justamente da desestruturação das comunidades provocada pela individualização da sociedade*” (2005:17), pois, ao indivíduo integrado numa comunidade tradicional não se colocava nenhum problema identitário. A própria comunidade definia os indivíduos construindo-os socialmente.

A identidade social passa, ainda, hoje, em muitos países pela emissão de um Bilhete de Identidade onde se registam as identidades dos indivíduos e cuja função é a de provar que aquele que o possui é efectivamente quem pretende ser. Do ponto de vista da administração, o Bilhete de Identidade é, pois, um original sendo a pessoa de carne e osso o seu duplo, o que, por vezes, pode causar vários problemas como no caso dos transsexuais em que um e outro não correspondem. E nesse caso há que perguntar Quem é quem? O indivíduo ou o seu B.I.?. Esta é, pois, como diz Kaufman, “*uma visão simplificadora da identidade*” (2005:21).

Se, por um lado, podemos dizer que a identidade social são as grande categorias sociais a que o indivíduo pode pertencer abertamente, o mesmo não se passa com a identidade pessoal pois, como aponta Goffman, pode ser considerada “*a unidade orgânica contínua dada a cada indivíduo, fixada por marcas distintivas como o nome, o aspecto e constituída a partir de um conhecimento da sua vida e dos seus atributos sociais que se vem organizar em torno das marcas distintivas*”(1993:181-182).

No entanto, esta definição de identidade corresponde mais à modernidade do que propriamente à contemporaneidade já que indivíduo e identidade são dois fenómenos, estreitamente, ligados mas, claramente, distintos e de natureza muito diversa. A identidade,

dimensão essencial do indivíduo pós-moderno, “*não pode de modo algum (...) tornar-se no pivot exclusivo do seu estudo*” (Martucelli, 2002:345)

Sousa Santos reflecte, também, sobre o problema da identidade partindo do pressuposto que, mesmo nas identidades mais sólidas, há um ocultamento de ‘negociações de sentido’, e que, por isso, são identificações em curso. Essas identificações partem de quem pergunta sobre a identidade e quem pergunta sobre ela parte de referências hegemónicas e, ao mesmo tempo, de alteridade. Por este facto, segundo o autor, é necessário “*conhecer quem pergunta pela identidade, em que condições, contra quem, com que propósitos e com que resultados*” (2001:135).

No entanto, se falarmos de identidade pessoal podemos entender o conceito enquanto conjunto de representações, sentimentos e aspirações que a pessoa desenvolve acerca de si própria, num dado contexto cultural e em relação com os outros.

Nesta perspectiva a identidade pessoal não deve ser analiticamente tratada como uma identidade sócio-cultural “em si”, “*mais profunda, verdadeira ou elementar do que qualquer outra*” (2003:158), como refere Cabral, “*mas como um campo de identificações cruzadas onde entram em jogo várias identidades sócio-culturais*” (Ibidem). Daí que a identidade pessoal seja, também, ela própria, uma forma de identidade social a par de outros níveis identitários suprapessoais.

Também o duplo significado do termo identidade, a saber unicidade versus diferenciação, surge como um elemento estruturante de um sujeito autónomo e criativo, que busca um sentido para a vida e para si próprio, sendo esta procura uma questão tão eminentemente cultural quanto reflexiva.

A identidade, seja ela de sexo, nação ou etnia, é sempre uma entidade abstracta, sem existência real, ainda que, de certa forma, indispensável como ponto de referência. Ela é uma construção discursiva que transcende as particularidades dos indivíduos e dos grupos restritos para inseri-los num projecto globalizante e totalizador, em consonância com os anseios e mitos de uma sociedade particular num momento histórico determinado.

Como assinala Ortiz (1985) a identidade não é algo fixo, imutável mas antes, é uma construção elaborada historicamente. Nela as heterogeneidades, as diferenças são dissolvidas, a partir do uso de um discurso totalizador que organiza características fragmentadas num todo coerente que passa a definir uma instância mais geral. Esta identidade social unificada é, e sempre foi, uma abstracção, embora possa desempenhar um importante papel na construção das identidades individuais.

Como aponta Hall *“a noção de que a identidade tem que ver com as pessoas que têm a mesma aparência, sentem da mesma maneira, chamam-se a si próprios os mesmos nomes é um ‘nonsense’. Como um processo, como uma narrativa, como um discurso, é sempre chamada pela posição do Outro”* (2004:49).

Deste modo as identidades são, continuamente, formadas e transformadas em relação aos nossos “outros” de acordo com as diferentes maneiras como temos sido representados nos sistemas culturais que nos rodeiam. Nas sociedades contemporâneas, em que mudanças rápidas e constantes vêm ocorrendo, os sistemas globais de significado e de representação, que coexistem com os sistemas locais, (Ianni, 1996; Ortiz, 1994) propagam-se a uma velocidade tão extraordinária que tornam a ilusão de uma identidade unificada ainda mais intrincada.

Segundo Tajtel, poder-se-á diferenciar a identidade pessoal da identidade social. Assim, para este autor, a identidade pessoal é a representação do eu como diferente e único, e envolve a auto-atribuição de traços psicológicos vistos como idiossincráticos, enquanto que a identidade social “*parte do auto-conceito que deriva do reconhecimento de pertença a grupos sociais, e o valor e significado emocional mais associado a essa pertença*” (1986:255).

Tal como outros autores, também, Giddens faz uma diferenciação entre identidade pessoal e identidade social. Assim, refere que, enquanto a identidade social é composta pelas características, que os outros atribuem a um indivíduo, no que se afasta da definição de Tajtel, no que se trata de identidade pessoal ambos estão de acordo em que a mesma nos distingue enquanto indivíduos. Para Giddens “*diz respeito ao processo de desenvolvimento pessoal através do qual formulamos uma acção intrínseca de nós próprios e do relacionamento com o mundo à nossa volta... A negociação constante do indivíduo com o mundo que o rodeia ajuda a criar e moldar a sua noção de identidade*” (2004:30).

A identidade pessoal não corresponde, assim, à reprodução de um modelo decalcado da identidade cultural do grupo social de origem. Para a identidade pessoal concorrem, não só, a origem social e a socialização primária, mas, também, toda a trajectória biográfica que pode atravessar vários estratos sociais, várias mentalidades, vários contextos.

A identidade é, pois, mista de individual e de colectivo, um processo e não uma estrutura (Serres, 1993). É, como refere Vieira, “*uma fusão entre o background já possuído e as alternativas culturais constatadas e interiorizadas pelo indivíduo*” (1999:21). Quanto mais complexas e diversificadas forem estas alternativas, mais complexa, flexível e diversificada é a sua identidade pessoal.

Higgins (1987), na sua teoria sobre as discrepâncias identitárias, trabalha o conceito de identidade pessoal em torno de três dimensões diferenciadas do self: o *self actual*, ou seja, a representação que o indivíduo tem sobre si próprio num determinado momento; o *self ideal*, que corresponde à representação sobre as suas aspirações pessoais, o que gostaria de vir a tornar-se; e, finalmente, o *self prescrito* o qual corresponde ao conjunto de expectativas que o indivíduo pressupõe que existam sobre si próprio a partir dos conceitos sociais onde se insere.

Também Bajoit (1999: 72-73) trabalha o mesmo conceito com uma nomenclatura muito semelhante à de Higgins ou seja: a *identidade desempenhada*, ou o que o indivíduo é; a *identidade desejada*, ou o que ele quer ser; e a *identidade determinada*, ou o que ele crê que os outros pretendem que seja.

Estas triangulações analíticas permitem equacionar o processo de construção da identidade pessoal como um trabalho de gestão relacional que consiste, a um nível intra-pessoal, no reconhecimento do indivíduo, por si próprio, tendo em conta o que foi e o que espera vir a ser, o que implica conciliar a sua identidade actual com a sua identidade ideal. Simultaneamente, e a um nível inter-pessoal, há que se fazer reconhecer socialmente, pelo menos nos seus espaços sociais de referência e no que se é, tentando conciliar o que espera de si próprio com o que crê que os outros esperam dele. Este reconhecimento passa pelo ajustamento entre os seus desejos pessoais e os limites sociais que o enquadram.

Segundo Hall, também, podemos, quando nos referimos ao conceito de identidade, falar do sujeito do iluminismo, do sujeito sociológico ou do sujeito pós-moderno, até porque, como o próprio diz, “*as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito*

unificado.” (2004:7). É que, tal como a pós-modernidade revela uma evolução, ou pelo menos uma diferenciação da modernidade e épocas anteriores, também a identidade pós-moderna é diferente dos outros tipos de identidade.

Se o sujeito do iluminismo era antropocêntrico e permanecia imutável ao longo da sua vida, já o sujeito sociológico reflecte a crescente complexidade da modernidade. Deixa de ser autónomo e auto-suficiente. Revê-se nas ligações que estabelece com as outras pessoas responsáveis por mediações de valores, símbolos e sentidos – ou seja a cultura. Para ele, a identidade encontra-se entre o mundo público e o mundo privado. Com a pós-modernidade, o indivíduo fragmenta-se, não possui uma mas várias identidades e assume diferentes formas, em diferentes momentos. A própria pessoa assume-se como construtora da sua própria identidade.

3.2. A identidade na pós-modernidade

As transformações que se deram nos últimos anos do século XX, princípio do século XXI, trazem, inevitavelmente, influências culturais de vários tipos, bem como mudanças sociais, por vezes muito repentinas, conceitos que se transformam a um ritmo alucinante.

Estas transformações acompanham o ritmo do mundo globalizado, que, como referimos anteriormente, bombardeia, literalmente, o indivíduo com elementos externos levando a que a sua identidade seja, cada vez mais, maleável, mais flexível, mais fluida, influenciável a modas, padrões de conduta e comportamentos que mudam com grande rapidez. Daí que possamos dizer que o processo identitário está, como refere Kaufmann, *“intrinsecamente ligado à individualização e à modernidade (...) regulando a construção social da realidade, na segunda metade do século XX”* (2004:80).

O homem, neste princípio de século, busca uma forma de identificar-se na sociedade onde vive. Hoje, este homem é um ser com uma identidade híbrida e vive sob o signo da pós-modernidade. Este *“sujeito pós-moderno, conceptualizado não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados nos sistemas culturais que nos rodeiam”* (Hall, 2004:12-13).

Não há dúvida de que a característica principal das sociedades pós-modernas é que elas são compostas de indivíduos e o indivíduo possui uma margem de jogo entre as diferentes identidades que o compõem e que faz com que, em certos momentos, possa dizer “eu estou em primeiro lugar”. A ausência de hierarquias fixas nas identidades caracteriza assim, como refere Singly *“um indivíduo que não está fora do social mas que joga com o social”* (2005:24)

Os sujeitos contemporâneos, portanto, confrontam-se com uma multiplicidade de identidades possíveis e mutáveis, com as quais eles podem, pelo menos de forma provisória, identificar-se. O sujeito que costumava viver a falsa ilusão de uma identidade unificada e estável, está experimentando, agora, nem sempre de forma consciente, uma identidade fragmentada, composta, não por uma identidade unitária mas identidades múltiplas e frequentemente contraditórias.

Nesta nova sociedade o homem não faz mais parte de um organismo uno, ele é projectado de forma fragmentada, transformando-se num híbrido e sendo obrigado a assumir várias identidades, dentro de um ambiente que é totalmente provisório e variável e estando sujeito a formações e transformações contínuas em relação às formas em que os sistemas sociais o condicionam.

E um dos principais meios que condicionam esta nova identidade do homem pós-moderno é, sem dúvida, a indústria

cultural que, por meio da disseminação de símbolos, antes restritos a determinadas localidades, os massifica e os transforma em mercadoria de fácil assimilação e absorção pela grande massa.

Assim, a identidade deixa de ser formada pela interação entre o “eu e a sociedade” conforme afirma Hall (2004:11) para passar a ser formada pelas “supostas” necessidades do homem, influenciado pela indústria cultural. Mas ao mesmo tempo que ele aceita usar estes símbolos da cultura de massas, busca também a valorização da sua identidade pessoal, tentando fazer com que ela possa coexistir junto com várias identidades globais ofertadas pela indústria cultural.

A integração do homem pós-moderno, sujeito fragmentado que busca referências através dos ‘media’ para formar a sua identidade, acaba por acontecer de dentro para fora. Ele, homem pós-moderno busca na heteronomia da sociedade global as formas de se ressocializar neste novo mundo.

Muitos teóricos afirmam que o homem pós-moderno começou a perder as referências da sua identidade ao inserir-se no mercado global, que o fez compartilhar várias culturas, pois a aldeia global, onde as fronteiras transnacionais foram praticamente dissipadas, não permitiam uma identidade única mas sim uma colectividade de identidades.

A identidade, sendo apenas um fragmento, fez o homem pós-moderno adoptar uma simulação de individualismo, levando-o a transitar entre dois pólos distintos, o seu *eu interior*, aquele que procura saber quem ele é, e a sociedade à qual ele pertence, que seria o seu *eu exterior*, que o faz interagir com o meio no qual ele vive.

Hall argumenta que “*as identidades modernas estão entrando em colapso (...) Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX (...) Estas transformações estão também mudando as nossas identidades*”

personais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um ‘sentido em si’ estável é chamado às vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento-descentração dos indivíduos tanto do seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma ‘crise de identidade’ para o indivíduo” (2004:9)

A crise acontece pelo facto de o homem pós-moderno viver numa sociedade que dissolve, a todo o momento, as suas referências culturais ou sociais, criando novas necessidades e valores. Este homem, produto de uma internacionalização das relações económicas, está inserido num amplo processo fragmentário, no qual ele não consegue mais sentir-se representado e essa necessidade de representação faz com que ele se volte para si tentando encontrar-se.

No entanto, não quer dizer que esta desestruturação da identidade seja um factor planeado e calculado já que ela ocorre à revelia de todo e qualquer processo, seja de transnacionalização ou de globalização da economia, da sociedade e do consumo. Nasce, sim, do desejo do homem em conquistar novos horizontes, em busca de novos “territórios”, estando directamente relacionada com o conhecimento, com a informação e com a tentativa, mesmo que inconsciente, de proteger-se da globalização, ao mesmo tempo que tenta dominar esse movimento global.

Como refere Hall “o próprio processo de identificação, através do qual nos projectamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático” (2004:12)

Lucas refere, ainda, que “apesar da decadência das identidades compartilhadas que se costuma ligar ao processo de globalização, o diagnóstico do desaparecimento ou da irrelevância das identidades (...) revelou-se tão precipitado como ingénuo” (2003:14).

O sujeito contemporâneo tem o imenso poder subjectivo no sentido da auto transformação e autodeterminação de si, de refundação permanente de um eu, construído e reconstruído a partir dos múltiplos processos de interacção social em que participa, de forma directa ou indirecta, e dos quais retira o conteúdo signficante da sua própria interioridade subjectiva. Como aponta Giddens, a este respeito, o mundo contemporâneo *“força-nos a descobrir-nos a nós próprios. Como seres humanos cientes e auto-conscientes, criamos e recreamos as nossas identidades a todo o momento”* (2004:30).

Pode-se, mesmo, dizer que o que muitos chamam “crise de identidade” pode ser vista como um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades contemporâneas e abalando os quadros de referência, que davam ao indivíduo como que uma ancoragem estável no mundo social.

Como refere Gil Villa *“é possível sustentar que hoje em dia esse modelo de estabilidade, esse “homo sociologicus”, entrou em crise”* (2001:4) e há uma profunda erosão no que respeita aos papéis sociais e, conseqüentemente, aos pessoais e às identidades.

Também Sousa Santos diz que *“o reconhecimento de que as promessas da modernidade não foram cumpridas pode criar condições para uma nova tolerância, um maior contacto com o que é diferente em termos culturais e sociais”* (1994:274).

Um dos grandes desafios da pós-modernidade passou, assim, a ser a construção da unidade social em sociedades marcadas por significativas diferenças e desigualdades pessoais e colectivas. Escutar a si e ao outro torna-se, portanto, para o indivíduo, a condição para o reconhecimento e a comunicação necessitando, para isso, de assumir a sua própria identidade.

Para Kaufmann, *“A revolução da identidade introduz-nos num mundo novo (...) Sim o novo mundo no qual entramos é perigoso, muito perigoso. E a razão é esta: pela primeira vez na história, os seus fundamentos são submetidas todos os dias a um questionamento, e a sua reconstrução permanente repousa na fluidez evanescente das identificações individuais, e trabalhado pelo movimento imprevisível das imagens e das emoções”* (2004:292).

Já nada é certo nem seguro, há uma profunda instabilidade que leva a um maior aumento da reflexividade e da complexidade imperando uma profunda desilusão em relação a tudo o que é crença colectiva.

“Sem as vozes do divino, o homem é agora o principal autor do seu próprio destino” (Faia, 2005:28) e assim as novas formas da experiência individual, das interações sociais e da mediatização generalizada influenciam quer a construção da identidade pessoal, quer a organização das relações interpessoais a vários níveis.

A identidade, como vimos, no mundo contemporâneo, resulta mais da acção consciente dos indivíduos do que de uma situação definida por laços de hereditariedade. Não é estática, e, cada vez mais, nos diferentes âmbitos da nossa vida, se torna difícil responder à pergunta “quem sou eu?”, já que assumimos uma multiplicidade de papéis sociais e o mundo social confronta-nos com um estonteante leque de escolhas acerca do que devemos ser, como viver e o que fazer.

Vive-se cada momento ou, como refere Melucci (...) *a unidade de tempo não é mais assegurada nas raízes da memória ou nos projectos para o futuro, mas na capacidade de ser presente momento por momento. A luta que o quotidiano traz é ainda aquela de construir uma experiência de tempo que aconteça através da variedade e da multiplicidade sem se perder”* (1996:28).

Há uma necessidade do indivíduo, para além da aquisição e domínio dos processos cognitivos, se tornar reflexivo, aprendendo, continuamente, a aprender, já que isso é como que um imperativo existencial, num mundo de complexidades, que requer uma mudança constante de papéis, códigos, valores, novas formas de relação.

Ou seja, existem novos aspectos estruturantes da contemporaneidade que interagem com o projecto reflexivo do *self*, integrando-o num mundo em que a reorganização espácio-temporal e a descontextualização conduzem a uma inequívoca abstracção dos processos que caracterizam os sistemas sociais, gerando novos mecanismos de formação e reformulação da identidade de si, uma identidade em perpétuo estado de autoconstrução e reajustamento interior.

Como aponta Giddens “*O novo sentido de identidade (...) é uma versão agudizada de um processo de encontrar-se a si mesmo, que as condições sociais da modernidade exercem sobre nós. Trata-se de um processo de intervenção activa e de transformação*” (1997:11).

Num contexto de contemporaneidade, compete ao sujeito analisar e interpretar os múltiplos “*quadros de referência social*” rumo a uma síntese que permita construir uma subjectividade progressivamente mais complexa e mais rica, pela integração constante de novas formas de ser e de se comportar, o que pressupõe a capacidade para uma coexistência das várias facetas do seu eu. No dizer de Faia este *construtivismo subjectivo constante* leva a que se possa dizer que o “*conceito de identidade é inseparável do de alteridade*” (2005:18)

Até porque, é na relação com os outros que reconhecemos o sentido daquilo que fazemos. “*A identidade, vista como exercício permanente de interacção, de reconhecimento recíproco entre nós e os outros contém uma tensão não resolvida e insolúvel entre a definição*

que damos a nós mesmos e o reconhecimento que os outros nos dão” (Giddens, 1997:39).

3.3. Identidade e globalização

Actualmente, o indivíduo pós-moderno vive um novo estágio de identificação, sem identidade fixa, nascido da diversidade de culturas de um mundo globalizado, tendo a sua identidade construída e reconstruída permanentemente ao longo da sua existência. E é, assim, que, para Giddens, *“a globalização é a razão que leva ao reaparecimento de identidades culturais em diversas partes do mundo”* (2002:24), mas não só, porque também contribui para difundir outro tipo de identidades de outras partes do mundo.

Este processo de globalização de que falámos, neoliberal, que está estritamente ligado aos processos técnicos e à economia, leva a transformações notáveis nas questões da identidade. *“A oposição entre globalização e identidade está dando forma ao nosso mundo e à nossa vida”* (Castells, citado por Lucas, 2003:7).

A globalização e a cultura de massas poderiam ser definidas como as duas faces de uma mesma moeda já que não só os *“produtos da indústria cultural podem ter a certeza de que até os mais distraídos vão consumi-los abertamente”* (Horkheimer & Adorno, 1985:118) como, também, a globalização que trabalha com as culturas transforma-as para que elas possam ser mais facilmente consumidas.

Nesta cultura de massas *“(...) os media que, em última análise, tornam-se ponte entre as interações entre a cultura mundial e a cultura local, entre o público e o privado como nos diz Touraine quando defende a ideia de que a cultura de massa penetra no espaço privado, ocupa grande parte dele e, como reacção, reforça a vontade política de defender uma identidade cultural, o que leva à recomunitarização”* (Piccini, 2000: 14)

A característica da pós-modernidade é, assim, o rompimento do indivíduo com os seus laços de cultura e tradição, com um cunho estritamente consumista e, para muitos teóricos, desencantado com o movimento modernista. Um indivíduo sem referências do seu passado, em busca da construção de um futuro para ele inimaginável e que, por isso mesmo, vive intensamente o seu presente.

Este sujeito pós-moderno abandona, assim, os seus referenciais para estar inserido no mercado global. Embora, muitas vezes, sem consciência do mesmo fá-lo devido a condições impostas pela sociedade para a sua subsistência como membro de um grupo mesmo que, paradoxalmente, afirme a sua individualidade em todos os momentos da sua vida e principalmente através da criação de uma identidade social mas também pessoal.

No entanto a cultura, ou seja, os mecanismos de construção das identidades sociais, não pode ser mais pensada separadamente da dimensão económica e o consumo não pode mais ser visto a partir de uma perspectiva exclusivamente económica já que possui uma dimensão cultural.

Daí que, para Canclini, *“nasce um novo tipo de identidade, a do consumidor, em contraponto à histórica concepção de cidadão que até ao início do século XX existia isolada como personagem principal do teatro político encenado pela oposição Estado/Sociedade Civil. O consumo engendra uma adesão do mercado às diferenças de nuances do corpo social naturalmente heterogéneo”* (1996: 248).

Como afirma Catalá *“Sem os bens de consumo certos actos de definição de si mesmos (...) seriam impossíveis”* (1998:39). A identidade social é dada em função dos produtos e dos signos dos mesmos.

Não se compra para satisfazer necessidades básicas, compra-se e consome-se para dizer aos outros o que cada um gostaria de ser.

Assim, a identidade individual será tanto mais consciente quanto mais conseguir realizar negociações, entre as partes, que a fazem existir, entre o próprio e os que o rodeiam.

“Da mesma forma que as religiões, o consumo constitui um universo de significação capaz de modelar as práticas quotidianas. Nele, os indivíduos se reconhecem uns aos outros e constroem suas identidades, imagens trocadas e reconfirmadas pela interacção social. Neste sentido, o mercado é fonte de autoridade, possui legitimidade para definir a validade das acções individuais, orientando-os nesta e naquela direcção” (Ortiz, 1996:170)

Os modelos estáveis de identidade que os grupos e instituições forneciam, em contextos pré-industriais, dão lugar a um alargamento de possibilidades de escolhas, de construção de autonomia e possibilidades de realização pessoal, dependentes, no entanto, dos vínculos que estabelecemos nas múltiplas redes existenciais que constituem o social. E como diz Faia *“só a plasticidade existencial de um eu múltiplo permitirá ao sujeito enfrentar sempre novas situações, bem como experienciar sentimentos outros”* (2005:37).

A identidade como multiplicidade, que a vivência cultural contemporânea proporciona, não pode, contudo, ser sinónimo de confusão mental ou inacção de um sujeito paralisado, pela coexistência de inúmeras possibilidades virtuais de ser, mas antes requer a capacidade para actualizar facetas diferentes de si, em contextos de interacção específicos.

A descontinuidade é, pois, um traço marcante da vida individual contemporânea. A resposta sobre o que cada um é não resulta, como antigamente, de uma condicionante social externa mas está também associada à capacidade individual de nos redefinirmos e nos diferenciarmos dos outros.

A identidade, como multiplicidade, pressupõe, pois, a existência de um eu flexível e autoconsciente, imerso em pleno processo de autodescoberta e autotransformação, um sujeito existencial em perpétuo estado de autoconstrução, o que lhe permite, não apenas, fingir quem gostaria de ser mas, sobretudo, transformar-se em quem finge ser.

Neste contexto, a identidade pessoal deixa de ser considerada como um atributo imutável do indivíduo para passar a ser entendida enquanto processo de elaboração contínua de si a partir de uma rede de interações múltiplas entre indivíduos, grupos e ideologias.

Como refere Lucas a globalização “*exacerba a lógica de «um individualismo protegido» que conduz inevitavelmente a uma individualidade descentrada, uma individualidade que rompe qualquer forma de conexão entre indivíduo e comunidade*” (2003:25) e poderá levar mesmo a uma crise de identidade já que se rompe a ligação entre os dois pólos - instituições de participação e pertença étnica e nacional - que permitem a conjugação das identidades e a manutenção de uma identidade comum.

E a questão que se põe é saber como é que as novas identidades, as identidades múltiplas nas quais se reconstitui a singularidade, podem negociar-se, transformar-se, converter-se em vectores de identidade visíveis, legítimas e de inclusão no espaço público. Como aponta Kaufmann, “*A identificação, trabalho permanente de definição do sentido da vida, oferece cada vez mais ao sujeito a possibilidade de se deslocar da sua socialização presente, de se evadir momentaneamente em realidades imaginárias e fugazes.*” (2004:81).

A identidade é, pois, um conceito multiforme e marcadamente contextual, um termo usado, em muitas ocasiões, para projectar a

nossa posição no mundo que nos rodeia, a nossa consciência do que somos, o que nos iguala e o que nos diferencia.

4. A Relevância da corporeidade na contemporaneidade

4.1. Para uma análise sociológica da corporeidade

*Tatuagem dos teus beijos levo
Em todo o meu corpo
Tatuados sobre o tempo
O tempo em que te conheci*

Joan Sebastian

O lugar que o corpo ocupa nas sociedades actuais torna-o um objecto caro à análise no âmbito das ciências sociais, levando ao aparecimento de muitas reflexões que têm por base diferentes teorias, pois, como diz Cruz, “*ao longo das últimas décadas, o corpo subiu pois aos palcos mais recentes da cultura erudita*” (2000:363)

A corporeidade humana é fruto de indagações e questionamentos de diversas áreas de conhecimento, como a antropologia, história, filosofia e ciências da saúde já que a existência corporal está imbuída no contexto social e cultural, o canal pela qual as relações sociais são elaboradas e vivenciadas. Como refere Le Breton “*Antes de qualquer coisa, a existência é corporal*” (2002:7).

Mas o que é afinal o corpo? Como o pensar? O que o pode definir? Será que o corpo é o reflexo profundo e original de cada um de nós? E como é que ele se tornou um dos principais meios de fabrico das identidades?

O corpo apresenta-se na nossa sociedade sob diferentes facetas. A questão das suas referências torna-se uma questão contemporânea e é hoje encarado como “*um objecto científico heteróclito e pluridisciplinar na sua multidimensionalidade, multifuncionalidade, polimorfos e polissemia. Daí o interesse científico da sociologia em particular, a par de outras ciências sociais e*

humanas, no aprofundamento do saber sobre o corpo” (Ferreira, 2006:87-88).

Situado entre as ciências sociais e humanas, o corpo tornou-se um objecto de estudo apaixonante para a Sociologia e torna-se um objecto sociológico. Pode ser ligado a uma concepção pragmática do indivíduo que o constrói numa forma social e o inscreve num espaço de interacção. Delimitam-se fronteiras, elaboram-se estratégias, põem-se em prática tácticas à volta da imagem do *eu* e do *outro*. Criam-se, assim, representações que constroem identidades num contexto de alteridade.

O corpo encontra-se, assim, no centro de um fenómeno de individuação que caracteriza as sociedades contemporâneas. O sobreinvestimento narcísico do qual ele é actualmente objecto sobre o plano social é um dos indicadores maiores dessa transformação. O corpo apresenta-se, nas nossas sociedades, sob diferentes facetas. A questão das suas referências torna-se uma questão contemporânea, embora tenha sido bastante esquecido pela sociologia clássica já que esta privilegiava tradicionalmente o simbólico em relação ao material.

Esta ideia leva a que Guibentif referisse que *“talvez possa interpretar-se como uma reacção a este esquecimento do material, o recente surto de interesse, no campo das ciências sociais, pelo que pode valer como material por excelência (...): o corpo. Reacção favorecida pelo aparecimento de novas procuras sociais de discursos sobre o corpo, oriundas do campo de diversas políticas sociais (nomeadamente saúde, prevenção da violência) bem como de outras artes institucionalizadas ligadas ao corpo (desporto, tempos livres modas vestimentárias e cosméticas, etc.)”* (1991:78).

Foram poucos os olhares da sociologia, sobretudo entre as visões mais estruturalistas, que trouxeram para o centro da sua análise teórica e pesquisa empírica o corpo. Esta negligência

sociológica tem sido, todavia corrigida nos últimos anos. O corpo já não está ausente da reflexão social, como há três décadas atrás, e, como refere Leitão, “os usos culturais do corpo (sob a forma de vestuário, técnicas de postura e modificações corporais, entre outros) são fontes significativas de reflexão a respeito dos universos simbólicos em que estão inseridos” (2004:2)

No entanto, desde os anos 80, tem-se assistido a uma ampla expansão do interesse pelo corpo como tópico sociológico de investigação empírica e de reflexão sociológica. Este movimento manifestou-se nos inúmeros artigos, livros, antologias, conferências internacionais ou até mesmo na criação de novas revistas especificamente focalizadas sobre o corpo como a Body Society ou a Quel Corps?, por exemplo. Até a Associação Internacional de Sociologia criou há uns meses um Grupo específico, e reconhecido como tal, que se dedica inteiramente ao estudo sobre o corpo.

Face a esta proliferação começaram a esboçar-se esforços de legitimação de uma sociologia do corpo, como área de estudo específica, e que produzisse teorias capazes de dar conta da diversidade de abordagens sobre a realidade social. Esta mostra a importância da relação com o outro moldado pela corporeidade e comprova, com facilidade, a influência de pertenças culturais e sociais na elaboração da relação com o corpo. (Le Breton, 2002). Pode-se falar, então, de uma sociologia detalhista que põe em dia uma determinada quantidade de dados importantes e realiza o inventário dos usos sociais do corpo mas que tem dificuldade em ter um aparelho conceptual aprovado e uma metodologia sólida.

É então que alguns sociólogos, como Le Breton e Berthelot, elegem como objecto de estudo não o organismo humano mas a corporeidade, “enquanto conjunto de manifestações fenomenológicas da existência corporal, devidamente contextualizado no sistema de relações sociais que não só constroem simbolicamente o corpo, mas

que ele próprio gere e mantém” (Berthelot, 1982:64). Se entendermos, então, por corporeidade o conjunto de traços concretos do corpo como ser social, podemos dizer que uma dada sociedade define, simultaneamente, um certo espaço de corporeidade, ou seja um número de possíveis corporais, formado por regras de conveniência na apresentação e na gestão do corpo.

A corporeidade é transversal às várias sociologias do corpo, que aparecem por volta dos anos 80, como resposta à problematização crescente do corpo na vida social. Pode-se, assim, falar de um paradigma construtivista, em que o corpo não é uma identidade biológica mas uma realidade culturalmente construída, um produto social moldado por forças que o transcendem. Este paradigma opõe-se ao paradigma naturalista em que o corpo existe independentemente do seu contexto social.

Para os construtivistas o corpo não é uma mera estrutura orgânica mas corresponde, sim, a uma estrutura simbólica: “*o corpo é uma construção simbólica, não uma realidade em si*”(Le Breton, 2002:25) , na medida em que as representações do corpo têm a ver com uma visão do mundo e com a definição de uma pessoa.

Cada sociedade tem o seu corpo, como tem a sua língua e, tal como a língua, “*o corpo é submetido a uma gestão social. Obedece a regras, rituais de interação (...). Tem igualmente os seus excessos relativos a essas regras*”(Certeau, 1982:179-180). Tal como acontece com a linguagem verbal, também a “*linguagem do corpo*” se multiplica, culturalmente, em diversas línguas corporais. Ainda que existam regras incorporadas em códigos sociais – códigos de apresentação, de postura, de emoção, de gestualidade, etc – o corpo terá sempre sentido e significado. Como refere Connerton “*quando se considera a linguagem como característica definidora da espécie humana, o corpo é “legível” como um texto ou um código, mas olhado como contentor arbitrário de significados*” (1993:122).

E, a cada momento, o corpo interpreta o seu contexto e age, sobre ele, em função das orientações que recebeu da ordem simbólica que encarna, ou seja, como aponta Le Breton, “*O corpo não é incarnação de uma simbólica petrificada, mas de uma simbólica viva, que se inscreve numa ligação permanente com o futuro desta ordem aproximativa e sempre em mudança que é uma sociedade*” (1982:231). Todas as suas manifestações enquadram-se, assim, no limite da cultura que representa, pelo que, enquanto corporeidade, o corpo não pode ser avaliado fora do contexto sócio-cultural que o enquadra.

O construtivismo teve a valência de proceder ao imprescindível processo de desnaturalização do corpo humano – quer na suposta neutralidade, universalidade e objectividade, que o saber bio-médico lhe concedia, enquanto organismo humano; quer, também, na aparente naturalidade e evidência transmitida pela incorporação quotidiana, ao incluir o corpo na cultura e na história.

Se a Sociologia permanece no campo epistemológico das ciências sociais não pode fazer outra coisa que não opor-se vigorosamente à sociobiologia que converte o homem num produto do seu corpo baseado na natureza

A por vezes aparente recusa do interesse sociológico pela natureza do corpo, tem acontecido, em grande parte, em nome do reforço da assunção de que as implicações sociais do corpo podem ser analisadas sem referência às suas propriedades naturais.

Já Durkheim, Simmel ou Weber olhavam de relance para o corpo, enquanto meio de produção e reprodução social, e confinavam o seu tratamento como primeiro lugar de inscrição dos símbolos através do qual as formas sociais se produzem e reproduzem, e ainda meio através do qual os indivíduos são posicionados no grupo, na interacção ou em outras formas de relação social. Também Marx referia a importância do corpo como natureza em cujas chaves se

encontravam factores biológicos mas também como sendo uma forma moldada pela interacção social.

O corpo pouco mais é do que um símbolo quase-natural sobre o qual se inscrevem um conjunto de ritualidades, convenções e códigos pessoais. “*O corpo é o interface entre o social e o simbólico, a natureza e a cultura, o psicológico e o simbólico.*” (Le Breton, 2002:97).

O corpo e a sua carnalidade, bem como as implicações sociais que daí advêm, tendem, também, a desaparecer como objecto empírico, permanecendo encobertos no excesso teoricista que pretendem legitimá-las como construção simbólica. E é, assim, que, nos anos 70, foram poucas as investigações levadas a cabo sobre as vivências sociais das experiências corporais. Os sociólogos apostavam, principalmente, num esforço de demarcação dessa área disciplinar, preocupados mais com os limites teóricos, epistemológicos e metodológicos do que com a investigação empírica em si.

Não havia, pois, a atenção devida, como referem Nettleton & Watson “às vozes que emanavam do próprio corpo” (1998:2),. levando a que se tivesse instalado um silêncio sobre as práticas corporais efectivas, sob a forma como são vividas as experiências corporais e os universos sociais nos quais se forjam as diversas corporeidades que circulam no meio social. Faz-se, assim, tábua rasa das qualidades morfológicas, estruturas somáticas e capacidades sensoriais vividas pessoal e socialmente, aparecendo o corpo, conforme diz Radley, “*como uma entidade inefável, alegórica*” (1995:4).

O corpo, embora sempre informado por um princípio vital de socialidade e cultura, é também carnal nas imagens que dá a ver, dos movimentos que possibilita fazer, das sensações e emoções que permite sentir, das funções e necessidades que exige cumprir. E, enquanto carne, o corpo é, ele próprio, dotado de um espaço de

constrangimentos crucial, na configuração de sentido simbólico que lhe é atribuída, socialmente, em virtude das características que são particulares a cada corpo como o sexo, a idade, a cor da pele, a silhueta, o estado de saúde, etc. Mas, também, enquanto estrutura formal e condição necessária no desenrolar de qualquer acção social, dotada de um conjunto de poderes e capacidades facilmente mobilizáveis e socialmente capitalizáveis.

Podemos, pois, falar de um corpo que existe, enquanto substância, dotado de uma interioridade, com os seus órgãos, as suas secreções, as suas produções orgânicas, as suas necessidades metabólicas e homeostáticas, como a alimentação, o sono ou a micção, mas, também, de uma exterioridade ou seja a sua superfície com as suas formas e orifícios, as suas características de cor de pele, olhos ou cabelo, estrutura, etc., os seus gestos e movimentos.

É, assim, que a carnalidade, enquanto estrutura material com propriedades, capacidades e limitações, que lhe são próprias, incarna a corporeidade. Cada pessoa só existe no mundo enquanto ser carnal entre outros seres carnis e é da incarnação que emergem e se manifestam os desejos, sensações e emoções.

Como diz Marzano-Parisoli “ *não há desejo ou emoção num espírito desincarnado, porque desejos e emoções requerem a expressividade do corpo e a existência de nós mesmos como criaturas carnis*” (2002:8). O conceito de incarnação implica uma personificação, o que permite colocar em perspectiva a relação do corpo com os processos de construção de identidades pessoais e sociais, tendo em conta que qualquer que seja a configuração do corpo também é configuração da identidade, condicionando o modo como a vida é vivida.

O nosso corpo, é, portanto, carne e osso mas também entidade, social, símbolo primeiro do self, mas, também, da comunidade. É, no

fundo, algo que temos e algo que somos. É individual e único mas, também, comum a toda a humanidade, sendo, ao mesmo tempo, objecto e sujeito. No dizer de Selgas “*a encarnação também se reforça na necessidade de admitir que o nosso vínculo cognitivo mais directo com o exterior, como mundo, é em si mesmo uma construção social, isto é que a nossa estruturação sensorial e experiencial varia sócio-historicamente e ela afecta necessariamente todo o nosso conhecimento, incluindo o que criamos como sociólogos ou sociólogas do corpo*” (1994:45).

Esta posição sugere que há realmente a necessidade de prosseguir o trabalho sociológico sobre a corporeidade para além dos paradigmas naturalistas e construtivistas já que estes estão esgotados e limitados. Há que enveredar por uma outra via que possa evitar não só a dissolução do corpo material em construtivismos extremos, quer o regresso ao essencialismo e naturalismo biológico. Já que o corpo não é unicamente uma superfície passiva sobre o qual os sentidos são determinados por sistemas de significação, mas também uma instância marcada por uma irreduzibilidade entre sujeito e objecto e daí que haja que se encontrar uma possibilidade de “*analisar o corpo no interface entre o material o simbólico, entre a experiência e a representação*” (Budgeon, 2003:36).

E consideramos que esta via poderá passar pela exploração de um conhecimento que recupere o corpo enquanto centro da socialidade e da identidade e também estrutura viva nas suas dimensões imagética, sensorial e sensual, aliás já explorada por alguns autores. A análise deve, pois, direccionar-se no sentido de uma recuperação quotidiana das experiências vividas pelo corpo concretizáveis em determinadas práticas e usos do mesmo bem como a actos do corpo enquadrados por representações, valores, ideais, tabus, expectativas normativas ou transgressivas socialmente produzidos.

Partindo do princípio de que a referência corporal está na base de toda a experiência social e cultural, as respectivas consequências sociológicas devem ser consideradas. Deve-se, assim ter em conta como, refere Ferreira, “*a ordem epistemológica: enquanto unidade constitutiva da existência humana*” (2006:114) já que é a partir do corpo que nos incorporamos no mundo e o mundo se incorpora em nós. Os indivíduos precisam, assim, de incorporar as estruturas ou os esquemas sociais da sociedade que os integra, como a linguagem para que se tornem indivíduos plenos. No entanto essas estruturas apenas existem porque são incarnadas nas acções dos indivíduos através, por exemplo da fala. É esta encarnação que dá vida às estruturas e que facilita a sua reprodução.

Nesta perspectiva a sociologia vai dar azo a um novo paradigma nos estudos sociais sobre o corpo a que se pode chamar de animista, no sentido em que reúne um conjunto de abordagens que poderá dar vida à carne e ao mesmo tempo ao material e ao ideal, ou seja uma sociologia carnal (Wacquant, 2003^a) ou corpórea (Burkitt, 1999).

A proposta de uma sociologia carnal, de Wacquant passava pela assunção da natureza incarnada do próprio investigador bem como da implicação do corpo e dos sentidos deste, enquanto “primeiro instrumento de pesquisa” (2003:171). O corpo do investigador deve ser considerado e explorado ao entrosar-se no terreno das práticas eleitas como objecto de estudo.

Dado a isso alguns dos sociólogos adeptos da perspectiva animista exploraram a perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty, procurando explorar a experiência vivida do sujeito incarnado, embora sujeitos a diversas críticas dado que esta perspectiva radica mais em tradições filosóficas do que sociológicas. No entanto do pensamento deste autor ficou essencialmente a premissa básica que identifica a dimensão invariavelmente incarnada da relação do indivíduo com o mundo até porque para Merleau-Ponty (1993) a

primeira função da percepção não é meramente contemplativa, mas de envolvimento prático.

O corpo vivido é, pois, entendido, no dizer de Ferreira, como *“realidade com capacidades de sentir e de se fazer sentir, de ser visível e de se dar a ver, de ser tangível e tocar, de ser audível e de ouvir, de se emocionar e de estimular emoções”* (2006:117). E daí que Csordas prefira a noção de *embodiment* ou incarnação à de “corpo” enquanto objecto de estudo, na medida em que a primeira designa um *“campo metodológico definido pela experiência perceptiva e um modo de presença e de implicação no mundo”* (1994:10). Também para Vale de Almeida *“a incorporação não é a base da experiência (...) O corpo é o terreno da experiência e não objecto dela”* (1996:12).

O corpo vivido é simultaneamente um corpo que constrói e é construído pela vida do sujeito incarnado. Nas suas posturas, gestos, emoções e outras iniciativas, o corpo é vivido e construído em reacção ao contexto que o cerca. O corpo não é um objecto inerte mas *“uma forma através da qual o mundo acaba por ser”* (Leder, 1992:25), é um sujeito que experimenta e produz o mundo.

Esta noção de corpo-sujeito pressupõe que as maneiras de ser e de fazer, de agir e reagir em sociedade possam ser transformadas pelo sujeito incorporado já que este não é totalmente determinado por elas. A própria experiência corporal quotidiana é cada vez mais mediada por recursos mobilizados no sentido do corpo-sujeito experimentar novas sensações, expressões e emoções bem como controlar outras menos desejáveis.

O corpo contemporâneo é um *“corpo comunicante, que larga signos, lastros de sentido, onde a epiderme ganha uma profundidade simbólica impar e as capacidades performativas são exploradas até ao limite”*(Ferreira, 2006:119). É, pois, não simplesmente matéria orgânica que se deteriora com o tempo, mas sim uma realidade onde

se pode intervir, modificar, explorar as suas dimensões plásticas, motoras e sensoriais.

4.2.O corpo na sociedade contemporânea

Não há dúvida, como refere Fournier, que existe “uma omnipresença do corpo nas sociedades contemporâneas” (2006:261) e devido a isso o corpo, entrou, na realidade, no questionamento das ciências sociais: Baudrillard, Foucault, Elias, Bourdieu, Goffman, Turner e Hall, por exemplo, cruzam-se no seu caminho com os usos físicos, com o valor de signo de um corpo que merece cada vez mais a atenção apaixonada do campo social. Nas perguntas que se formulam sobre este objecto problemático encontra-se um caminho fecundo e inédito para a apreensão de problemas mais amplos ou para isolar aspectos mais salientes da modernidade e da pós-modernidade.

Também Vigarello, Berthelot, Kaufmann e Breton se dedicaram de uma maneira mais metódica a descobrir as lógicas sociais e culturais que se encontram na corporeidade. E o corpo torna-se um campo de investigação como espelho do social e através do questionamento de qual é o significado que a sociedade contemporânea dá ao corpo.

Será que o corpo se tornou na pós-modernidade o reflexo do eu profundo e original de cada um de nós? Como é que o corpo se tornou um dos principais meios de fabrico de identidades?

Entrou-se, definitivamente, na era do individuo e como assinala Vigarello “*a velha experiência da transcendência passou para o universo íntimo e para o espaço do corpo*” (2004:45). Shilling (1993) argumenta, também, que a *alta modernidade* produziu uma individualização do corpo que não tinha existido até aí, na qual os sentidos são privatizados e o corpo torna-se portador de um valor

simbólico. Na sociedade de consumo, o corpo, no dizer de Bourdieu (1984) tornou-se a fonte de um capital simbólico, menos por aquilo que o corpo faz mas, principalmente, pela maneira como ele se apresenta.

O corpo *“tornou-se um novo projecto na pós-modernidade”* (Gill et al., 2005:38), é uma das principais preocupações dos indivíduos e como refere Giddens *“tornámo-nos responsáveis pelo desenho do nosso corpo”* (1994:102). A aparência assume a função de elemento mais visível no processo de (re) afirmação de identidade. Como diz Le Breton (2004:9) *“investe-se no corpo como lugar de prazer do qual é preciso afirmar que é seu realçando-o, assinando-o, tomando-o a seu cargo”*. O homem não é mais produto do seu corpo, ele mesmo produz as qualidades do seu corpo na interacção com os outros e na sua imersão no campo simbólico. A corporeidade constrói-se, assim, socialmente. Já Durkheim referia que para distinguir um indivíduo do outro *“é preciso uma factor de individualização e o corpo é o que tem este papel”* (2001:386).

O corpo é, hoje, tema de programas de televisão, de artigos nas revistas, de livros, bem como, matéria de mediatização sob a forma de imagem. Para Foucault (2003) a contemporaneidade está marcada por uma nova relação das pessoas com o corpo e pode ser reconhecido através do crescimento dos praticantes de body building, através do interesse em atingir estádios mais elevados de bem-estar e realização através da meditação e do transe induzido pela música ou droga ou, ainda, do apelo à tatuagem como forma de decoração do corpo.

O cuidado do corpo realiza-se mais pelo aspecto do que pela saúde, ou melhor, a saúde transforma-se num problema de aspecto nesta imperiosa necessidade de imagem ou de identidade porque para Rebelo & Lopes (1999) são termos que tendem a ser sinónimos.

A valorização do corpo, na sociedade contemporânea, está também relacionada com a valorização da ideia de ser jovem. Hoje já não são os filhos que imitam os pais, e que querem assumir o seu papel, para serem os pais que imitam os filhos nos gostos, nas roupas, no lazer. Como diria Gil Villa, “*O papel de adulto perdeu prestígio e força. A relação inverteu-se*” (2001, 6) e há uma exaltação pós-moderna da diferença.

A sociedade contemporânea vende a ideia de que todos podem ser jovens, desde que consumam as mercadorias adequadas. Uma componente fundamental da cultura de consumo é a crença de que as pessoas podem escolher os seus estilos de vida livremente, pois o mercado garantiria a liberdade individual.

O mesmo se verifica em relação ao seu corpo, já que o corpo, neste mercado de consumo, tem um papel fundamental na construção da identidade, que se confunde muitas vezes com a imagem. Como refere González “*o que se vende nos últimos tempos sob a designação de moda não é simplesmente “estilo” mas “identidade” (...) Deste modo vendemos aparências como identidade*” (2004:24/25).

A construção da identidade pessoal inclui, principalmente, nos jovens, a relação com o corpo que, por vezes, beira os limites, como acontece quando a obsessão excessiva com o mesmo origina doenças como a bulimia, a anorexia ou mesmo a vigorexia.

O jovem usa os estilos ou a mistura deles para afirmar a todos os que se encontram em seu redor: “Este sou eu”. A pele pode, assim, exibir tatuagens ou “piercings”; cortes e cores variadas dão forma ao cabelo; a musculatura é exercitada, e as roupas e os acessórios tendem a compor o visual, visual, este, que se mantém em permanente modificação, até porque a sociedade de consumo também a isso obriga.

O corpo transformou-se num acessório, numa espécie de Kit, porque a formidável convergência de práticas, relativamente recentes, fazem com que o corpo seja vivido muitas vezes como um acessório de presença. Um material a trabalhar para pô-lo de acordo com a vontade do indivíduo. O corpo é um objecto imperfeito, um rascunho por corrigir e não mais um “dado natural” onde as modificações vão ocorrendo durante o tempo biológico.

Este, no dizer de Ferreira, “*tornou-se hoje uma propriedade de primeira ordem, objecto de cuidadas atenções e investimentos quotidianos, sob a forma de saúde, beleza, sedução, força, poder, contestação, etc.*” (2003:265).

A cirurgia plástica e o culturismo vão nessa mesma linha: não é uma questão de contentar-se com o corpo que se tem, mas sim aperfeiçoá-lo, modificá-lo, controlá-lo o que leva a que “*diante dos nossos olhos desfilam diariamente inúmeros modelos, muitas vezes contraditórios, vazios de personalidade, pura imagem*” (González, 2004:11).

Mas no que respeita ao corpo, este, não tem só a ver com os jovens. Entendida como consumo cultural, a prática do “culto do corpo” coloca-se, hoje, como preocupação que atravessa todos os sectores, classes sociais e faixas etárias, apoiada num discurso, que ora lança mão da questão estética ou da preocupação com a saúde, ou mesmo um recurso susceptível de ser usado na sua dimensão expressiva como um objecto-signo. Esta preocupação com o culto do corpo é, pois, também um traço característico das sociedades contemporâneas.

A actual centralidade do corpo na nossa vida social tem a ver com uma série de valores, de que já falámos, e que se encontram em ascendência, como seja o individualismo, a necessidade de se ser diferente, o hedonismo, a estetização e a ética da experimentação,

bem como a visibilidade concedida a algumas modalidades de celebração social do corpo a partir dos próprios jovens.

Reflecte-se mais sobre o corpo, já que este está presente, enquanto suporte material para qualquer acção humana. O corpo é, assim, uma peça dentro de um jogo de dominações e submissões presente em toda a rede social que o torna depositário de marcas e de sinais, que nele se inscrevem, de acordo com as expectativas desses embates que, por sua vez, têm na corporeidade o seu “campo de prova”

Podemos, no entanto, mesmo assim, questionar o que teria levado as sociedades contemporâneas a intensificar as preocupações com o corpo, colocando-o como um dos elementos centrais da vida, ou seja porque razão vivemos actualmente no que Cruz (2000) chama de *histeria do corpo*, com uma proliferação social de imagens e actividades corporais.

Como refere Inglehart, talvez porque “o crescente predomínio pela racionalidade instrumental que caracterizava a modernização dá lugar a um maior ênfase na racionalidade dos valores e uma preocupação pela qualidade de vida” (2001:27), pois vivemos numa sociedade com altos níveis de desenvolvimento económico, expectativas de vida elevadas e altos níveis de segurança e de bem-estar subjectivo.

Mas será essa a razão ou é porque a Sociedade de Consumo, que lhe está inerente, assim o dita?

Ao contrário da tese que refere a actual redescoberta do corpo, somos levados a concordar com Neves quando nos diz que a presença do corpo “sempre foi espantosamente obsessiva na história do mundo ocidental. Não somente no domínio ideológico, mas também no campo objectivo das forças, meios e relações de produção e consumo” (2004:66) enquanto lugar de inscrição de várias distinções sociais

desde o estatuto social, à classe, sexo, idade, etc.. O que acontece é que apareceu um conjunto de factores que veio intensificar esta presença corporal, das novas gerações, nas sociedades contemporâneas.

Esta intensificação poderá estar ligada à própria história da moda e dos valores. Embora já tivesse havido, no passado das sociedades ocidentais, períodos como o barroco ou vitoriano com grande exaltação ou refreamento do corpo, em termos de vestuário, o século XX foi marcado pelo desnudamento e por uma flexibilidade cada vez maior. Já nos anos sessenta a relação do homem com o mundo assumiu uma amplitude considerável com o feminismo, a revolução sexual, a expressão corporal e o “body art”.

Hoje, em pleno século XXI, a moda é cada vez menos rígida. Dá indicações, aponta caminhos, mas é o consumidor que faz a moda combinando estilos e peças. A aparência passa a depender, cada vez mais do corpo e cuidar dele torna-se quase uma necessidade. Como afirma González, *“a exaltação contemporânea da moda é indubitavelmente um reflexo – pelo menos em determinados círculos pós-modernos, de um culto explícito às aparências brilhantes e sedutoras da sociedade de consumo”* (2004:5).

Mas também pode estar ligado à existência de um vasto arsenal de imagens visuais. É Featherstone que chama a atenção para o facto de que *“a lógica secreta da cultura de consumo depende do cultivo de um insaciável apetite para o consumo de imagens”* (1993:178), imagens, essas, que ajudam a criar novos padrões de aparência e apresentação física.

O corpo é reinventado como objecto de visão, e corpo e “self” tornam-se idênticos. O mundo interno parece ser transmutado na “carne externa”. *“A aparência do corpo tornou-se central às noções de auto-identidade”* (Lupton citada por Sant’Anna, 2001: 69) e como

aponta , também, Le Breton “*Através da sua corporeidade, o Homem faz com que o mundo seja a medida da sua experiência. Transforma-o num tecido familiar e coerente disponível para a sua acção e permeável à sua compreensão. Como emissor ou receptor, o corpo produz sentido continuamente e desse modo o homem insere-se activamente num dado espaço social e cultural* “ (2002:8), já que o corpo não pode ser separado do homem como se fosse uma possessão, um atributo, um “alter-ego”.

Assim, se, no passado, a preocupação com o corpo tinha a ver, unicamente, com o que Crespo designa “*minorias poderosas*” (Crespo, 1990:448) porque o indivíduo normal e comum não podia ter acesso a recursos e técnicas susceptíveis de criar um corpo que estivesse de acordo com a época, hoje, o aparecimento de uma série de técnicas de design corporal vem facilitar o seu acesso a uma camada de população que até aqui estava excluída, promovendo um corpo como um lugar a controlar e a disciplinar.

Na sociedade actual, o corpo mostra a sua omnipresença, sendo bem visível na publicidade, na moda e na cultura de massas. Vivemos, pois, um paradigma da corporalidade pois “*cada um de nós tem uma imagem que precisa de vender, de forma consistente, como se fosse um iogurte ou um shampoo*” (Santos e Tomé, 2002:51) e, como refere Baudrillard, “*Na panóplia do consumo, o mais belo, precioso e resplandescete de todos os objectos (...) é o corpo*” (1998:136)

Há uma maior preocupação consigo e com o seu corpo que se traduz, na actualidade, na preocupação com a saúde e a perfeição corporal. “Body building”, tatuagens, “piercings”, transplantes, cirurgias plásticas, depilação total por laser, bronzeamento artificial, lentes de contacto, nutricionismo, cosmética definitiva, próteses e até mesmo a última moda das “*body modifications*”⁸, que não são

⁸ Falamos de cortar por exemplo parte dos ossos do pé para poder usar um novo tipo de sapatos, ou acrescentar centímetros ao fémur para ser mais alto, e não no

mais do que amputações, representam avanços na conquista do corpo, e tentativas de personalizá-lo, através de uma imensa indústria de design corporal. Todas estas formas de transformar o corpo, incluindo mesmo as operações de mudança de sexo, marcaram um momento alto de dominação do indivíduo sobre o seu corpo.

A grande diversidade de práticas em que se empenham, presentemente, cada vez mais indivíduos, quer do ponto de vista da produção, quer da predisposição para o consumo, com o objectivo de actuar com e sobre o corpo, traduz uma dinâmica social de investimento corporal que não encontra paralelo no passado. Nas palavras de Ribeiro hoje *“cada vez mais pessoas investem no corpo, na esperança de obter dele mais prazer sensual e de lhe aumentar o poder de estimulação social”* (2003:7)

Nenhuma outra sociedade na história, produziu e disseminou tal volume de imagens do corpo humano através dos jornais, revistas, anúncios e corpos em movimento na televisão e nos filmes.

O corpo veio representar o melhor de nós, aquilo de que gostamos, independentemente das heranças genéticas e das filiações culturais e de classe e, como refere Le Breton, *“O corpo moldado pelo contexto social e cultural no qual está submergido o actor, é esse vector semântico através do qual se constrói a evidência da relação com o mundo”* (2002:7)

Assim, verificamos que a imagem da juventude, associada ao corpo perfeito e ideal – que envolve as noções de saúde, vitalidade, dinamismo e, acima de tudo, beleza atravessa, contemporaneamente, os diferentes géneros, todas as faixas etárias e classes sociais, perpassando e compondo diversos estilos de vida.

sentido clássico do termo ligado aos modernos primitivos e a Fakir Mustafar que trata de escarificações, “burning”, ou seja marcas através de queimaduras com formas diversificadas, etc

A aprendizagem das modalidades corporais, da relação do indivíduo com o mundo, não se fica pela infância, prossegue durante toda a sua vida de acordo com as transformações sociais e culturais que se impõem ao estilo de vida e aos diferentes papéis que convém assumirem-se durante a sua existência.

A possibilidade de esculpir-se e de desenhar o próprio corpo coloca-se como algo que propicia, a cada um, o estar mais próximo do padrão de beleza que é estabelecido, globalmente, e, ao mesmo tempo, do seu padrão de beleza, da sua imagem ou até mesmo da sua identidade.

Podemos dizer, como Le Breton, que *“hoje o corpo é brindado com todo um conjunto de novas e inúmeras possibilidades de pensar, sentir e operar sobre ele próprio, passando a suportar novos papéis, bem como novas pressões sociais e exigências pessoais: é pensado e vivido (...) como um valioso acessório de presença no mundo que o indivíduo detém e sobre o qual é susceptível de poder agir”* (1999:42).

A actual devoção dirigida ao corpo é, habitualmente, aferida a partir de paralelos estabelecidos entre, por um lado a apregoada crise das “grandes narrativas” e, por outro, o enfraquecimento dos sistemas de valores próprios da modernidade e transmitidos pelas religiões tradicionais e dominantes de orientação cristã. Há um novo culto ligado aos portadores de “corpos ideais”, associados a vidas de sucesso e celebridade. É, assim, que, numa época saturada pela imagem, nomeadamente por imagens corporais, o *“corpo assume um papel destacado na vida social enquanto ‘destino icónico’* (Maisonneuve, 1976:559).

E se, nas sociedades tradicionais e comunitárias, o “corpo” é o elemento que liga a energia colectiva, sendo através dele que cada homem está incluído no grupo, nas sociedades individualistas o corpo é como que o interruptor que marca os limites da pessoa, ou

seja, onde começa e termina a presença do indivíduo. No dizer de Le Breton *“o corpo é o lugar e o tempo no qual o mundo se faz homem imerso na singularidade da sua história pessoal, num terreno social e cultural no qual se encontra a sua simbologia com os outros e com o mundo”* (2002:35) tornando-se signo celebratório de distintividade individual, sendo eleito, no dizer de Ferreira, *“se não como o actual totem por excelência, pelo menos como mais uma entre outras das dimensões sagradas na contemporaneidade”* (2006:33)

Se o corpo tende a ser assumido como tendo um papel central na vida dos indivíduos há que tomar conta dele, explorá-lo, investi-lo. É nesse sentido que os discursos, que emergiram sobre o corpo, e que aparecem a todo o tempo no espaço público mediatizado, instituem um conjunto de normas corporais e pressupõem um certo tipo de relação do indivíduo com o seu corpo. E a sua preocupação maior é a sua conformação aos cânones, socialmente instituídos, do que é ser belo e saudável. Esses cânones têm muito a ver com um corpo jovem, modelo corporal de referência na contemporaneidade, como já destacámos anteriormente.

No entanto, nesta nossa época, plena de contradições, podemos verificar que, ao mesmo tempo que se investe no corpo, também há uma tendência muito forte que vai no sentido contrário ou seja na sua subutilização, fruto de estilos de vida cada vez mais sedentários e em que tudo aparece feito por medida. Se por um lado temos os indivíduos que apostam no seu corpo e frequentam ginásios, fazem dietas, usam cremes adelgaçantes e modeladores do corpo e inclusive utilizam a cirurgia estética, por outro lado, e como refere Le Breton, *“Nunca como hoje nas nossas sociedades ocidentais os homens utilizaram tão pouco o seu corpo, a sua mobilidade, a sua resistência (...). Até as técnicas do corpo mais elementares como andar, correr, etc, recuam consideravelmente e só raramente são solicitadas na vida*

quotidiana a não ser como actividades de compensação e de cuidado de saúde” (1999:14-15).

Realmente, se observarmos a vida, principalmente nos meios urbanos, podemos comprovar que os carros circulam diariamente, até em pequenas distâncias, facilmente realizadas a pé, e temos toda uma parafernália de equipamentos que facilitam o *não uso do corpo* como os elevadores, as escadas ou tapetes rolantes mas também os computadores e os telemóveis que evitam muitas das deslocações que anteriormente necessitávamos fazer ao banco, à companhia de seguros, às finanças, etc., não esquecendo os controles remotos e muitos outros acessórios de que dispomos, hoje em dia, nas nossas casas.

Como aponta Ferreira, “*no que à modernidade ocidental diz respeito, a mesma sociedade que cultiva intensamente o corpo, também trabalha na mesma medida para o seu degradação. O lugar do corpo na sociedade contemporânea vê-se, assim, atravessado por uma forte tensão decorrente da coexistência de dois movimentos aparentemente antagónicos*” (2006:36). Podemos dizer que, de um lado, há um movimento de profunda desconfiança relativamente ao corpo, já que envelhece, é frágil e limitado enquanto que, ao mesmo tempo, há um outro movimento que o celebra e glorifica tentando num esforço redobrado torná-lo menos frágil, menos limitado e preocupando-se com o prazer, o bem-estar, a vitalidade e até com a tentativa de o manter eternamente jovem.

No dizer de Crespo, hoje “*o corpo não é um dado imutável, antes se revelando na sua historicidade, sendo a origem e o resultado de um longo processo de elaboração social*” (1990:8). O corpo é, assim, uma realidade que se modifica de uma sociedade para outra já que pode ser considerado, não só, uma estrutura simbólica, superfície de projecções que podem vincular as formas simbólicas mais amplas,

como, também, segundo os espaços culturais o homem é uma criatura de carne e osso regida pelas leis da anatomofisiologia.

O corpo, pode, pois, ser um meio de análise privilegiado porque põe em evidência aspectos sociais e, como refere Le Breton, “*cuja elucidação é de grande relevância para o sociólogo como, por exemplo, quando quer compreender fenómenos sociais contemporâneos*” (2002:81), sendo no dizer de Braudillard “*o objecto mais belo do investimento individual e social*” (1970:200).

4.3.Da inexistência do corpo à sua celebração

Nunca o corpo humano foi alvo de tantas atenções como actualmente. E é inquestionável o olhar muito diferente do homem sobre o seu corpo. As relações dos indivíduos com o seu próprio corpo mudaram de forma radical ao longo da história. Cada sociedade, cada cultura, age sobre o corpo determinando-o. Surgem, então, os “modelos”: “padrões de beleza, de sensualidade e de postura, que dão segurança.

Um primeiro momento abrange o tempo em que o homem se considerava um ser vivo entre outros seres vivos. Ele não havia, ainda, formado a ideia de si mesmo como um eu psíquico e muito menos a ideia de corpo. Tudo era presente, vivenciado e experimentado. Vivia-se a vida na sua originalidade tanto individual como colectivamente.

Nas civilizações grega e romana o corpo era valorizado pela sua saúde e capacidade atlética. A moral, quanto ao corpo e ao sexo, apenas estabelecia algumas normas de conduta para evitar os excessos que significavam a falta de controlo do indivíduo sobre si mesmo prescrevendo o “bom uso dos prazeres” para os homens. As mulheres, nesta altura, nem sequer têm voz já que a voz na Atenas

de Péricles falava ou silenciava conforme a temperatura dos corpos – corpos quentes, masculinos, tinham permissão para expressar-se publicamente, corpos frios – femininos e escravos calavam-se.

Na Europa, na Baixa Idade Média, podemos constatar uma nova percepção do corpo. Este passa a ser “proibido”. A igreja prega a supremacia da alma e, a bem desta, ela deve prevalecer acima dos desejos e prazeres da carne. O corpo torna-se culpado, perverso, necessitando ser dominado através da punição. Por isso, as técnicas “coercitivas” sobre o corpo e os castigos, auto-flagelos e execuções públicas fazem parte do dia-a-dia bem como as condenações pelo Tribunal do Santo Ofício, a que se seguia a imolação do corpo pelo fogo. Um outro exemplo da percepção do corpo no final da Idade Média (séculos XIV a XVII) está nos processos de bruxaria. Pode-se dizer que estes processos inquisitoriais sobre acusações de bruxaria tinham como enfoque, principalmente, os corpos das mulheres. Estas eram despidas e o seu corpo examinado à procura de um sinal que as pudesse comprometer: a “marca da bruxa” ou a “marca do diabo”.

Para o sistema capitalista, que se começava a formar, era essencial que o corpo e a sexualidade fossem controlados já que se está a formar o corpo dócil do futuro operário que não se rebelará. E se a arte renascentista valoriza e expõe o corpo isso não faz com que se possa falar de liberalização do mesmo já que o que se trata é de melhor o conhecer para melhor o controlar.

Assim, e com o pensamento racional, o homem passa a ser visto numa dupla manifestação, uma física e outra mental. Mesmo com a ciência moderna o corpo continua separado da razão. E, neste sentido, a separação foi ainda mais radical, pois segundo Descartes, o corpo não participa no acto de pensar e portanto não contribui em nada para o conhecimento.

Como refere Porter, “*Até há pouco tempo, a história do corpo tem sido, em geral, negligenciada, não sendo difícil perceber o porquê. Por um lado os componentes clássicos, e por outro lado, os judaico-cristãos, da nossa herança cultural, avançaram ambos para uma visão fundamentalmente dualista do homem (...) e ambas as tradições, em seus caminhos diferentes, elevaram a mente e denegriram o corpo (1992:292).*

Com a separação entre ciência e ética dá-se uma transformação nas condições de vida. Os conhecimentos sobre os sistemas de vida e, em particular, a revelação do que acontece no interior do corpo humano possibilitaram a produção de um imenso arsenal de medicamentos e técnicas cirúrgicas.

Já no decorrer do século XIX, há como que uma concessão e um novo lugar ao corpo, que se vê valorizado através de práticas de higiene, actividade física e alimentação, bem como continua a ser um objecto privilegiado dos avanços da medicina na luta contra as doenças. Existem uma série de regimes e exercícios recomendados e os banhos de mar e as termas tornam-se moda entre a burguesia dominante europeia. O corpo do povo, por sua vez, continua a ser alvo de vigilância e controle de excessos, bem como utilizado como objecto de conhecimento. O corpo vê-se, assim, objecto de regulação a nível de reprodução das populações, de restrição do desejo e da emoção individual.

Uma vez senhora absoluta da verdade, a ciência passou uma realidade que lhe convinha; repetiu, assim, a mesma atitude das doutrinas teológicas que ela tanto combateu. Instalou-se a “*nova religião da ciência*” (Castoriadis, 1976:919). Qualquer acção técnica empreendida, por esta, foi aceite como moralmente legítima desde que fosse alicerçada sobre uma verdade cientificamente comprovada, o que levou a uma onda de transformações na ordem social e natural da vida humana.

Dá-se uma modificação da sensibilidade e há uma valorização do corpo pensante e conseqüentemente a razão de controlar o corpo. O “homem superior” deveria ter auto-disciplina e auto-controle reprimindo práticas como a violência e a liberdade sexual, considerando-se que era a moderação do corpo mais do que a da razão, que distinguia o homem dos animais. O corpo supliciado, com marcas, exposto vivo ou morto desaparece. E, pela primeira vez, considera-se o corpo da mulher substancialmente diferente do homem, sendo o corpo decisivo na separação entre o masculino e o feminino.

Com a revolução industrial o corpo entra no que se poderá considerar a actividade capitalista e torna-se uma mercadoria, propriedade privada, com um destacado valor de troca pois é ferramenta, produtora de força do trabalho. É, assim, um “*modelo de corporeidade imposto pela burguesia aos seus dominados, corpos energéticos e alienados que se trocam por um salário*” (Ferreira, 2006:38). A industrialização, e o homem moderno que lhe é inerente, legitima o saber e a ciência. Esta determina que é necessário um corpo saudável, não só, para produzir melhor, mas, também, que se adapte aos padrões de beleza para melhor consumir.

O corpo é, pois, descoberto enquanto fonte inesgotável de poder, enquanto máquina do sistema e da disciplina. É simultaneamente dócil e frágil, algo possível de manipular e susceptível de dominação, presente em toda a rede social que o torna depositário de marcas e de sinais que nele se inscrevem, de acordo com a efectividade desses embates que, por sua vez, têm na corporeidade o seu “campo de prova”

Também Jorge Crespo, na sua história do corpo, refere esta época como sendo marcada pela degradação das condições de vida corporal sobretudo das pessoas que se deslocavam do espaço rural para o espaço urbano, em permanente crescimento, e “*submetidas a*

múltiplas carências” (1990:11). Mas, esta é, também, uma época em que o corpo ganha um lugar central, no sentido da civilidade e do progresso, instrumento fundamental na luta contra o desperdício económico e o desregramento social, o que leva a que se submeta a normas racionalizadas em termos de higiene e saúde mas também “*a nível da expressão gestual e imagética, dominadas por uma ética orientada pelo rigor e sobriedade*” (Ferreira, 2006:39).

Havia que tratar do corpo dos cidadãos; do povo enquanto condenado, pela vida que leva, à inutilidade e à doença e dos grupos mais privilegiados, porque amantes do prazer e vida fácil. Há, assim, uma tentativa de “*implantação de um dispositivo de contenção dos gestos e da repressão dos excessos, promovendo o controlo das várias formas de desperdício de energia, reduzindo-o à despesa mínima (...) e evitando a desestabilização dos corpos*” bem como “*a formulação de um quadro de pensamento, baseado na austeridade e na moral dos comportamentos*” (Crespo, 1990:12).

Aparece, então, uma espécie de “polícia médica” que luta contra as imperfeições corporais e controla as epidemias superintendendo a higiene do ar e das águas, ou a conservação dos alimentos e medicamentos. Ao mesmo tempo policia os corpos considerados “suspeitos” do ponto de vista da saúde pública.

O corpo, nesta altura, deve manter-se discreto, e, principalmente, silencioso, não se destacando, de nenhuma maneira, de qualquer outro. Era a sobriedade e a contenção do corpo, bem como o valor do trabalho e do progresso que dominam as mentalidades da época e que se aprofundam durante o Estado Novo, em Portugal. Como aponta Crespo “*qualquer acto público, o gesto excessivo, pretendendo denunciar conhecimentos ou habilidades mais elevadas, era uma agressão cometida sobre os circunstantes, tal como o uso de vestuário ou de adornos inúteis para sublinhar as partes do*

corpo, era um acto de ostentação e de pompa que determinava falta de respeito pelos semelhantes” (1990:511-512).

A partir de meados do século XX, as importantes transformações sociais culturais e económicas que afectam as sociedades ocidentais, nomeadamente a portuguesa, trazem um novo olhar e uma nova relação com o corpo. Há no pós II Guerra Mundial uma valorização do corpo que passa a ser socialmente investido e valorizado, principalmente, como corpo produzido “*o mais belo, precioso e resplandecente de todos os objectos de consumo*” (Braudillard, 1998:212).

Ao *corpo espartano* do idealismo segue-se o *corpo dionisiaco* da sociedade de consumo (Maffesoli, 1985), um corpo que se quer estilizado, saudável energético, individual, original e autêntico, próximo da imagem publicitária da juventude. Um corpo cuja cultura é a de atenção ao “eu corporal” como lugar e meio de descoberta, de emoção, prazer e, também, de reconhecimento do outro e onde a expressão individual é valorizada no sentido do prazer lúdico, da erotização do movimento ou da estética do gesto.

Como refere Sant’Anna, “*dedicar ao corpo mais atenção e acumular experiências prazerosas no lazer não são excentricidades de jovens abastados, ou leviandades de artistas mundanas e libertinas. Tornam-se direitos inalienáveis de homens e mulheres comuns de todas as idades e profissões*” (2001:58).

O corpo vê-se, assim, reconciliado com as sensações físicas e o prazer e até com a própria nudez. O corpo vai-se vislumbrando, assim, desde a modernidade mais clássica e passa a estar sujeito a actos de vontade socialmente conformes ou pelo contrário disformes aos modelos sociais e culturais existentes. É a partir da revolução “cultural e sexual” dos anos 60 que as reivindicações de liberação do corpo surgem em larga escala. Nesta altura, e sob o signo de “Paz e

Amor”, “a livre expressão do corpo e da mente era uma das bandeiras de luta favoráveis aos florescimento de sensibilidades diferentes inusitadas e alternativas” (Sant’Anna, 2001:89).

Há novas formas de luta que emergem e o corpo torna-se livre, tal como o amor, e luta-se contra a desigualdade social e a luta que, na altura, se desenrola no Vietnam. Aparecem os movimentos feministas que “queimam os soutiens” em plena praça pública representando, assim, a libertação do corpo da mulher, bem como as novas técnicas de controlo de fecundidade, como a pílula anticonceptiva. Denunciam-se problemas de desigualdade de género e saem à rua os primeiros movimentos a favor dos Gays, lésbicas e transexuais que lutam pela livre expressão da sua sexualidade.

Os movimentos anti-racistas estão por todo o lado lutando contra o preconceito e a discriminação racial. Discute-se, publicamente, sobre a “qualidade de vida”, o direito à eutanásia, aborto e problemas éticos que se prendem com definições de vida e de morte e do estatuto da pessoa.

Mas um outro movimento social, o *Body Art* também foi amplamente divulgador do corpo, embora localizado na esfera da produção cultural e artística. Houve, então, uma apropriação do corpo como lugar privilegiado da representação plástica “*explorando e pondo em evidência as suas possibilidades expressivas, comunicativas e sensíveis, mas aqui de um modo aparentemente inovador no campo artístico, pela forma de mediação e de espectacularização directamente implicada que o corpo assume, frequentemente violenta, sofrida, grotesca, perturbadora por que demasiado real*” (Ribeiro, 1998:376).

Os criadores interferem nos seus próprios corpos, ou naqueles que se interessam nas suas propostas, através de mordidas, cortes, pancadas, feridas, etc., procedimentos violentos e invasivos da carne, unicamente, para desconstruir a ideia de um corpo imaculado e

divino e tentando reconstruir um outro em comunicação com o mundo contemporâneo. Há, assim, como que um questionar provocatório do corpo pela body art que já vem de outros movimentos contra culturais que emergiram em todo o mundo ocidental moderno desde meados do século XX. Existe, pois, neste movimento uma certa fusão entre a arte e a vida manifesta na importação de alguns atributos artísticos na realidade social: “*a arte anulando-se em demasiada vida e a própria vida por um excesso de arte*” (Ribeiro, 1998:379), processo que alguns autores designam de *estetização da vida quotidiana* (Featherstone, 1991).

O corpo surge, então, como o lugar privilegiado de estilização da vida “*condenado a funcionar como sinal distintivo e, quando se trata de uma diferença reconhecida, legítima, aprovada, como sinal de distinção*” (Bourdieu, 1989^a: 144) e daí que haja, cada vez mais, pessoas a sujeitar o seu corpo a transfigurações mais inventivas, a partir do qual podem projectar e construir o seu ideal de identidade.

A aparência corporal tem constituído, desde sempre, um aspecto central da identidade social, das categorizações e do valor que os outros nos atribuem, bem como da forma como nos percebemos e nos avaliamos a nós próprios. Vive-se, actualmente, num mundo de fascinação pelo estilo e pela imagem, ou pelo “*nível profundamente superficial das «aparências»*” (Hebdige, 2001:17).

O desnudamento progressivo do corpo, no decorrer do século XX, veio enfatizar a importância e atenção social prestada à sua aparência externa. O corpo vai-se vislumbrando, assim, desde a modernidade mais clássica, emancipado da sua condição natural, sendo tomado, cada vez menos, como um dado adquirido para passar a ser sujeito a actos de vontade, socialmente conformes ou não aos modelos sociais e culturais existentes.

A cirurgia estética e plástica modificam as formas corporais, os regimes alimentares emagrecem a silhueta, os ginásios fazem crescer a massa muscular, os tatuadores colocam signos identitários na pele, ou seja artifício e natureza deixam de ser definitivamente categorias opostas.

No contexto das inúmeras possibilidades de intervenção corporal hoje disponíveis, o corpo é cada vez mais assumido como suporte, lugar de “*variabilidade, continuidade e novidade*” (Cruz, 2000:371). A sua anatomia deixa de ser herdada para passar a ser moldada, uma matéria bruta a esculpir, a redefinir a fabricar submetida “*ao design do momento*” (Le Breton, 2000:208). O corpo torna-se, assim, algo inacabado, um lugar aberto à actualização contínua, um território que pode ser trabalhado, por parte de quem pode aceder tanto material como simbolicamente àquelas possibilidades.

Ao mesmo tempo que perde o seu valor de uso como força de trabalho cresce o reconhecimento e o investimento social no seu valor de troca simbólica, enquanto recurso susceptível de ser capitalizado, e que responde a novos imperativos e necessidades sociais que vão emergindo como a linha, a forma, o prazer, o desempenho, o vitalismo, a saúde, a juventude (Wacquant, 1995).

Como aponta Lipovetsky, o corpo “*perdeu o seu estatuto de alteridade, de *res extensa*, de materialidade muda, em proveito da sua identificação com o ser-sujeito, com a pessoa. O corpo já não designa uma abjecção ou uma máquina, designa a nossa identidade profunda*” (2002:58)

Nesta sociedade pós-moderna, de pendor individualista, o corpo parece funcionar como espaço privilegiado de singularização social, demarcando socialmente cada indivíduo enquanto sujeito único, assumindo o estatuto de recurso distinto na realização e expressão

das expectativas e desejos identitários do seu proprietário, passando a ser “*construído e mobilizado no âmbito do processo de produção, dramatização e performatização social do self*” (Ferreira, 2006:46).

O desenvolvimento de uma sociedade de consumo tem, realmente, garantido, nas últimas décadas, a revalorização simbólica e económica do corpo, enquanto capital, e cada actor pode realizar de forma individual e autónoma, com pouco esforço e dinheiro, o projecto que tem para o seu corpo enquanto expressão social da sua identidade pessoal.

E esta importância comercial do corpo inscreve-se em principalmente três domínios da experiência corporal: o *bem-fazer*, constituído pelos produtos ou serviços como os energizantes, o ecstasy, o viagra ou o ginseng; o *bem parecer* cujos produtos e serviços prometem o ajustamento aos cânones estéticos do momento, como os produtos cosméticos e dietéticos, as cirurgias estéticas, as actividades físicas diversas que se praticam nos ginásios; e por último, o *bem-estar* relativo a aos produtos e serviços que asseguram o prazer e a satisfação corporal como as massagens, os Spa’s ou mesmo os produtos farmacêuticos como o Prozac e outros anti-depressivos e ansiolíticos (Ferreira, 2006: 47).

O corpo é, assim, como que um pólo de consumo que implica um tipo de trabalho especializado que dá azo a profissionalizações várias na área da reconstrução, manutenção e modificação do corpo.

As inúmeras possibilidades de modificação corporal hoje à disposição da população jovem e menos jovem manifesta a centralidade que investimentos no corpo, de natureza diversa, ou seja simbólicos, materiais ou temporais, tomaram na construção de uma identidade e nesta perspectiva, como refere Pais “*o que aparece como um culto narcisista da aparência corporal pode corresponder, de facto, a uma estilização estética de modos de vida, reflexo de socializações*

várias que estão convertendo o corpo em expressão de eleições e opções” (1998:49).

4.4. O corpo como libertação num processo de individuação

Com a saliência do valor de troca simbólica do corpo no espaço social, a própria abordagem sociológica da identidade pessoal sofreu também transformações profundas. O trabalho de Foucault elegeu esta instância como objecto de estudo e veio desmistificar a abordagem sociológica da identidade pessoal como um fenómeno mental. Quando se fala de corpo não se está a falar, portanto, de algo separado da “alma” ou da “mente” na medida em que os “eus” são sempre incarnados.

As fronteiras do corpo não deixam, assim, de constituir os limites identitários do “self”. Actualmente, e nas condições estruturais em que vivemos, o corpo tem emergido na sociedade contemporânea, como um dos recursos que concorre mais para a identificação do self, enquanto suporte fundador, e de interacção com os outros. Durkheim já dizia que se há “*um factor de individuação, é o corpo que desempenha esse papel*” (2001:278). Isto acontece na medida e que um dos processos centrais à ideologia moderna que caracteriza a sociedade contemporânea é justamente, “*a naturalização da identidade pessoal através de uma atribuição de maior verdade à pessoa física do que aos laços sociais*” (Cabral, 2003:154).

Sem dúvida, o corpo veio corresponder na contemporaneidade à prova mais tangível e precisa do individual pois, como precisa Ribeiro, “*Nenhum lugar do mundo é para mim tão significativo como o lugar do meu corpo, que por mais ninguém pode ser ocupado. O meu ponto de vista é, por isso mesmo, estritamente pessoal; ou seja,*

ninguém pode ver ou viver o mundo como eu o vejo e vivo. Em rigor seria para isso necessário meter-se na minha pele” (2003:22).

O corpo é, assim, elemento fundador do sentimento de si. Como refere Crossley, há o “*entendimento do corpo como sujeito e o corpo como objecto (...) somos ao mesmo tempo o nosso corpo e temos um corpo*” (2005:2)

E esta imagem constrói-se, progressivamente, ao longo dos primeiros anos de vida, a partir da experiência da superfície do corpo e das sensações que este permite como os movimentos, os contactos, as sensações e os estímulos que dão orientação para distinguir e ao mesmo tempo localizar o corpo.

Consoante referem alguns estudos psicológicos, a criança aprende muito cedo a reconhecer a sua imagem no espelho por meio de um processo de *objectivação*, através do qual a criança se torna visível para si própria, e de *apropriação*, em que incorpora a sua aparência visual e a faz coincidir com o seu corpo e as suas sensações (Lipiansky, 1999:23-36). Quando a criança toma esta consciência e realiza esta fusão o uso da palavra “eu” torna-se habitual no seu léxico marcando o aparecimento do sentimento de identidade social. “*Cada indivíduo representa o seu corpo como único, diferente dos outros. Mais que isso, representa-o como o seu corpo (identidade corporal) e, representa-se nele (eu corporal). É natural que, (...) ao representar-se no corpo, ele se distinga dos outros indivíduos*” (Ribeiro, 2003:50).

O corpo, actualmente, determina um património a partir do qual o indivíduo pode construir um sentido de unicidade, consistência e de continuidade individual, bem como produzir e gerir a expressão da sua singularidade (Scheer, 1998:43). Dado ser um dos principais vectores de distinção individual, o corpo tem vindo, assim, a ser eleito como a instância maior de individuação já que estabelece

a fronteira precisa da pessoa no tempo e no espaço e identifica o que separa o *eu* do *outro*. Além disso o que é certo é que o corpo embora sofra transformações naturais ou artificiais ao longo do tempo é uma realidade tangível que o sujeito habita permanentemente ao longo da sua vida.

Daí que se possa considerar que, como refere Ferreira, “*a emergência e acentuação social do valor simbólico da corporalidade em a par da institucionalização colectiva da ideologia individualista*” (2006: 75) com as suas concepções muito próprias de individualidade e de autonomia pessoal e submetido “*a um processo de socialização do qual a própria individuação é produto, forjando-se a singularidade do ‘eu’ nas e pelas relações sociais*” (Bourdieu, 1998:118) ou como ainda refere Le Breton “*O individualismo inventa o corpo ao mesmo tempo que o indivíduo; a distinção de um engendra a do outro numa sociedade onde os laços entre os actores são mais relaxados, menos submetidos à égide da inclusão que submetidos à da separação*” (2000:159).

E embora a história do corpo, enquanto objecto de estudo sociológico, esteja, em grande medida, ancorada na exploração analítica das noções de pessoa, identidade pessoal e subjectividade, nem sempre isso aconteceu e sempre existiram sociedades onde não se fala de singularidade do actor social, pelo menos nos termos em que se fala hoje.

É, assim, que na Idade Média não só as casas tinham apenas uma divisão como as sepulturas eram colectivas. A ideia do corpo enquanto fronteira física do sujeito, socialmente produzido, promovido e reconhecido como expressão privilegiada da pessoa individual só nasce com os tempos modernos e com a emergência do individualismo burguês que traz com ele a ideia de *intimidade* e de *privacidade*” corporal (Giddens, 2001).

A partir daí, o corpo vai ganhando relevo como *meio de expressão individual* (Falk, 1994:53). Mas, se até aos anos 60 o corpo foi pensado como veículo do seu ser no mundo, os anos 80 e 90 viram aparecer uma nova matriz sócio-cultural para o pensamento sobre o corpo, dada a proliferação de muitas possibilidades de produção das suas potencialidades imagéticas, cinéticas e sensoriais.

Com o relevo do valor de troca simbólico do corpo na sociedade, a própria abordagem sociológica da identidade pessoal também sofre transformações profundas, embora as fronteiras do corpo não tivessem deixado de constituir os elementos identitários do self. Assim, se numa sociologia mais clássica a identidade pessoal era vista como uma espécie de fenómeno mental que existe no interior do corpo, a partir de Foucault há como que uma nova sociologia que surge e que vem desmistificar por completo esta posição. Quando se fala de corpo não se está a falar de algo separado da “alma” dado que esta alma é considerada incarnada no corpo.

O dualismo da modernidade deixou de opor a alma ao corpo: de uma maneira mais subtil opõe o homem ao seu próprio corpo num efeito de desdobramento. O corpo separado do homem é convertido num objecto que se pode moldar, modificar, modular, segundo o gosto do dia, porque modificar a sua aparência é como que modificar-se a si mesmo. “*A retórica do corpo, dirigida por uma moral de consumo substitui a retórica da alma*” (Le Breton, 2002:89).

O corpo contemporâneo já não corresponde à encarnação de uma identidade pessoal homogênea, estável e imutável, pressionada por normas e regras para passar a poder ser alvo de uma construção pessoal. E a aparência corporal responde “*a uma posta em cena do actor relacionada com a maneira de se apresentar e de se representar, um modo quotidiano de se por em jogo socialmente e de acordo com as circunstâncias, através da maneira de se mostrar e de um estilo*”(Le Breton, 2002:83).

Num mundo em que se sucedem os espaços significantes para que o indivíduo faça a apresentação de si, este encontra no corpo o suporte ideal para assegurar um traço significativo do seu eu, em função de uma identidade escolhida e sempre revogável. E nessa perspectiva, alterar o corpo já não corresponde de maneira nenhuma à procura de um encontro com uma “verdade” mas à exploração dos limites e potencialidades de um self que procura construir-se dentro de um espaço de intervenção e modificação corporal bastante alargado.

O corpo contemporâneo, com toda a parafernália hoje disponível para o servir, emerge como *território existencial* (Csordas, 1994) privilegiado na produção, encenação e projecção social de identidades ideais e desejadas. É, pois, “*um acessório de tal modo familiar e próximo do sujeito que funciona como um parceiro com o qual tem que coabitar*” (Le Breton, 1999:42). E se essa coabitação é normalmente celebrada em fraternidade, outras vezes o sujeito estabelece com ele relações bastante conflituosas, nomeadamente quando o corpo não se apresenta da forma pretendida pelo indivíduo. Surgem as plásticas, as injeções de botox, os liftings mas também as anorexias, as vigorexias e mesmo, mais radicalmente, as mutilações.

O imaginário contemporâneo do corpo concebe-o como um artefacto submetido à vontade do sujeito, nomeadamente à vontade de ser *sujeito* e é, assim, que o corpo é mobilizado como um lugar de afirmação, representação e encenação de identidades que se pretendem singularizar. Invade o espaço público, através de roupas e penteados diferentes, de tatuagens e outros adereços, de gestos e movimentos mais espalhafatosos. O corpo põe em evidência “*uma estética e uma moral da presença que, nos seus excessos se traduz em manifesto de existência, e não apenas de resistência*” (Pais, 2005:63

Daí que, para determinados indivíduos, o corpo não seja mais um dado adquirido mas sim um artefacto vivido sobre o qual recaem

experiências e projectos de identidade. Ao modificar esse corpo sentem estar a mudar-se a si próprios e acreditam estar a mudar a sua vida. O corpo, para estes indivíduos, serve para serem o que dele fazem invertendo os termos da equação entre ter e ser corpo e apostando na modificação dos mesmos, dos quais se sentem proprietários para serem outros.

O homem estabelece com o seu corpo, percebido como o seu maior valor, uma relação de cuidados, da qual extrai, ao mesmo tempo, um benefício narcisista e social já que sabe que a partir dele, e em certos contextos, estabelece-se o juízo dos outros.

O corpo, hoje, impõe-se como um lugar privilegiado, como um lugar predilecto do discurso social e, segundo Vigarello, “*podemos compreender a nova importância do corpo no sonho de tornar visível o inconsciente que existe e que é inalcançável*” (1982:72). O corpo funciona, assim, como um outro de si mesmo, reflexo de um ser que se projecta num *querer ser*. Já não uma máquina inerte mas matéria-prima transitória, disponível à construção e metamorfose do self, um recurso à mão de qualquer um susceptível de ser capitalizado sobre as mais diversas formas, e donde há que tirar o máximo rendimento.

Há, pois, uma construção identitária que pressupõe, por parte do sujeito que a empreende, a consciência de estar a actuar intencionalmente, uma experiência diferente do simples acontecer, isto é, do que se limita a ocorrer na sua vida e onde sente não ter nenhuma intervenção. Nesta sociedade, o sujeito sente ser ele próprio o mestre-de-obras que decide a orientação e a significação da sua existência e não a decorrência de uma evidência cultural. Como aponta Goffman “*as pessoas usam a sua aparência para se colocarem em categorias de comportamento e para tomar decisões de como coordenar as suas actividades sociais*” (1993:24-25)

Com os inúmeros recursos de modificação e conservação do corpo, hoje oferecidos pela florescente indústria do design e produção corporal, o espaço de possibilidades corporais amplia-se e, com ele, a sensação da escolha soberana sobre um corpo percebido como um objecto que pode ser aperfeiçoado à medida do desejo do seu possuidor. O corpo torna-se uma espécie de companheiro de estrada íntimo do actor. O corpo converte-se num sócio ao qual se pede o melhor, as sensações mais originais, resistência e juventude eterna. Como aponta Le Breton “*O indivíduo descobre através do seu corpo uma forma passível de transcendência pessoal*” (2002:91)

A oportunidade de poder recriar um novo corpo, à imagem das fantasias e expectativas de cada sujeito, não deixa de constituir, contudo, uma “*ideologia mitificada pela publicidade e restantes instâncias de produção e mercantilização do corpo à escala industrial e global*” (Ferreira, 2006:83). Mas, ainda que a relação do indivíduo com o respectivo corpo pareça mais personalizada, não haverá dúvida que, sobre o efeito espectacular do voyeurismo sobre os dispositivos imagéticos e discursivos, mais ou menos conscientemente, há como que uma indução à interiorização de certo tipo de valores e atitudes sobre o corpo, e a posterior reprodução de certas posturas e silhuetas corporais.

Neste processo, a personalização da relação do indivíduo com o seu corpo advém do acto desta ser orientada, não apenas, sob a égide da autoridade pessoal, mas também, da auto-responsabilização já que considera mais inerente a si próprio, sendo igualmente responsável pelo cumprimento de determinados deveres sociais perante o seu corpo.

Esses deveres passam por cuidar da sua aparência, dinamismo e humor (Raveneau, 2000:28) ou em zelar pela respectiva duração e qualidade de vida, assumindo um papel preponderante no controlo e identificação atempada dos sintomas de patologias diversas, na

prevenção perante condutas de risco, nomeadamente quando se fala de redução de álcool e tabaco, obrigatoriedade de exercício físico, e necessidade de sexo protegido, bem como na vigilância dos excessos alimentares, de exposição ao sol e medicação.

Nas palavras de Sant’Anna “*se o trabalho, sobre si, baseado numa versão atlética da vida, concede ao indivíduo uma liberdade infinita de se auto-administrar, ele o transforma, também, no único responsável por seus fracassos e seus recordes. Ser empresário de si mesmo implica, por isso, acreditar na possibilidade de transformar seres comuns em campeões*” (2001:59).

A pressão no sentido da adequação dos sujeitos aos signos corporais, valorizados na sua época, não deixou de se intensificar com o processo de individuação do corpo já que “*o interesse febril que temos pelo corpo não é de modo nenhum espontâneo e “livre” obedecendo a imperativos sociais como a ‘linha’ a ‘forma’, o ‘orgasmo’, etc*” (Lipovetsky,, 1989:59-60) e “*quanto mais se afirmam os ideais da personalidade e da autenticidade, mais técnica e voluntarista se torna a cultura do corpo; quanto mais se impõe o ideal da autonomia individual, maior é a exigência de estar conforme os modelos exigidos ao físico corporal*” (Idem, 1997:125).

Os indivíduos de hoje são responsabilmente convidados a construir o seu corpo, a transformar e expor a sua aparência, a melhorar ou conservar a sua forma, a corrigir os seus defeitos, a disfarçar ou ocultar marcas do seu envelhecimento, a erradicar todo o sintoma de degradação física, a melhorar o seu desempenho, a mostrarem-se felizes e positivos com a vida.

Nesta óptica, a *mitologia libertatória* que perpassa a propósito do actual usufruto do corpo, no sentido da mais ampla liberdade em expô-lo e modificá-lo, transforma-se em real *mistificação condenatória*, diante das responsabilidades, riscos e impasses

solitários que o exercício de tais liberdades acarreta (Sant'Anna, 2000:85) a que corresponde, objectivamente, ao “*fazer aceitar como desejável aquilo que em realidade é obrigatório*” (Rodrigues, 1986:95). Com efeito a ideia de propriedade e de soberaneidade sobre o seu próprio corpo, tende a revelar-se frágil e ilusória., já que no dizer de Détéz “*o corpo aparece como um interface entre a individualidade, naquilo que ela tem de único, e o grupo*” (2003:14)

É assim que o processo de individuação do corpo, que, à primeira vista, parecia corresponder ao progressivo desaparecimento de normas restritivas, mais não é do que uma nova e subtil distribuição dos constrangimentos e das disciplinas corporais. As aparentes formas de libertação corporal traduzem o seu “*deslocamento para a esfera individual e intracorporal, substituídos por modalidades e mecanismos mais imperceptíveis, difusos, implícitos, sedutores e eficazes, de interiorização das normas e padrões da corporeidade, onde as acções de autocontrolo e autovigilância são “naturalmente” assumidas, incorporadas e transformadas em automatismos corporais*” (Ferreira, 2006, 85).

O que é, habitualmente, tido como uma conquista positiva que advém da libertação do corpo de alguns dos tradicionais moralismos que o submetiam, poderá ter-se modificado imperceptivelmente e transformado em novos moralismos com novas regras. E, quando se cumprem estas regras na sua totalidade, pode levar ao aparecimento de frustrações e mesmo disfunções psico-sociais pois “*novas culpas e novas ansiedades são geradas perante o declínio do autoritarismo, e em razão da remodelação e mudança das nossas identidades múltiplas, muitas vezes contrariando o sentimento de prazer. O prazer torna-se um mandamento naquilo que somos obrigados a fazer*” (Bruhns, 2000:97)

No entanto, tudo aquilo que se conquistou em termos de individuação do corpo só é, na maior parte das vezes, aproveitado por

quem tem condições materiais para o fazer levando a que os que não possuem essas mesmas condições se sintam marginalizados e postos de parte devido aos seus atributos físicos.

5. O corpo quer-se jovem

5.1. A supra valorização do corpo

*Desenhei você no braço
Para levar seu amor aqui comigo
Onde quer que eu vá. Depois
Eu pintei o universo e colori
Com as coisas do seu mundo*
(Elis Regina)

A valorização do corpo, na sociedade contemporânea ocidental, aparece, em grande medida, associado à celebração social de um “corpo jovem” e respectivas estratégias de conservação e de modificação do mesmo. No entanto, só no decorrer dos anos 90 é que a sociologia começou a olhar com mais atenção para a “juventude” a partir da sua corporeidade fazendo coincidir esta categoria com a de “puberdade”. Aparece, então, o que se designa por “sociologia da juventude” abordada a partir das práticas juvenis que mobilizam o corpo sob formas mais visíveis como os distúrbios alimentares, os desportos radicais, o consumo de drogas ou álcool, a sexualidade, etc..

A juventude pode-se, assim, considerar uma categoria recentemente inventada e construída socialmente, e, por consequência, os limites para a avaliação sociológica da “juventude” não se determinam exclusivamente através da idade dos indivíduos mas sim de um determinado tipo de atitude. Ser jovem passa, então por um certo modelo de corporeidade já que o corpo é, entre outros atributos, um lugar privilegiado para se aferir da idade do indivíduo. A categoria juventude é, pois, reconhecível na interação quotidiana através da percepção de determinados traços, correspondentes a características herdadas ou socialmente construídas, bem como sinais corporais acrescentados e destinados a modular o próprio

corpo e que são simbolicamente relacionados com uma determinada condição etária.

Esta categoria *“não se traduz num grupo homogéneo; antes pelo contrário, materializa uma realidade social heterogénea, atravessada por múltiplas clivagens. Na realidade nessa fase do ciclo de vida há muitas maneiras de ser jovem, embora se possam reconhecer traços comuns – tanto no plano da situação social como no plano simbólico – que contribuem para a cristalização do termo na linguagem corrente e no discurso político e mediático”* (Figueiredo e tal, 1999:15)

É, todavia, de difícil determinação já que não existe um consenso alargado quanto às fronteiras etárias até porque os jovens não têm *“que passar já por provas de iniciação que lhes outorgam a condição de adulto noutras culturas”* (Gil Villa, 2007:13).

E se no passado os modelos de transição para a vida adulta, como a integração no mercado de trabalho, a conjugalidade ou a parentalidade, eram sujeitos e regulados por normas formais, isso já não acontece e, como refere Gil Villa, *“uma boa parte dos jovens encontra-se hoje em dia imersa numa situação de instabilidade como nunca antes na história”* (2007:45) levando a que as fronteiras que delimitam a juventude se revelem mais flexíveis, inconstantes e por vezes reversíveis.

É, assim, que o processo biológico, que durante muito tempo determinou as fases do ciclo de vida, já não tem sentido. Existe todo um conjunto de imagens que se produzem através da roupa ou dos penteados, bem como de desempenhos corporais, como posturas, gestos e até actividades físicas, que fazem com que haja uma aproximação ou um distanciamento do indivíduo da condição juvenil. Já não falando de inovações estéticas, cosméticas, nutricionais ou cirúrgicas, bem como mudanças verificadas em termos de estilos de vida, que levam a que uma determinada imagem idealizada do corpo

juvenil possa ser gerida em termos da sua antecipação e até do seu prolongamento.

O corpo quer-se jovem para isso vive-se numa esperança de que, com todos os recursos existentes, hoje em dia, um indivíduo se possa libertar da sua idade e no fundo ter a idade que pretende para si. Como refere Fournier “*a juventude tornou-se um fantasma generalizado*” (2006: 264) que todos procuram alcançar.

É uma juventude que dura, cada vez mais tempo, e que se tenta que perdure o mais possível através das promessas constantes de *juvenilização dos corpos* (Featherstone & Wernick, 1995:177), até porque a juventude constitui hoje uma geração de referência para os mais velhos possibilitando uma certa transmissão de valores para os mesmos, numa lógica de permuta intergeracional. É quase como se a socialização se tivesse invertido e sejam hoje os mais novos a ensinar os mais velhos nomeadamente em termos de informática, vídeo, telemóveis, música, desportos, etc. Os gostos juvenis passam para a geração mais velha que se deixa influenciar e mesmo seduzir por alguns valores juvenis (Pais, 1998: 37).

Assim, e neste contexto de pós-modernidade, o corpo jovem adquire um valor muito relevante em termos de reconhecimento social e manter-se jovem é uma exigência do individualismo próprio desta época. Manter-se jovem têm a ver, essencialmente, com a adopção e manutenção de uma imagem, postura e desempenho corporal independentemente da idade, sexo ou estatuto social através do uso de jeans, roupa casual, t-shirts, dietas e ginásios, cosméticas de alisamento da pele, tatuagens, etc.

O “corpo jovem” é, hoje, uma ambição social largamente partilhada e cada vez mais democratizada já que a sociedade de consumo leva os produtos, anteriormente destinados a uma elite, a todos os locais de compra. Este corpo é, no fundo, uma imagem

corporal socialmente produzida e difundida pelos 'media' e passa pelo desejo de obter uma silhueta perfeita, uma pele fresca, um corpo activo mas também sedutor, hedonista e irreverente e que deva proporcionar gozo e prazer.

Para Lipovetsky a dignidade contemporânea do corpo, enquanto símbolo primeiro da pessoa, leva-a a *“zelar permanentemente pelo seu bom funcionamento, lutar contra a sua obsolescência, combater os signos da sua degradação através de uma constante reciclagem cirúrgica, desportiva, dietética, etc.: a decrepitude física tornou-se uma torpeza (...) Num sistema personalizado, só resta ao indivíduo durar e conservar-se, aumentar a fiabilidade do seu corpo, ganhar tempo e contra o tempo”* (1989: 58)

Mas refere, ainda, que há que lutar contra a adversidade temporal pois há que continuar jovem e não envelhecer já que *“é o mesmo imperativo de funcionalidade pura, o mesmo imperativo de reciclagem. O mesmo imperativo de dessubstancialização, espiando os estigmas a fim de dissolver as heterogeneidades da idade”* (Ibidem:59).

Longe de alguns dos valores centrais da pós-modernidade, como a juventude, a beleza, a sedução, o desejo ou a saúde, o corpo mais velho é, no fundo, um lugar de constatação e confronto não só com a precaridade da carne como a provisoriedade da vida e, assim, o corpo contemporâneo é aberto a novas experiências no sentido da sua modificação desde que sejam orientadas para reforçar um sentido de *self* estável e durável. E, como diz Ferreira, *“com a deslocação das comunidades arcaicas, é o corpo comunitário que desaparece; e a história inaugura uma busca desvairada desta presença dos corpos para si mesmos”* (2007:81)

O “corpo jovem” aparece, sobretudo, como valor social de referência e reverência para os “não jovens”. No entanto os jovens

também têm a noção do valor expressivo e performativo do seu corpo e, neles, o corpo toma um lugar central, investido de um valor de experimentação e exploração pessoal, bem como de expressão e de reconhecimento social, encontrando no corpo um suporte fácil de mobilizar na afirmação da sua agência social.

Propriedade de primeira ordem, para muitos jovens, que não possuem outros recursos e capitais, os regimes que lhe investem, nesta fase do ciclo de vida, vêm no sentido da sua definição pessoal e inserção social, da sua construção individual e apresentação social enquanto pessoas autónomas (Langman, 2003). Os jovens investem, assim, em projectos corporais de configuração variada quer os desenvolvam sob o signo da conformação, quer da contestação aos modelos e instituição de produção corporal dominantes.

A corporeidade, em algumas das suas dimensões, como a imagem, a motricidade e a sensualidade, vê-se, assim, integrada no núcleo duro dos referentes e funcionam como pólo de estruturação das produções simbólicas que produzem e distinguem os “jovens de hoje”. A incorporação juvenil dos modelos de corporeidade ideal veiculados pelos ‘media’ pode produzir efeitos na relação que alguns jovens mantêm com o seu próprio corpo. *“A imagem do corpo tem de facto um determinado valor para o sujeito, e é com base nesta cotação que ele define atitudes e organiza comportamentos no plano social. E a nota que atribui ao corpo conta, com peso significativo, para a sua auto-estima”* (Ribeiro, 2003:50).

No entanto isto não acontece só nos “mais jovens” já que os que o não são propriamente ao pretenderem pertencer aquilo que podemos considerar uma categoria vão demonstrar, exactamente, as mesmas atitudes. Nesses casos não ter um corpo jovem, com as medidas ideais poderá levar também a um quebra de auto-estima e um reforço no sentido de adquirir o corpo que lha poderá restituir.

E há, então, uma intensificação de estratégias de vigilância sobre o corpo ou na condução de uma gestão corporal que poderá ser considerada de “risco” e que implica a aplicação de regimes de modificação corporal hoje facilmente acessíveis a muitos estratos da população.

E é neste contexto que poderão aparecer alguns distúrbios, comumente ligados ao segmento juvenil da população, mas que, hoje em dia, se estendem muito além das idades consideradas nesta categoria. É o caso de algumas doenças consideradas próprias da juventude como a anorexia ou a vigorexia, bem como a procura de dietas “milagrosas”, dos Spa’s e das massagens, em particular, já não falando das cirurgias plásticas de rejuvenescimento e da colocação de próteses mamárias e da lipoaspiração, entre outras.

A não identificação entre pessoa e corpo e os sentimentos subjectivos de baixa estima identitária, ou exclusivamente corporal, vieram produzir uma intensificação efectiva de estratégias de vigilância, controlo, modificação e estilização corporal com vista ao ajustamento às imagens difundidas pelos *media* e concretizados em modelos profissionais “perfeitos”.

5.2. Da reflexividade corporal aos comportamentos radicais

Um dos principais conceitos, utilizados em sociologia, nos dias de hoje, para caracterizar as sociedades e os indivíduos contemporâneos é a reflexividade que diz respeito à capacidade do indivíduo olhar para si com um certo distanciamento, de se analisar, de se projectar, de fazer escolhas e tomar decisões em relação a si próprio em todos os domínios da sua vida.

Essa reflexividade é, hoje em dia, maior, já que há uma estrutura social mais complexa, com uma pluralidade de opções que

leva a que haja uma maior reflexividade pessoal. “*Se a modernidade se caracterizava por ser inclusiva e tolerante, a nossa época faz exactamente o contrário ao ser exclusiva, restritiva e intolerante*”(Young citado por Gil Villa, 2007:35). Mas ainda que não haja todas as alternativas a escolha das mesmas passa pela subjectividade do sujeito, ela própria socialmente construída através de socializações múltiplas e por vezes contraditórias. O facto de que, como refere Gil Villa, “*os jovens terem os pais mais permissivos da história nem sempre é aproveitado para viver uma vida mais livre e mais feliz*” (2007:45) não faz com que as suas escolhas sejam mais fáceis.

E numa sociedade onde a consciência é bastante mais elevada leva a que esta dinâmica reflexiva atinja, também, o corpo já que considerado, como já vimos, como um suporte individual, socialmente mobilizado, enquanto realidade susceptível de ser modificada e moldada, de acordo com o que o indivíduo deseja, e através dos meios técnicos que a ciência oferece, o mercado disponibiliza e os media difundem.

A reflexividade corporal pressupõe, por parte do sujeito sobre o corpo, uma percepção distanciada e consciente desse mesmo corpo enquanto acessório relevante no seu projecto de identidade pessoal, social e de estilo de vida. Como aponta Nancy “*Para ser próprio, o corpo deve ser estranho e assim tornar-se apropriado*” (2004:18).

Ou seja, há que pensar “isto é o meu corpo” e assim criar uma relação de propriedade que se funda na criação de uma distância simbólica. No fundo, olha-se o corpo como algo de seu mas ao mesmo tempo exterior a si. Isto implica “*o paradoxo máximo de auto-reflexividade: a exterioridade do sujeito face à imagem; ou dito de outro modo, a exterioridade máxima da imagem face ao sujeito*” (Lynch, 2000:336), auto-reflexividade esta que exige do sujeito o recurso a dispositivos como sejam o espelho ou a fotografia.

Há, assim, no que se refere à reflexividade corporal um processo de objectivação do corpo ou seja um processo de percepção da própria imagem do corpo como algo exterior a si. No fundo todos temos e somos um corpo. Porém há que reconhecer que esta *decalage* entre o ter e o ser tem uma natureza mais reflexiva que natural, na medida em que há uma distanciação do corpo enquanto estrutura carnal da acção e o corpo enquanto matéria simbólica. Daí a possibilidade de se poder manipular e modificar a carne de forma inovadora e muitas vezes criativa.

As ideologias contemporâneas vêm o corpo como um objecto natural que pode ser “civilizado” pelo intelecto. E, como diz Balandier, hoje, cada vez mais, “*o corpo, desde sempre visto como um aparato mecânico, submete-se à soberania do espírito; a união da matéria e da forma é de início pensada enquanto relação de dominação, apropriação e comando do segundo sobre o primeiro*” (1997:23).

Isto leva a que o sujeito não se entregue, naturalmente, ao seu corpo mas que o experimente e altere, como acessório que é, na sua estrutura e hábitos. Há, pois, uma intencionalidade na acção sobre o corpo, no sentido em que o indivíduo pondera os riscos que envolve essa acção bem como prevê os efeitos que a mesma poderá ter.

Como aponta Lynch “*a noção de reflexividade corporal evidencia, em suma, um estado cognitivo de elevada auto-consciencialização da condição existencial e valor social do corpo*” (2000:42) no sentido quer da sua manutenção, quer da sua alteração, que permite fazer a diferença.

No entanto, nem todas as práticas de técnicas corporais, socialmente disponíveis, pressupõem uma relação de elevada consciencialização já que algumas são rotinas naturais em que os actores não são, de maneira nenhuma, intencionais e onde a mobilização do corpo não é inteiramente consciente e que têm muito

mais a ver com o hábito, como sejam os cuidados de higiene. Há, porém técnicas corporais mobilizadas com um propósito intencional a que Crossley chama *reflexivas* (2005:2) e às quais se atribui um valor simbólico socialmente distintivo como seja o uso de água-de-colónia, perfume, ou cremes para a cara ou para o corpo já que conscientemente mobilizadas e não sujeitas a comportamentos mecânicos.

São estas técnicas corporais reflexivas que desempenham um papel central na construção de um sentido reflexivo de self ou seja no distanciamento do sujeito perante si próprio. Ao mobilizar estas práticas, no fundo, está a construir-se a si próprio. São também práticas que podem servir para conservar ou manter um determinado aspecto particular, do mesmo, como sejam os atributos que revelam a sua juventude.

Há, assim, uma construção identitária deliberativa onde o *self* é um projecto a ser trabalhado e sempre aberto a novas possibilidades, não só virado para si próprio, mas, também, para os outros através da comparação, da atracção e mesmo do reconhecimento. Como refere Schilder “*tudo aquilo que entra em contacto com a superfície do corpo é em maior ou menor grau incorporado por ele. O homem leva a cabo uma quantidade de tentativas para modificar a sua imagem do corpo. Tatuarse, gravar motivos na pele, pintar o corpo é modificar a sua imagem do corpo*” (1980:219)

Embora se possa falar de uma ampla reflexividade corporal no mundo contemporâneo, enquanto capacidade de reflectir sobre as condições propriamente corporais da sua existência, e desse modo, ter mais possibilidades de as modificar, ela é mais activa para uns do que para outros, o que leva a considerar as condições estruturais que estimulam a própria reflexividade.

E, se os contextos juvenis possam ser considerados mais preocupados com a sua auto-imagem não quer, por isso, dizer que sejam eles o que mais se preocupam, com a mesma, pelo menos se considerarmos a adolescência como base desses mesmos contextos juvenis.

São, pois, maioritariamente, os jovens adultos e, dentre estes, as mulheres que mais se interessam pela sua condição física e mais insatisfeitas e exigentes com a mesma. Isso leva a que sejam mais vigilantes e restritivas na alimentação que fazem, mais dedicadas aos cuidados de higiene diária, mais permissivas na aceitação de determinadas modificações corporais inovadoras, ou extravagantes, bem como, mais audazes na sua concretização.

Muitos destes jovens adultos encontram no culto do corpo como que um *templo do eu* (Lipovetsky, 1994:60), por excelência, disponível a ser explorado, investido e capitalizado através de rituais e regimes, ao ponto de poder vir a tornar-se eixo estruturante de um determinado estilo de vida.

Corpo, identidade e estilo de vida articulam-se, assim, na forma de *projectos reflexivamente organizados*, utilizando a expressão de Giddens, planeados “*a partir da pluralidade de possibilidades de usufruto corporal oferecidas pela modernidade tardia, de trama cada vez mais ampla e complexa*” (1997:85).

O corpo torna-se numa realidade passível de opções e escolhas já que se encontra hoje uma enorme diversidade de escolhas e opções disponíveis, que, como já vimos anteriormente, se não forem devidamente controlados, podem resultar em comportamentos compulsivos e que correspondem à radicalização de projectos de corporeidade.

Quanto aos projectos de marcação corporal, como a tatuagem podem ser considerados investimentos, percebidos como

dissidentes perante os modelos de referência, conotando-os com traços de *radicalidade*, hoje, atribuídos a alguns comportamentos e formas culturais. Epíteto normalmente associado à juventude é muitas vezes usado como categoria classificatória de comportamentos e manifestações de pendor mais iconoclasta que podem ir da participação em movimentos como os pacifistas ou feministas até a outros domínios da vida quotidiana como a rejeição de um determinado tipo de trabalho, do contrato de casamento, do consumo de determinados produtos ou marcas ou até do próprio corpo.

Assim, o que podemos chamar de radicalidade ganha hoje novos contornos e passa a ter implícita uma noção de comportamento social orientado por um princípio de experimentação, transgressão de normatividades, limites ou convenções de ordem variada e em domínios sociais diversos com recurso a diferentes estratégias.

Segundo Beck, este tipo de comportamento envolve sempre um certo grau de risco (1992) e remete para versões exacerbadas de corporeidade fora das normatividades, que controlam e regulam social e culturalmente os corpos, concedendo-lhes uma visibilidade marcada pela originalidade e pela diferença, socialmente reconhecida como *radical* (Atkinson, 2004).

Comercialmente explorado e socialmente instituído, à escala global, através dos ‘media’, da família e até da escola, o modelo ideal de “corpo jovem” tende a marginalizar, por sua vez, toda a complexidade e diversidade de possíveis modelos corporais socialmente disponíveis.

E é neste sentido que as sociabilidades amicais, formadas nos interstícios sociais, onde a escola, o bairro e os espaços de lazer se encontram, assumem um valor e um significado expressivo no caso dos jovens “não conformistas”. Como aponta Pedro Ferreira “*para*

estes jovens, o grupo constitui, por vezes, o único espaço de aceitação e integração sociais perante a adversidade do mundo convencional. Sem as referências para a modelagem das reacções “oposicionais” e sem a sustentação proporcionadas pelo grupo, a afirmação da identidade não conformista seria, com certeza, muito mais difícil” (Ferreira, 2000:64)

E se, por um lado, há jovens que mostram um corpo indiferente à norma, acomodado ao destino naturalmente herdado, também, encontramos outros que mobilizam determinadas técnicas e regimes corporais, instaurando contra-modelos e esforçando-se por tornar o corpo num lugar significativo pela diferença e singularização.

Essas técnicas corporais encontram-se, frequentemente, ligadas a culturas de dissidência, ancoradas em espaços de sociabilidade juvenil vulgarmente designadas por “tribos urbanas”. Em tais contextos o corpo torna-se um valor fundamental como instrumento expressivo, vivido como recurso a explorar, nas suas várias potencialidades, susceptível de ser moldado e experimentado dentro dos parâmetros de um projecto individual de construção e apresentação do self.

Perante a atitude anti-conformista partilhada, a mobilização do corpo, no âmbito de tais contextos, supõe, por sua vez, usos e investimentos corporais socialmente reconhecidos como “excessivos” considerando as convenções que, nos nossos dias, regulam as possibilidades de mobilização e apropriação social do corpo. Daí que, ainda que socialmente minoritárias, essas formas de expressão corporal adquirem uma visibilidade como nunca tiveram pelo valor mediático que lhes é atribuído, dada a sua espectacularidade.

As várias abordagens da corporeidade pressupõem que, segundo os contextos específicos de inserção social em que é mobilizado, o corpo comporte múltiplas variações no que concerne às “regras” e aos “excessos” a que é socialmente submetido. A

corporeidade, tal como tem as suas normas, tem, também, as suas anti-normas, sendo ambos sistemas de normatividade, definido um em relação ao outro, e sujeitos a alterações, no tempo e no espaço, na sua relação recíproca. A corporeidade é, assim, uma categoria cultural mas também histórica e, como aponta Falk, “*exige a existência de limites que confinam, restrinjam e definam o corpo humano, tal como a transgressão ela própria geralmente necessita fronteiras (...) Como as ordens, enquanto sistemas de fronteiras, mudam na história, também o ultrapassar de fronteiras e, portanto as formas de corporeidade também mudam*” (1994:61).

A transgressão no corpo está, pois, intimamente ligada à questão dos limites da ordem corporal relativamente aos quais excede, na medida em que pressupõe a existência de limites. Nesta perspectiva, a corporeidade, enquanto lugar de transgressão, também se trata ela de uma construção social, na medida em que a percepção do excesso nas mobilizações e investimentos corporais nunca está isolada de um sentido de sagrado e de profano, de tabu e de infracção, de ordem e de caos.

O corpo radical da actualidade tem algumas similaridades com o *corpo grotesco*, produzido durante os rituais de Carnaval da Idade Média, em que há, como refere Bakhtin, “*a transferência para o plano material e corporal, o da terra e o do corpo*” de tudo o que é “*elevado, espiritual, ideal e abstracto*” (2002:17).

Este corpo caracteriza-se, também, por atentar contra tabus e fronteiras corporais. Subjaz à sua produção social a ruptura com as convenções e limites corporais, estabelecidos pela ordem sócio-cultural prevalecente, e que “*procuram ‘conter’ ou confinar a corporalidade humana nas suas imagens, movimentos e sensações dentro de certas formas históricas e culturais específicas*” (Williams, 1998:78).

O corpo radical, sendo um corpo que celebra a individualidade e singularidade da pessoa, no espaço social, consubstancia-se numa estrutura que poderemos chamar simbolicamente aberta e escapatória já que mobilizada no âmbito de projectos de subjectivação propícios à construção de uma cultura de distinção individual.

Hoje, o campo da experiência corporal cresce e diversifica-se tanto na esfera da produção já que aparecem, cada vez mais, profissões dedicadas ao corpo, quer na esfera dos consumos e lazeres. A deslocação ainda bem recente, dos constrangimentos normativos sobre o corpo para a esfera da responsabilidade individual acompanhado da mercantilização e mediatização em torno desse suporte, enquanto suporte privilegiado da individualidade subjectiva, são, pois, condições subjectivas que fazem multiplicar as estratégias anti-conformistas e de demarcação da corporeidade. O que ontem era dado como transgressivo, rapidamente pode ser absorvido pelo mercado dedicado ao corpo e por ele divulgado como marca de diferença e nesse sentido massivamente produzido e consumido.

Essa situação leva a que os segmentos sociais mais inovadores e cultores da diferença ou da radicalização de determinados projectos corporais, procurem novos recursos no sentido de intensificar a sua distinção individual. E essas novas práticas trazem consigo um excesso e uma aposta em novos extremos dos limites corporais. O corpo radical funciona, assim, como expressão de liberação, utilizando o excesso para fazer a diferença em determinados contextos sociais.

Os comportamentos ou investimentos “radicais” no corpo tomam, muitas vezes, a forma de transcendência, actualizadas e transpostas para um universo de intimidade, pressupondo por parte de quem as empreende um movimento de transcendência de si

próprio através da procura de superação dos seus limites. É nesta perspectiva que o corpo se consubstancia num corpo em devir, que não resulta só na reconfiguração da própria performatividade carnal, mas também na reconfiguração identitária do próprio sujeito na sua relação consigo e com os outros.

Há, ainda, por parte destes, a necessidade de protagonismo e de emancipação, ou seja do sentimento de ser “alguém”. A intensidade e a espectacularidade que dão as vivências de uma corporeidade radical podem, assim, romper com o sentimento de vazio existencial, já que funcionam, tanto para si como para os outros, como uma forma de se mostrar coragem, habilidade, força e não ser um sujeito passivo, alienado e igual aos outros, sujeito às mesmas expectativas e pressões sociais a que os outros estão submetidos.

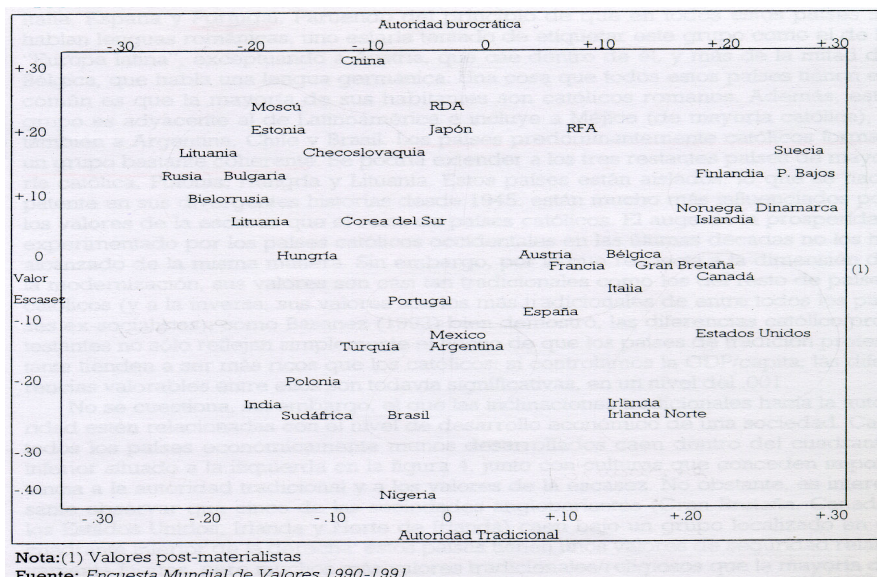
6. A situação em Portugal

Fazendo Portugal parte do que se considera as sociedades ocidentais capitalistas, a situação em relação a esta mudança paradigmática, que tem estado a ocorrer nos outros países, não lhe é de modo nenhum alheia.

No entanto, nem a mudança para a pós-modernidade se deu ao mesmo tempo em todos os países, nem a globalização teve os mesmos efeitos. A chamada Sociedade de Consumo aparece bem mais tarde, em Portugal, assim como a difusão do culto do corpo e as tatuagens.

Segundo Inglehart, e de acordo com o Inquérito Mundial de Valores, realizado em 1990-1993, Portugal pertence a um grupo formado pela Bélgica, Áustria, França, Itália e Espanha, o qual podemos chamar de Europa latina, se exceptuamos parte da Bélgica e a Áustria. Conforme este autor diz, “*os países predominantemente católicos formam um grupo bastante coerente (...) porém o auge da prosperidade alcançado pelos países católicos ocidentais, nas últimas décadas não foi igual para todos*”. (Inglehart, 1994:89).

Como se pode ver no mapa que se segue, Portugal encontrava-se, em 1990, um pouco distante dos outros países e, exactamente, no que respeita aos valores, a meio caminho entre a modernidade e a pós-modernidade, entre a autoridade tradicional e a autoridade burocrática.



Fonte: Inglehart, R. (2001) *Modernización y pós-modernización – El cambio Cultural económico y político en 43 sociedades*, Madrid: CIS

Como refere, ainda, Inglehart “(...) as sociedades católicas formam um grupo caracterizado por valores mais tradicionais e por darem mais importância aos valores de sobrevivência do que a maioria das sociedades protestantes. (2001: 234)

Portugal é, pois, um país que vive numa transição entre valores de escassez e valores de segurança, entre valores modernos e pós-modernos, em que por vezes se podem encontrar momentos de ruptura e outros de continuidade.

Caminha, no entanto, para a pós-modernidade como, também, diz Sousa Santos quando refere que “estamos numa fase de transição paradigmática” (1995:169), ou mesmo quando afirma que “(...) o tal futuro prometido pela modernidade não tem futuro” (1994:277) e refira que há quem assuma, hoje em dia, “(...) a morte do futuro para finalmente celebrar o presente”(Ibid.:278).

Considera, este autor, que, só através da pós-modernidade se pode reinventar um futuro e procurar possibilidades novas. Como ele próprio diz “o que é verdadeiramente característico do tempo presente

é que, pela primeira vez neste século, a crise de regulação social corre a par com a crise de emancipação social (...) e é o que designo por pós-modernismo inquietante e de oposição. (Ibid.35).

Mas também refere uma outra versão da transição paradigmática em que *“as sociedades não têm que cumprir nada que esteja para além delas e as práticas sociais que as compõem não têm, por natureza, alternativa nem podem ser avaliadas pelo que não são. Esta versão da transição paradigmática é o que designo por pós-modernismo reconfortante ou de celebração”* (Ibidem)

Portugal, como país semiperiférico, vive numa posição intermédia, o que não quer dizer que, aqui, não tenham chegado já os valores pós-modernos.

Em estudo realizado em 2003, no âmbito do Doutoramento, concluiu-se que os jovens portugueses apresentam já características que podemos considerar de pós-modernas, como seja o individualismo, um certo niilismo em relação ao presente, e mesmo ao futuro, um alto grau de hedonismo, mas também de tolerância, e uma descrença na ciência, enquanto progresso, bem como nas instituições democráticas.

Finalmente, apresentam, ainda, uma evidente secularização, embora não queira com isso dizer-se que não tenham crença em Deus e no sagrado, em geral.

Como refere Castela (2003:71) *”isto terá a ver “com os níveis de desenvolvimento e expectativas de vida elevadas que Portugal teve nestes últimos anos”* e que, conseqüentemente, influenciou os jovens que nasceram e vivem nestas condições.

Quanto à Globalização podemos dizer que, também, há situações distintas, exigindo que se leve em consideração a posição relativa de cada país na economia mundial.

Portugal, como já vimos anteriormente, situa-se na semiperiferia⁹, embora faça parte da União Europeia, com todas as consequências que essa pertença lhe traz em termos de Globalização.

No que se refere à Sociedade de Consumo também Portugal segue, de muito perto, os outros países, ou seja, consumimos muito e consumimos muitas vezes o desnecessário, o que não é indispensável, quando temos uma produção bastante limitada e importamos grande parte do que consumimos. Temos, pois, como país semiperiférico que somos, e no dizer de Sousa Santos, uma produção de terceiro mundo mas um consumo de primeiro, muito próximo dos valores de consumo dos nossos parceiros europeus.

Como exemplo, numa das últimas estatísticas publicadas pela Eurostat, em 2001, Portugal estava nos primeiros lugares da tabela no consumo de telemóveis com uma percentagem de 67,5% por cada cem habitantes, muito à frente da França que registava 50,3%.

Quanto ao consumo podemos, ainda, acrescentar que são os jovens os principais agentes das mudanças que se operaram, nas últimas décadas em Portugal, já que o que os distingue da geração anterior são não só os níveis educacionais mais altos mas, ainda, os níveis de consumo cultural, do lazer e do corpo.

A pós-modernidade trouxe, também, uma maior individualização, no que se refere ao consumo, e em estudo sobre consumo nas famílias portuguesas concluiu-se que *“há uma forte componente individualista em alguns casais da chamada classe média em termos de gestão de dinheiros (...) a separação financeira (...) pode ser total, mesmo quando se partilha a tempo inteiro o mesmo espaço doméstico”*(Delaunay, 2000:237).

⁹ O conceito de semiperiferia foi formulado por Wallerstein enquanto categoria intermédia entre os países centrais e os países periféricos.

Se falarmos em termos de identidades podemos dizer, como diz Sousa Santos, que “*o acentrismo característico da cultura portuguesa traduz-se num dificuldade de diferenciação face ao exterior e identificação no interior de si mesma*” (1994:133), ou seja, vivemos no que se pode chamar uma cultura de fronteira apropriando-nos do que nos interessa, rejeitando aquilo que para nós não é tão apelativo ou não está tão de acordo com algumas das tradições mais arreigadas, o que nos confere um certo cosmopolitismo.

Porém, também, os portugueses estão preocupados com uma maior reflexividade individual principalmente no que toca à acção da mesma sobre o corpo. Para estes, o corpo deixou de ser algo genético, ausente na consciência do seu dono, para passar a ser uma presença constante e inevitável na vida de todos os dias, valorizando-o cada vez mais.

São vários os dados empíricos que permitem confirmar a crescente valorização das várias dimensões da corporeidade, por parte das mais recentes gerações em presença, na sociedade portuguesa contemporânea

Um estudo efectuado por Ferreira, a nível nacional, a uma amostra representativa dos jovens portugueses, em 2002, revela que os jovens que pertencem a classes sociais mais baixas e residentes em meio rural, “*revelaram um maior alheamento e resignação perante a sua condição corporal, um maior despojamento e conservadorismo perante as várias possibilidades de intervenção directa ou indirecta no corpo, abandonando-o à sua condição e «dado natural».*” (2003:364).

No entanto, em contextos juvenis mais escolarizados, de estatuto social mais elevado e residentes em meio urbano, “*a realidade corpórea revelou-se (...) como uma materialidade sujeita a actos de vontade, intencionais, voluntários, planeados, susceptível de integrar um «projecto reflexivo de individualização social», enquanto*

território existencial privilegiado para a construção de uma identidade pessoal distintiva” (Ibidem).

Essa atitude manifesta-se na higiene diária, na dedicação ao desporto, para melhorar o aspecto físico, e na maior permissividade no que diz respeito à aceitação de determinadas modificações corporais inovadoras ou extravagantes sendo também mais audazes na sua concretização.

Os portugueses, nomeadamente os jovens e os jovens adultos tentam, assim, a aproximação à configuração do que é considerado perfeito, na época contemporânea, investindo num “*corpo lavado, perfumado, estilizado no vestir e pentear, bem definido na silhueta – no sentido da magreza, no caso feminino, ou da tonificação muscular, no caso masculino*” (Ferreira, 2003:365).

Mas reconhecer o corpo, enquanto eixo estruturante do que se poderá chamar um projecto identitário, não envolve, necessariamente, uma preocupação a tempo inteiro com a aparência. Implica, sobretudo, que os indivíduos sejam conscientes na gestão da sua corporalidade, reconhecendo o seu valor simbólico e de uso, como suporte de uma identidade pessoal e representação social de um projecto de *self*. Pensamos que é, exactamente, isso que se passa no contexto juvenil e não juvenil português.

II PARTE - O CORPO MARCADO: USOS E SENTIDOS DA TATUAGEM

1. As Tatuagens: uma história velha de séculos

*O nosso amor é como tatuagem
Está em nós grudado e colado
E bem mais forte
Está no coração
(Rita de Cássia)*

A tatuagem e as marcas corporais existem desde que o homem é homem. E têm cumprido distintas funções segundo a época ou a cultura. A tatuagem, também tomada como marca, como sinal, revela hábitos e costumes que constroem o saber do homem, sobre si mesmo e sobre o outro, pois, pelos relatos sobre a tatuagem temos que a mesma produz sentidos de identificação que marcam os efeitos de sentido de opressão, pertença – individual e/ou colectiva e de liberdade.

Neste estudo vamo-nos restringir às tatuagens realizadas através da perfuração, com instrumento pontiagudo, normalmente agulhas, e implicando a utilização de pigmentos coloridos que podem ser de origem mineral, animal ou vegetal, que irão dar ao desenho o traçado desejado. Podem ter textura, ou não, bem como podem ser de uma só cor ou de várias, com sombras ou não, ou seja as tatuagens a que normalmente chamamos definitivas.

Descoberta esta expressão corporal, por acaso, ou propositadamente, observou-se que seria uma das maneiras do homem separar seus clãs e tribos. Signos de pertença, os motivos corporais traduzem as mudanças operadas na vida dos indivíduos e indicam os seus direitos e as suas obrigações. Mas também se pode

dizer que através de uma linha ou um desenho é talvez toda uma metafísica, uma cosmogonia, uma cultura que se exprime, já que as marcas corporais são maneiras de inscrever um sentido na pele.

O homem está sempre imerso numa qualquer cultura, um universo de sentidos e valores. Assim, a sua pele é uma superfície de inscrição.

Um dos primeiros destinos da tatuagem foi arrancar o homem à indistinção, destacando-o em relação às outras espécies animais. Lévi-Strauss diz mesmo, a propósito de uma sociedade brasileira que *“é necessário estar pintado para ser homem: os que permanecem no seu estado natural não se distinguem dos animais”*. (1986:35).

Como explica Almeida *“no caso específico da tatuagem, essa sempre se caracterizou, no passado e até épocas muito recentes, como uma forma de classificação de indivíduos e a supremacia da sociedade sobre esses sempre se verificava de forma rigorosa e inescapável. Valores, visões do mundo, ritos de passagem, comportamento rituais, nascimento e morte, as formas de classificação moral e jurídica marcam ao longo da história e da sociedade (diacronicamente) formas de controlo e ascendência da sociedade sobre os indivíduos”* (2000:103).

Assim, muitas sociedades tradicionais reservavam um estatuto inferior ao homem e à mulher que não eram marcados e que, por isso mesmo, permaneciam fora da comunidade e não se podiam mesmo casar.

As marcas no corpo poderiam significar as cicatrizes da supremacia de um povo sobre o outro, dos rituais dos factos da vida biológica, dos signos de pertença a determinados grupos, de efeitos religiosos e, também, de poder sobre o próprio corpo. O signo corporal, neste caso a tatuagem, tem um valor identitário, indicando a pertença de um indivíduo ao grupo, a um sistema social, a uma

religião, ao próprio cosmos. No seio de algumas sociedades o signo indica, mesmo, o lugar do indivíduo numa linhagem, num clã, numa classe de idade. Indica o seu estatuto e reafirma a aliança à comunidade onde o mesmo se insere.

Os membros de uma mesma comunidade trazem, por vezes, marcas corporais idênticas, umas para os homens, outras para as mulheres. Os signos marcam, assim, mais claramente, uma identidade sexual. A pele masculina mostra sobretudo a bravura enquanto que a feminina a fecundidade e a sedução.

Mas também acontece que as marcas sejam singulares e individualizantes e que cada membro da comunidade escolha as que prefere, as que pensa merecer pelas suas experiências de guerra e de caça. Nestas sociedades o estatuto dos indivíduos emerge com um estilo próprio.

As marcas do corpo não só identificam individualidades como todo o processo histórico que constrói essas identidades, como por exemplo os tebanos e os trácios que tinham por hábito marcar o corpo do inimigo com uma cicatriz, a qual revelava a supremacia deles sobre os seus inimigos mas também em muitas passagens bíblicas as tatuagens podem marcar a separação entre pecadores e tementes a Deus.

Pode-se ler no Velho Testamento que Caim, tido como o primeiro pecador da história da humanidade, terá sido marcado por mão divina. As marcas, porém, segundo Hewitt, não são proscritas apenas pelos cristãos. Também no Alcorão, livro sagrado dos povos islâmicos, são consideradas marcas de iniquidade e injúria. (1997:66)

As inscrições corporais duráveis acompanham, em numerosas sociedades tradicionais, os ritos de iniciação. Estes ritos mostram os valores que são o fundamento de um laço social e a dor experimentada pelos indivíduos durante o ritual prepara-os para

suportar as vicissitudes da existência. Num ambiente hostil a coragem individual é, com efeito, uma virtude essencial á sobrevivência do grupo. A dor faz com que haja uma memória de resistência à adversidade e faz com que o novo iniciado seja menos vulnerável às provas inerentes à sua condição.

A marca corporal equivale, nestes casos, a um selo de aliança e faz sentido para todos e cada um dos membros da comunidade. É um signo de identidade que não é contestado por ninguém. A redefinição social do iniciado através de uma modificação física da sua aparência, de uma marca corporal, tem um valor eminentemente simbólico, estabelecendo também a sua identidade sexual.

As marcas funcionavam, não só, como formas de decoração corporal, na maior parte das vezes, complexas e consistentes com um código de comunicação definido no contexto de sistemas sociais específicos como sociais, políticos e religiosos, mas também, como diz Durkheim, sublinham a determinação colectiva e o controlo social sobre os membros de um determinado grupo, manifestando uma noção de pertença colectiva que actuava no sentido de agregar identidades individuais e sociais ou melhor de submeter às primeiras, estas últimas (2002).

Os primitivos tatuavam-se, assim, para marcar factos da vida biológica, como o nascimento, a puberdade, a reprodução e a morte, considerando-os ritos de passagem e, mais tarde, factos da vida social, ser guerreiro ou sacerdote, pedir a protecção dos deuses, garantir a vida do espírito depois da morte, casar, celebrar a vida, ou mesmo ritos iniciáticos.

Ela torna-se consciente e artística.

Como refere Eliade (1992:151), estes povos consideravam que *“os ritos iniciáticos comportando as provas, a morte, e a ressurreição simbólicas foram fundados pelos Deuses (...) esses ritos têm, portanto,*

uma origem sobre-humana e, ao realizá-los, o neófito imita um comportamento sobre-humano”.

As primeiras tatuagens, de que se tem notícia, são as dos Esquimós, encontradas nas sepulturas na Sibéria do Sul, bem como, as do conhecido “Iceman”, um caçador do neolítico, com mais de 5000 anos, encontrado nos Alpes italianos e cujo corpo apresenta tatuagens nas costas e nos tornozelos tatuados, num total de 57.

As antigas múmias egípcias também eram tatuadas embora, estranhamente, a tatuagem no Egito só fosse feita nas mulheres já que só foram encontradas em múmias femininas e de tribos núbias, o que leva a crer que também teria ver com a sua origem. Não tinham, porém grande expressão embora tivessem a ver com sedução e sensualidade.

Segundo Rodrigo Ganter, a mais antiga é a de uma mulher sacerdotisa, *Amunet*, adoradora de Athor, deusa do amor e da fertilidade. Estima-se que esta mulher viveu em Tebas por volta do ano 2000 a.c.. O seu corpo estava totalmente tatuado com desenhos decorativos, com pontos e linhas estilizadas, provavelmente de carácter sagrado ou religioso. “*Os significados das tatuagens egípcias estavam relacionados, essencialmente, com o lado erótico e senso emotivo da vida*”. (2006:431)

Neste povo dominavam os desenhos lineares, de cor negra, e tal como nas culturas pré-colombianas os desenhos de animais eram um tema predominante. Associados à magia e à protecção sendo que o indivíduo tatuado desejava identificar-se com o espírito do animal tatuado na sua pele.

Também os antigos fenícios apresentavam tatuagens, principalmente na parte de frente do corpo enquanto que os gregos se

tatuavam, na maior parte das vezes, nas costas com motivos religiosos, serpentes e touros¹⁰.

Entre os índios Sioux, da América do Norte, as tatuagens eram usadas para honrar guerreiros que se distinguiam por bravura em combate e, misticamente, como passaporte pós-morte. Acreditavam que os guerreiros, depois de mortos, empreendiam uma viagem até ao paraíso, mas, no meio do caminho, eram interceptados por uma mulher. Se não tivessem tatuagens eram enviados de volta ao mundo dos vivos como fantasmas errantes.

Outros guerreiros da Antiguidade traziam, muitas vezes, uma marca de filiação nas mãos, que fazia com que se reconhecessem os mercenários e se soubesse a que grupos pertenciam.

Antes do advento do Cristianismo eram numerosos os povos europeus que marcavam o corpo, nomeadamente os escoceses, os godos e os germânicos. Os legionários romanos costumavam trazer no braço direito o nome do imperador e a data da sua entrada na legião.

As tatuagens também eram, muitas vezes, utilizadas para impressionar e assustar os inimigos no campo de batalha. Em antigas povoações britânicas este método de intimidação foi muito utilizado pelos seus guerreiros.

Porém, com o Imperador Constantino, e de acordo com Rodrigo Ganter, *“um decreto foi emitido em Roma contra esta actividade, já que os cristãos eram hostis às tatuagens pois cria-se que Deus tinha feito os homens à sua imagem e semelhança e devia ser considerado um pecado uma actividade que levava as pessoas a alterar a sua imagem ou a de outros através deste procedimento”* (2006:431). Havia, pois,

¹⁰ Ver Paula Croci & Mariano Mayer (1998). *Biografía de la piel. Esbozo para una enciclopedia del tatuaje*. Buenos Aires: Perfil

que respeitar a integridade do corpo, sendo toda a intervenção, visível e durável sobre o corpo, interdita.

No entanto, há registros que referem que os Cruzados ornavam o corpo com tatuagens de crucifixos para assegurar um enterro cristão. Também o faziam os peregrinos que iam a Jerusalém como marca da sua imagem e presença de fé.

Em plena Idade Média com o surgimento dos grêmios de artesãos e a expansão das viagens marítimas a difusão deste costume vai até ao novo continente.

Também no Japão foram encontrados túmulos contendo tatuados que datam de 2000 a 500 a.C.. Acreditava-se que a tatuagem, neste caso, tinha um significado religioso ou mágico. O primeiro escrito encontrado na China sobre tatuagens japonesas diz respeito a uma história da dinastia chinesa de 297 a.C. De acordo com este texto os homens jovens e mais velhos tatuavam as suas caras e os seus corpos com desenhos.

Estas práticas foram, no entanto, abandonadas já que o Japão sofreu alguma influência chinesa e adoptou alguns dos comportamentos, atitudes e valores desta cultura, a qual, considerava as tatuagens marginais e uma forma mesmo de punição.

Depois do século VI d.C., as tatuagens serviam para identificar criminosos. Estes eram marcados com uma grande variedade de símbolos, que marcavam os locais onde os crimes tinham sido cometidos, sendo os indivíduos renegados pelos familiares e pela comunidade. Ser tatuado era o pior castigo.

Apesar das proibições a tatuagem floresceu, na extremidade mais baixa da escala social. *“Esta prática converteu-se numa mania colecionista especialmente no meio das classes operárias japonesas. Também era comum que os amantes tatuassem cada um a metade de*

um tatuagem que ao juntar-se formava uma figura". (Rodrigo Ganter, 2006: 432).

Neste mesmo período a cultura popular japonesa floresceu no campo das artes, principalmente na impressão em madeira que influenciou a tatuagem e daí que as tatuagens japonesas clássicas sejam famosas, mundialmente, e baseadas principalmente na beleza e arte das que eram executadas em 1800.

As tatuagens japonesas destacaram-se pelo seu apurado sentido estético. A clássica tatuagem japonesa usa desde heróis lendários a motivos religiosos que se combinam com luas, paisagens, decorações florais e animais simbólicos como o dragão e o tigre. Os desenhos eram grandes cobrindo grandes regiões do corpo como as costas, o peito e, muitas vezes, o corpo inteiro (irezumi)

Por volta de 1900 o imperador Matsuhito, quando o Japão se abre ao ocidente, decide proibir as tatuagens considerando-as uma selvajaria que não se deveria mostrar aos estrangeiros.

Os nativos da Polinésia, Filipinas, Indonésia e Nova Zelândia (maori) tatuavam-se em rituais complexos sempre ligados à religião.

Pode-se afirmar que a Polinésia foi uma das regiões que gerou os desenhos mais artísticos do mundo antigo. Caracterizavam-se por figuras geométricas renovadas durante toda a vida do indivíduo. Os desenhos variavam entre motivos zoomorfos e antropomorfos.

Estas tatuagens, de acordo com DeMello, foram profundamente influenciadas pelos Europeus já que foram estes que trouxeram o metal que permitiu que adoptassem uma nova maneira de tatuar com uma maior precisão. Foram, ainda, os Europeus que re-introduziram a tatuagem no Continente já que os marinheiros não só exibiam tatuagens polinésias, como, ainda, traziam para mostrar nas feiras e pubs nativos tatuados (2003:46-47).

Aparecem, pela primeira vez, as tatuagens coloridas que vão ter mais tarde o seu apogeu na China, Índia e Japão, assim como em numerosos povos primitivos da Colômbia, Brasil e Argentina.

Em todos estes povos o processo de tatuagem era muito elaborada e com um carácter muito ritualista. Existia a crença que as tatuagens protegiam contra a doença e a má sorte. Eram também identificadores de prestígio social ou de pertença a um determinado grupo embora por vezes fossem só um mero adorno.

Os maoris destacaram-se pela criatividade da sua tatuagem tradicional, feita no rosto (moko). As suas tatuagens eram, por vezes, interpretadas como uma espécie de máscara facial estilizada, discutindo-se ainda a possibilidade de que representassem a personalidade ideal do ancestral (Rubin, 1988 citado por Leitão, 2002:49). Para os maoris a face tatuada era um sinal de distinção já que a moko fazia com que uma pessoa se tornasse única e inconfundível.

De acordo com DeMello *“os maori tinham a tradição de preservar as cabeças tatuadas dos mortos nobres já que presumiam que, assim, mantinham viva a memória do morto”* (2003:46).

No entanto não era só a face que era tatuada já que, para os maori, o ideal era ser tatuado dos pés à cabeça, começando a primeira tatuagem aos oito anos de idade. O processo era lento e doloroso e só terminava quando adultos. A tatuagem era parte natural e espiritual das suas vidas e tinham um profundo significado cultural e social sendo prática corrente respeitar mais as pessoas com uma maior quantidade de tatuagens. Daí que em algumas ilhas da Oceânia só os chefes podiam tatuar o corpo.

Estas tatuagens *“incluíam linhas, estrelas e outros desenhos geométricos bem como figuras de animais e humanos sendo usadas tanto por homens como por mulheres”* (Idem: 45)

Quando os portugueses chegaram ao Brasil, em 1500, já os índios se tatuavam, costume que sobrevive, até hoje, em algumas tribos da Amazônia. As tatuagens eram feitas entre os 14 e os 16 anos, quando o jovem já tinha força para suportar o sofrimento, tornando-se, assim, um ritual de passagem à idade adulta e um símbolo de identidade ou de pertença à tribo.

Foi James Cook que trouxe o nome “tatuagem” para a Europa já que em Tahiti costumavam chamar-lhe Ta-ta-tau, que era o barulho que fazia uma vara a bater na outra com agulhas, e que introduzia a tinta no corpo. Para simplificar chamou-lhe tattoo e foi esse o nome que ficou e se espalhou da Inglaterra para as outras línguas.

Também foram as viagens de Cook que descreveram a arte moko dos maoris e daí que no século XVIII, a tatuagem tornou-se popular, entre os marinheiros, particularmente naqueles que navegavam nos mares do sul já que não havia porto onde não houvesse um tatuador e “*os marinheiros frequentemente visitavam, em grupos, lojas de tatuagem e competiam uns com os outros pela melhor e maior tatuagem*” (Idem: 64)

Muitos dos marinheiros acharam a cultura dos povos primitivos da Polinésia particularmente apelativa e expressaram-no tatuando-se a si mesmos. Aprenderam a arte e praticavam-na a bordo dos navios. Porém com o tempo essas inscrições serviram, apenas, para identificar os “revoltosos”, como, por exemplo, no caso do navio Bounty. O juízo contra os amotinados propiciou o estereótipo da associação entre tatuagem e delinquência.(Crocini & Mayer, 1998)

Mais tarde, são também os soldados que se apropriam dela como sendo um atributo viril.

No final do século XIX, a tatuagem começa a ser marginalizada, em quase toda a Europa, e torna-se uma marca ou um estigma, já que quem as tem são, principalmente, os indivíduos que se considerava marginais, como presos e prostitutas.

No entanto, e talvez por ser uma prática marginalizada, e até por isso mesmo, ela espalhou-se pelas classes altas da Inglaterra e até o Rei Edward VII tatuava o corpo com frequência.

Nos Estados Unidos o período entre as duas grandes guerras pode ser considerado como o período áureo da tatuagem. Foi nesta altura que a tatuagem teve porventura a maior aprovação social dada a sua ligação ao patriotismo e aos soldados americanos já que “*um grande número de cidadãos e de militares fizeram tatuagens patrióticas durante esta altura*” (DeMello, 2003:63).

Porém, após a II Guerra Mundial, nos Estados-Unidos os ex-presidiários americanos e desertores do exército britânico eram identificados por tatuagens e, mais tarde, os internados em prisões siberianas e os judeus nos campos de concentração nazistas foram também eles tatuados com números de série.

1.1. A Tatuagem Contemporânea

*Menino do rio
Calor que provoca arrepio
dragão tatuado no braço*

(Caetano Veloso)

Embora a tatuagem sempre tenha existido, é a partir dos anos 50 e anos 60 que regressa em força nos EUA e outros países europeus quando passa a ser utilizada por gangs e como emblema de movimentos ligados à contracultura principalmente com os “Hippies”, com motivos ingênuos de flores, desenhos psicadélicos e o símbolo da paz (muitas das vezes pintadas e não tatuadas), para passar em seguida a ser usada pelos Punks e Skins, nessa altura já em tatuagem.

Torna-se então corrente o uso da mesma bem como dos “piercings”, mas num sentido completamente oposto ao dos Hippies. O corpo é usado como reivindicação nacionalista e apelando à violência e à guerra.

Também para o movimento “Punk”, surgido em Inglaterra por volta dos anos 70, junto dos jovens das classes operárias, o corpo serve para chocar e criticar determinadas convenções sociais, com as quais querem romper de uma maneira definitiva. Ele é tatuado, queimado, furado, escarificado. Como diz Le Breton (2004:78) “*A raiva do social volta-se para uma raiva do corpo que simboliza justamente a ligação forçada com o outro*”.

A tatuagem é adoptada como marca corporal através da qual se ostentava publicamente a vontade de romper com as regras sociais e a possibilidade de se situarem deliberadamente à margem da sociedade. Como refere Sanders “*A maior parte das alterações permanentes - escarificação, infibulação e tatuagem - são (...)*

conectadas a estatuto permanentes (por exemplo género e maturidade), a conexões sociais longas (como a pertença a uma tribo) e a concepções de beleza que mostram alguma continuidade” e por sua vez, dada a história da tatuagem no Ocidente “as tatuagens são convencionalmente definidas como uma alienação do seu portador das normas em vigor e das conexões sociais” (1988:396-397)

A sua ligação à música, que desejam que rompa com o rock e possa ser feita por qualquer um, a necessidade de quebrar normas, e a legitimação que lhes é dada, por uma das suas bandas de culto, os “SEX PISTOLS”, leva a que o corpo seja, essencialmente, um instrumento de afrontamento a uma sociedade que não lhes diz nada e que desprezam. É a revolta dos jovens ingleses contra o desemprego e a crise generalizada que se vive no Reino Unido e que se espalha aos outros países.

O movimento punk, considerado por Hebdige como uma subcultura rompe os códigos sociais através do que usa apropriando-se e reorganizando objectos com o propósito de “apagar ou subverter o seu sentido” (2001:104). Mas Hebdige refere, ainda, que esta subcultura apresenta-se como algo de diferente já que é intencionalmente fabricada e pratica as mesmas práticas estéticas radicais com o movimento surrealista. Tal como os objectos ‘ready-made’ de Duchamp, como o vulgar urinol branco apresentado num concurso de arte em Nova Iorque como a “fonte”, qualificado como arte, dado que o próprio o qualificou como tal “(...)também os mais inapropriados itens – um alfinete de dama, um componente de televisão, uma lâmina de barbear, um tampão, podem ser trazidos para a moda punk(...) Objectos emprestados dos mais sórdidos contextos encontram um lugar nos conjuntos punk” (Idem, 106).

A moda punk utiliza, assim, não só objectos tirados do seu contexto como correntes de lavatório, como também peças do uniforme escolar como as camisas brancas da escola e as gravatas

que se usam desapertadas. Para Hebdige o estilo punk como o surrealismo quer mostrar o oculto de várias maneiras não só através da roupa como através da maquilhagem, da maneira de dançar e mesmo da própria música (Idem, 105)

As tatuagens aparecem como norma de identidade e lealdade para com o movimento, sendo a sua maior parte relativa a capas de disco, logótipos das bandas e a cruz suástica que mostra rebeldia, não no sentido de adesão a uma cultura nazi mas sim “*na subversão da cultura da cruz como símbolo do sagrado*” (Gil Villa, 73). Como aponta Clastres o corpo marcado traz nas suas feridas lembranças de pertença a uma determinada sociedade já que “*(...) um homem iniciado é um homem marcado (...) e o corpo é uma memória*” (2003:201).

As tatuagens nesta altura não estão mais necessariamente ligadas à exclusão económica, mas, sem dúvida, mantêm-se ligadas a propostas políticas, éticas e estéticas contrárias à norma social, próximas ainda de um estilo de vida relacionado com o desvio.

O cabelo longo e as tatuagens aparecem como marcas de identidade e de lealdade sendo consideradas elementos reafirmadores da comunidade. Como refere Maffesoli, “*Daí a importância da aparência (...) ela é vector de agregação(...) a estética é um meio de experimentar, de sentir em comum e é, também, um meio de reconhecer-se*”(2000:108)

Surgem na altura, também, os modernos/primitivos para os quais o corpo era para ser sacrificado, a exemplo dos povos mais primitivos. Surgem os “piercings”, a escarificação e o “burning”¹¹ e os primeiros adeptos são ou sadomasoquistas ou comunidades de homossexuais e lésbicas, já por si bastante marginalizadas.

¹¹ Tatuagem feita com um ferro em brasa

Os estilhaços do “Punk” chegaram a Portugal com uns anos de atraso. Foi em 1978 que os “Aqui d’El Rock” lançaram o seu 1º single mas foi só em meados de 80 que tudo começou com um teor mais sério. E embora as bandas como os “Kus de Judas”, “Grito Final”, “Mata Ratos”, etc tenham sido marginalizados, pelas editoras e pelo meio em geral, surgiram sempre alguns seguidores, seguidores esses que foram alguns dos primeiros clientes dos tatuadores que eram, na altura, em muito pequeno número em Portugal.

Só que o mundo dos anos 70 não é o mesmo dos anos 80 e dos anos seguintes. Com a entrada de Portugal na Comunidade Europeia a crise económica desvaneceu-se um pouco mais e o crescimento económico aliado ao Estado Providência trouxe alguma qualidade de vida aliada a algum bem-estar subjectivo.

Houve uma mudança profunda nos valores e na maneira de ver o mundo e o corpo. A tatuagem tomou aspectos distintos e a partir dos fins dos anos 90 difundiu-se, tornou-se moda e os estúdios de tatuagem espalharam-se por todo o lado. E ao contrário dos estilos de penteado ou das roupas, as tatuagens não são só usadas no corpo mas inscritas no mesmo. Decoram-no mas ao mesmo tempo modificam-no podendo ser consideradas um produto cultural que devido ao seu carácter permanente não pode ser descartado como um vulgar par de jeans.

Lojas modernas exclusivas dotadas de equipamentos especializados, materiais descartáveis e diferentes meios de promoção aparecem nas principais cidades. Há uma profissionalização dos tatuadores, um melhoramento das técnicas e novas formas de conceber o corpo como obra-prima de construção do sujeito e aberto às novas gerações.

Devido à maneira única como as tatuagens são produzidas e consumidas, o acto de ser tatuado sugere um alto grau de

agenciamento que é diferente do consumo de outros bens corporais até porque são altamente individualizadas e pessoais em oposição a outras modas produzidas em fábricas. E mesmo as que são estandarizadas tornam-se únicas já que tanto a mão do artista como o corpo que as recebe personalizam o produto. E daí que se possa perguntar como o faz Kosut “*se ela é só uma mercadoria cujo valor brevemente será substituído ou um produto criativo e pós-moderno*” (2006:1043)

As novas gerações de tatuadores confrontam-se com problemas que vão além de questões meramente técnicas, situando-se no campo do simbólico e do reconhecimento social da tatuagem.

No cenário actual da tatuagem, há a inserção de elementos típicos do ambiente clínico, os quais recriam, de forma abstracta, esse espaço social e levam a fazer essa correlação. Esta relação de semelhança no dizer de Pérez “*além de gerar uma certa proximidade entre as suas práticas – a da tatuagem e a da clínica – sem dúvida ajuda a melhorar a imagem social da tatuagem, além de possibilitar a apropriação não só das características que identificam o ambiente clínico, mas as sensações que estas evocam: confiança, tranquilidade e segurança em relação ao serviço que ali é oferecido*” (2006:183).

A tatuagem torna-se, assim, uma das opções estéticas procuradas pelas novas gerações. Se as pessoas têm tatuagens desde a antiguidade e são consideradas como arte nessas culturas, então as tatuagens contemporâneas podem ser compreendidas como uma extensão dessas práticas de arte no corpo e é assim que muitas pessoas as vêem como arte, as colecionam como arte e as usam como arte. Daí que se possa dizer que a passagem demográfica das tatuagens dos operários aos executivos coincide com a exploração dos ‘media’ e dos *experts* que reconhecem a tatuagem como tendo um alto grau estético e um valor cultural alto. Como refere Kosut “os novos

tatuados já não são pessoas exóticas ou desviantes – são pessoas de todos os dias com uma sensibilidade estética” (2006:1044)

As modificações corporais levam a um percurso de socialização oferecendo, sobretudo às jovens gerações em busca de valores e de referências próprias, os elementos de uma experimentação de si, numa procura simultânea de singularidade e de pertença (Le Breton, 2004:91).

Para isso contribuiu não só a globalização como também a sociedade de consumo através dos média, do cinema, das revistas, da televisão e mesmo da música.

Quem não se lembra, por exemplo, das tatuagens de Johnny Depp, da águia no ombro de Johnie Holiday, das variadas tatuagens de Angelina Jolie ou mesmo do coração da Melanie Griffiths .

Quase de repente tatuar-se deixou de ser uma excentricidade, algo transgressiva e própria das contra-culturas. Diz mesmo Vicente Verdú que *“a pele nua faz desconfiar porque a tatuagem é uma marca do que se é”* e *“a identidade contemporânea exige no aqui e no agora, a diferença, o narcisismo da singularidade”*¹². Viver sem uma tatuagem é quase que dizer que se pertence a uma moral ultrapassada, a uma moral do passado.

Como refere Feixa a tatuagem torna-se *“uma política de transformação do corpo permanente utilizada como meio expressivo”* (2004:173). No entanto esta ressemantização da tatuagem não é um processo linear e simples e é cheia de tensões e contradições. Um exemplo disso é a forma como os tatuados falam uns dos outros e por vezes a separação entre a sua imagem e a imagem do outro. O desvio continua a ser visto como existente mas é sempre no outro e não no próprio.

¹² Artigo “Tatuaje” de Vicente Verdú no Jornal “El País” de 4 de Setembro de 2004

Outra relativização que deve ser feita a respeito dessa incorporação da tatuagem no universo do socialmente aceite é a que concerne aos filtros pelos quais ela passa. Há, assim, desenhos e lugares do corpo permitidos e proibidos, Esses filtros, que balizam a sua incorporação aos padrões estéticos, revelam fortes representações de classe, estilo e mesmo género.

Mesmo com alguns “poréns” a tatuagem deixa de ser vivida como forma isolada de transgressão e torna-se prática mais visível e colectivamente aceite.

Mas qual é a ordem ou normalidade que a tatuagem transgride? Podemos dizer que é a normalidade do corpo, pois, ao nele ser realizada uma modificação, colocada uma marca definitiva, está sendo violado no que é considerado ideal, ou seja, a sua forma “natural”.

Alterar o corpo, portanto, é gerar um desequilíbrio na ordem das coisas, na ordem regida pelo pensamento religioso de origem judaico-cristã, que, como diz Falk, “*concebe a modificação corporal como uma profanação não só do corpo, mas da imagem de Deus*” (1995:97) à semelhança da qual fomos feitos. Desse modo, a tatuagem como acto antinatural pode ser enquadrada na categoria do impuro e associada a todos os valores negativos que nela estão contidos.

A concepção da “impureza da tatuagem” está directamente relacionada ao estilo de vida que historicamente fez parte dessa prática no mundo ocidental: na marginalidade, na rebeldia, no fora do convencional, no excesso de álcool e de todo o tipo de drogas. Desta forma, a tatuagem como prática social construí-se no âmbito do impuro, da profanação corporal

1.2. O corpo reinventado - O aparecimento das marcas corporais

Apesar da falta de estudos que permitam aferir do crescimento do fenómeno de marcação corporal, diversos autores não hesitam em afirmar o incremento da popularidade do uso de marcas corporais nas sociedades ocidentais contemporâneas, patente na expansão ou seja no número dos que as têm, e na transformação dos perfis sociais de procura mais diversificados. “*A comunidade dos novos tatuados transcende a idade, a classe, as fronteiras étnicas, e inclui uma população heterogénea de adolescentes, jovens adultos, mulheres, (...) urbanos, não urbanos, profissionais de colarinho branco e diplomados*”(Kosut, 2006:1036).

Para entender a popularidade das tatuagens nas últimas décadas, deve-se ter em consideração tendências de globalização cultural, política e económica. Contudo as motivações individuais e os sentidos individuais, que as pessoas atribuem às suas tatuagens, podem também fornecer chaves para entender este fenómeno (Atkinson, 2006)

Embora sofrendo, ainda, em Portugal e outros países¹³, de um certo tipo de preconceito, são cada vez mais as pessoas que ou fizeram, ou pensam fazer uma tatuagem até porque a partir de determinado momento ela perde o sentido de auto-estigma corporal ou expressão de rebeldia social e busca uma legitimidade social desencadeando uma luta no terreno do simbólico para ganhar um novo espaço social.

¹³ Basta ver nos filmes que, por exemplo, quem aparece tatuado são sempre os marginalizados, os presos, etc. Veja-se em “Mystic River” que quem tem tatuagens é um antigo preso ou mesmo em “21 gramas” em que um dos personagens é mesmo despedido porque exhibe uma tatuagem no pescoço que não consegue esconder.

Neste sentido vão os depoimentos dos profissionais entrevistados: não só identificam o crescimento acelerado do número de apreciadores e de clientes de tatuagem, desde meados dos anos 90, como insistem na diversidade e transversalidade do fenómeno de marcação corporal distinguindo, no entanto, a crescente juvenilização dos tatuados a que chamam Wanna-be. Por vezes estes profissionais tendem mesmo a enfatizar a natureza qualificada e insuspeita da sua nova clientela, legitimando e dignificando, assim, o uso de marcas tradicionalmente estigmáticas.

Há muita gente que nem imagina as pessoas que vêm aqui à loja. Há de tudo, de tudo mesmo. Advogados, funcionários bancários, executivos, médicos, pessoas que têm profissões perfeitamente normais e que ninguém imagina que por baixo da roupa têm todas aquelas tatuagens. Mas também temos muitos jovens que vêm só fazer uma pequena tatuagem que querem a borboleta, o golfinho ou a tribal no fundo das costas. Temos de tudo, de todas as idades, de todas as classes sociais, com diversos estilos de vida e com projectos também completamente diferentes. Há aqueles que nós vemos logo que vão voltar uma e outra vez e a esses consideramos um tatuado autêntico e os outros ara quem a tatuagem é só um adorno, uma jóia que está na moda e que eles também querem ter.

(Tatuador, 35 anos, radical, sexo masculino)

A imagem do tatuado, exclusivamente associado ao operariado, ao marinheiro, ao militar, ao recluso, à prostituta e ao jovem delinquente, surge, assim, desactualizada. As tatuagens saíram, efectivamente, da penumbra de algumas zonas sociais deixando de ser privilégio exclusivo de grupos ditos alternativos ou marginais para passarem a ser usadas por homens e mulheres de estatutos e grupos sociais diversos com uma particular incidência nos casos de marcações mais extensivas, nos jovens adultos.

Apesar da consensualidade dos testemunhos em torno a progressiva aceitação, difusão e apropriação transversal das marcas corporais no contexto da sociedade portuguesa, desde uma década a esta parte, convém, contudo, relativizar tal notoriedade.

Num estudo, realizado em Portugal, no ano de 2000 a uma amostra de jovens do meio urbano, médio urbano e rural, com idades compreendidas entre os 15 e os 29 anos, a mobilização efectiva deste tipo de acessórios não é assim tão generalizada, mesmo entre as gerações mais jovens. São apenas 4% os que referem já ter feito uma tatuagem, embora 31,4% admita vir a fazer uma no futuro. No entanto quando se fala em mais do que uma 91,4% refere que nunca o faria.

Quadro 1 – Atitudes perante práticas de marcação corporal (%)

Práticas	Atitudes	Já fez	Não fez mas Admite fazer	Nunca faria	N/S
Uma tatuagem		3,9	31,4	63,7	0,9
Várias tatuagens		0,8	6,5	91,4	1,0

Fonte: Pais & Cabral, Condutas de risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos jovens portugueses, Oeiras, Celta, 2003

Os elevados índices de recusa denotam a legitimidade social controversa que as marcas corporais continuam a ter, em Portugal, e, mais ainda, no que se refere aos projectos de marcação corporal mais extensiva. Apesar do actual entusiasmo, visibilidade, interesse e até fascinação social pelas inscrições corporais, não estamos a falar de um fenómeno de massas. No entanto, nos dois últimos anos, através de alguma observação directa temos sido confrontados com uma nova realidade já que não só a idade dos seus possuidores se expandiu aos jovens adultos que poderemos considerar até aos 35 anos, como se verifica, em grande parte dos casos, mais do que uma tatuagem.

O que não quer dizer que ela não seja ainda repelida por muitas pessoas. Como referencia Célia Ramos, “*sem nunca ter sido verdadeiramente desconsiderada, a tatuagem passeia em nosso quotidiano em liberdade condicional*” (2001:181).

A tatuagem torna-se uma prática mais visível e colectivamente aceite até porque não só o uso da marca se insere no universo estético feminino mas também masculino, a par dos cuidados com o corpo e práticas embelezadoras. Vai ao encontro de princípios presentes no ideário contemporâneo que pregam valores como auto-controlo, auto-responsabilização e autonomia sobre a anatomia, além de se inserirem na ideologia da valorização da pessoa singular, da sua subjectividade e das diferenças individuais.

Ainda que não estejamos a falar de um fenómeno massificado e consensual, a articulação de um conjunto de factores particulares ao mundo da marcação corporal, num cenário estrutural de acelerada abertura, mediatização e cosmopolitização da sociedade portuguesa, bem como da sua crescente liberalização, fragmentação, pluralização e individualização social, proporcionou as condições culturais propícias a que a disseminação social das tatuagens em Portugal fosse socialmente notável. E os portugueses aderiram, também, ao renascimento das mesmas como já se fazia sentir noutras sociedades ocidentais.

Hoje todos temos televisão por cabo, vemos filmes, jogos de futebol ou mesma da NBA e o que é que vemos? Pessoas tatuadas por todo o lado. São cantores, actores e atrizes, jogadores de futebol e de basquetebol. Até já as top-model aparecem tatuadas. É claro que as pessoas querem seguir os seus ídolos e vão também fazer tatuagens. Umam puxam as outras e pronto quando estás na praia, pá, vês tatuados por todo o lado.

(Empregada numa loja de tatuagens, 30 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

A disseminação das marcas corporais começa por beneficiar do facto de serem também “*recursos estéticos progressivamente integrados numa indústria de design corporal em franca expansão, onde passaram a ser explorados enquanto bens de consumo*”. (Cassard, 2000:28). Com efeito, praticamente inexistentes, há uma década atrás, os estúdios de tatuagem proliferam, principalmente, na paisagem urbana, instituindo uma oferta cada vez mais numerosa e personalizada, alimentada por uma procura maior e cada vez mais diversificada.

Se no início dos anos 90 apenas duas casas de tatuagem dividiam a clientela lisboeta (Bad Bonnes Tattoo e El Diablo), hoje estão registados, nas “Páginas Amarelas”, 48 estúdios de tatuagem o que quer dizer que existem muitos mais, que não estão registados.

Podemos, ainda, falar de inúmeros gabinetes de esteticistas, que fazem também tatuagens, embora, normalmente de estilos completamente diferentes das dos estúdios. A maior parte tem a ver com as pequenas tatuagens ornamentais, mas que atraem novas clientelas. Estes já não se concentram unicamente em Lisboa mas também dispersos pelos seus arredores bem como no restante território português.

E a procura crescente fez com que estes serviços tenham sofrido modificações ao longo dos tempos. É o consumidor a pedir e a sociedade de consumo a responder a essa procura.

Pois isto das tatuagens terem surgido agora em grande escala passa também muito pela abertura de novos espaços. Houve uma altura em que não havia quase nada. Mas agora até as esteticistas fazem tatuagens. Eu tenho várias amigas que já lá foram fazer porque não se sentem bem nos estúdios. Sabes como é, os estúdios de

tatuagem têm sempre aquele ambiente um pouco mais pesado e elas não se sentem bem...

(Professora do ensino secundário, 33 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

Neste contexto de comercialização e profissionalização da prática da marcação corporal, os desenhos, os estilos e as técnicas, os materiais utilizados, bem como as condições higiénicas sofisticaram-se e aperfeiçoaram-se, sendo actualmente os riscos para a saúde praticamente nulos.

A invenção da máquina de tatuar eléctrica, bem como, a disponibilidade de materiais descartáveis e a melhoria da esterilização, dos materiais utilizados, foram factores que favoreceram a difusão das marcas corporais a segmentos sociais, à partida menos disponíveis à sua aplicação já que a tornaram mais segura e simples.

A sua utilização frequente por parte do *star system* fez com que haja uma certa familiarização com a mesma o que faz com que haja uma desmistificação das mesmas o que lhes retirou, também alguma da sua fama de marginalidade.

Sem que tivessem perdido todo o seu potencial transgressivo, permaneceu, no entanto, a sua singularidade social tornando-se naquilo que Atkinson chama “*uma diferença tolerada*” (2003:147).

A imagem negativa das tatuagens está a desaparecer e quanto mais gente as fizer, mais aceite vai ser. Até porque se os outros têm porque é que eu também não hei-de ter.(...) Até os media já apresentam em anúncios publicitários pessoas com tatuagens. Estás a ver isso é algo novo e acaba por ser um chamariz. Isso faz com que as pessoas se identifiquem com algo que é diferente e o que as pessoas hoje procuram é, garanto-te, a diferença. No fundo as pessoas querem identificar-se com um determinado estilo de vida que lhes é vendido por

esses anúncios ou seja o radical, a diferença, a singularidade.

(Tatuador, 26 anos, radical, sexo masculino)

Neste processo de legitimação concorre, ainda, o facto de, também em Portugal, como já acontecia noutros países (Atkinson, 2003:45), os tatuadores, actualmente, provirem cada vez mais de meios relacionados com as Artes Plásticas ou Design Gráfico. São muitas vezes jovens oriundos destas áreas de estudo que capitalizando saberes e relações acumuladas, enquanto consumidores recorrentes das marcas, elegem a tatuagem como meio de expressão privilegiado. Neste processo, acabam por reclamar o estatuto de artistas e pretendem, muitas vezes, deixar de reproduzir apenas desenhos padronizados para passarem a executar, também, desenhos originais criados ou adaptados pelo próprio, criando assim o seu estilo próprio.

A tendência é para cada vez mais criarmos os nossos próprios desenhos e o nosso estilo. Os clientes já procuram, assim, determinado tatuador porque gostam do que ele faz e muitas vezes até colecionam tatuagens de vários estilos como se de obras de arte se tratasse.

(Tatuador, 37 anos, radical, sexo masculino)

1.3. Atitudes perante as tatuagens e o perfil sociográfico dos seus portadores

Apesar de ser difícil traçar um perfil sociográfico dos consumidores de tatuagens em Portugal, dada a pouca significância estatística que adquirem, e a falta de estudos mais abrangentes sobre o fenómeno, socorremo-nos de um Inquérito Nacional aos Jovens Portugueses efectuado em 2000. Este confirma a heterogeneidade de clientelas já reconhecido pelos nossos entrevistados. Tal como já havia sido referenciado noutros países (Le Breton, 2002; Kosut, 2006)

também em Portugal a apropriação das marcas corporais revela-se relativamente transversal do ponto de vista do género, da origem de classe e da estrutura do capital escolar.

As distinções de género, registadas no uso de tatuagens, manifestam-se pouco significativas já que a predisposição para fazer uma tatuagem é muito equitativa entre homens e mulheres (Ferreira, 2003:324). Nesta perspectiva, se na história da tatuagem, na sociedade ocidental, os homens têm sido os seus principais adeptos, esta tendência está a reverter-se no sentido da equidade do género (Fisher, 2002) deixando de ser, unicamente, as prostitutas e as lésbicas a adoptar este tipo de marca (DeMello, 2003:61).

Também, no que se refere ao estatuto e/ou escolaridade do seu portador não há diferenças a assinalar no que se refere ao uso de marcas corporais (Ferreira, 2003:327-329). Apenas podemos dizer que as classes mais altas têm uma maior tendência para a sua eventual incorporação, o que pode indiciar o valor simbólico que as tatuagens vêm adquirindo, enquanto objectos socialmente distintivos, no âmbito desses segmentos sociais. No entanto, a colocação múltipla de marcas corporais não foi, ainda, de maneira nenhuma, legitimada pelo sistema, mantendo-se, bastante associada a universos sociais bastante restritos, de natureza “contra-cultural”.

Quadro 2 – Atitudes perante a tatuagem, segundo o estatuto social (%)

Atitudes	Estatuto social	Baixo	Médio baixo	Médio alto	Alto
Uma tatuagem					
Já fez		3,4	4,8	3,2	3,9
Nunca fez mas admite vir a fazer		29,3	32,0	36,2	41,6
Nunca faria		66,8	61,7	59,6	53,2
Não sabe		0,5	1,4	1,1	1,3
Várias tatuagens					
Já fez		0,7	1,0	1,1	0,0
Nunca fez mas admite vir a fazer		5,4	7,3	6,4	11,7
Nunca faria		93,2	89,8	90,4	85,7
Não sabe		0,5	1,7	1,1	2,6

Fonte: Pais & Cabral, Condutas de risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos jovens portugueses, Oeiras, Celta, 2003

Ainda que pouco expressivo, o uso efectivo ou potencial de tatuagens revela-se uma prática eminentemente urbana. São, efectivamente, os jovens residentes em meio urbano que mais aderem às práticas de marcação corporal, sobretudo do ponto de vista da sua concretização efectiva.

Mesmo que se verifique existir entre os jovens, residentes em meio rural, alguma abertura relativamente ao potencial uso de uma tatuagem, parece haver forças que inibem a sua capacidade de concretização.

A isto não é alheio a mais difícil acessibilidade aos estúdios, ou outros lugares onde as mesmas se executam, mas, também, a acção de mecanismos de controlo social que ainda é muito forte, nessas zonas, bem como uma orientação simbólica bem mais conservadora. (Dominguez, 2001).

A cidade, pelo contrário, oferece-se como um território propício quer à afirmação da diferença, da inovação e da transgressão criativa, quer ao exercício de uma individualização mediante a adesão dos seus habitantes ao que poderemos chamar uma “*política de corpo*” de natureza individualizante (Pile, 1996).

Conforme refere Sennett são “*corpos cívicos*”, que, na experiência do espaço urbano, encontram as condições de produção e reprodução social da sua ‘diferença’, bem como, da reivindicação do direito à ‘indiferença’ perante a sua visibilidade ao olhar do outro” (Sennett, 1994: 134).

São, pois, expressões simbólicas que iremos encontrar entre os detentores de projectos de marcação corporal extensiva.

Quadro 3 – Atitudes perante as tatuagens, segundo o habitat (%)

Atitudes	Habitat	Urbano	Médio urbano	Rural
Uma tatuagem				
Já fez		5,9	1,6	1,8
Nunca fez mas admite vir a fazer		31,8	29,1	32,4
Nunca faria		61,5	69,0	64,6
Não sabe		0,9	0,3	1,3
Várias tatuagens				
Já fez		1,4	0,0	0,2
Nunca fez mas admite vir a fazer		8,5	3,4	4,9
Nunca faria		88,7	96,0	93,5
Não sabe		1,2	0,5	0,9

Fonte: Pais & Cabral, Condutas de risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos jovens portugueses, Oeiras, Celta, 2003

E, se por um lado, se pode dizer, através deste estudo, que as tatuagens são práticas efectivadas, em grande parte, por jovens, enquanto estudantes ou desempregados, a observação directa diz-nos que são cada vez mais os jovens adultos já inseridos no seu mercado de trabalho e, muitas vezes, com a sua vida matrimonial já resolvida, que optam por este tipo de marcação corporal, nomeadamente no caso de tatuagens várias já que estas são bastantes dispendiosas não estando ao alcance da bolsa dos jovens.

Se houve alturas em que o controle social, exercido sobre o corpo, e as modificações no mesmo, no local de trabalho levava alguns jovens adultos a não arriscarem a prática da tatuagem, hoje isso não acontece com a mesma intensidade.

Há uma maior preocupação em escolher sítios para a tatuagem, que possam facilmente ser disfarçados, através do uso da roupa, no local de trabalho. Embora a imagem seja um critério frequentemente aplicado como mecanismo de selecção e admissão dos candidatos a

um emprego, só instituições muito específicas, como a polícia ou os ramos das forças armadas, têm acesso ao corpo “nu” e portanto ao que ele possa ou não conter.

Mas, segundo o estudo efectuado, será, principalmente, nos estudantes trabalhadores que esta prática é mais assinalável já que tem mais facilmente o capital económico para lhe aceder. Daí os índices de concretização altos entre esta população que se sabe associada a formas atípicas de emprego, normalmente precário, rotativo e temporário (Cabral & Pais, 1998), provavelmente exercido em segmentos de mercado não tão conservadores quanto à imagem dos seus trabalhadores.

Quadro 4 – Atitudes perante a tatuagem, segundo a condição perante o trabalho

Condição perante o trabalho Atitude	Estuda	Trabalha E estuda	Trabalha	Desem- pregado	Domes- tica
Uma tatuagem					
Já fez	1,8	9,3	4,2	11,3	0,0
Nunca fez mas admite vir a fazer	41,9	29,1	24,4	40,2	14,6
Nunca faria	55,2	60,5	69,7	47,4	82,9
Não sabe	1,0	1,2	0,8	1,0	2,4
Várias tatuagens					
Já fez	0,1	2,3	1,0	3,1	0,0
Nunca fez mas admite vir a fazer	8,0	4,7	5,2	11,3	4,9
Nunca faria	90,5	89,5	92,7	84,5	92,7
Não sabe	1,2	2,3	0,8	1,0	2,4

Fonte: Pais & Cabral, Condutas de risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos jovens portugueses, Oeiras, Celta, 2003

1.4. Localizações corporais das tatuagens e género

A tatuagem pode encontrar-se em qualquer lugar do corpo, ser só de uma cor ou de várias, grande ou pequena, com ou sem sombras, para ser vista ou completamente disfarçada e se não se vêem diferença de género no uso de tatuagens, o mesmo já não sucede ao nível da sua respectiva localização corporal, onde essa variável assume um valor preponderante e estruturador. Os braços, a parte de cima das costas e o peito/tronco são uma opção predominantemente masculina, símbolo corporal por excelência da força, da virilidade atribuída à identidade masculina.

Apesar das mulheres serem mais diversificadas nas escolhas dos locais, em matéria de tatuagem, também existem zonas de inscrição predominantemente feminina, geralmente mais invisíveis aos olhares públicos, como a barriga e o fundo das costas, o pescoço, a zona genital e as nádegas o que converge para uma lógica de destaque das zonas tradicionalmente atribuídas à identidade feminina aos olhos dos interesses e desejos masculinos.

São tatuagens colocadas no sentido de uma partilha socialmente mais restrita já que o são, unicamente, com os que lhe são mais íntimos. Na medida em que as tatuagens têm um efeito estigmatizante mais acentuado sobre as mulheres, a colocação em zonas mais privadas do corpo permite-lhes gerir melhor a sua identidade social no contacto casual e quotidiano.

O que não quer dizer que também não se vejam muitas mulheres com tatuagens nos tornozelos ou no pé, extremamente visíveis mas conotadas com adornos, como, também, o são as poucas pulseiras que encontramos à volta do braço de algumas mulheres. A

tatuagem deixa neste caso de ser um estigma para ser uma jóia que se tem gosto em exhibir.

Quer entre homens ou mulheres, a localização da marca corporal revela-as como instrumento de sedução ao olhar. Objectos atraentes, não só focalizam as zonas do corpo em que são colocadas, ao destacar e particularizar um fragmento da sua superfície, como as transfigura na leitura social do olhar que suscita, evocando mais ou menos discretamente, mais ou menos subtilmente, o valor da sensualidade.

Já entre as sociedades tradicionais, as marcas assumiam, entre outros, o papel de embelezar, despertar, senão mesmo exaltar a sensualidade do corpo enquanto corpo desejável e que assume o desejo (Poirier, 1998). Na sua transposição para a sociedade ocidental as marcas foram sobreinvestidas de conotações eróticas ainda mais evidentes, ao recontextualizar-se na *cultura gay* dos anos 70, pervertendo as tradicionais categorias de belo e de feio, de selvagem e civilizado, de moral e imoral.

Ainda que já não exclusivas desses circuitos “*algumas marcas mantêm, contudo, o seu valor ‘fetiche’*” (Steele, 1996:193), no sentido em que são adereços que dramatizam determinados locais do corpo sob o signo do desejo, induzindo e estimulando a atenção, a fantasia e os sentidos do outro.

Entre os seus portadores, o valor fetiche das tatuagens tende, porém, a evocar mais uma sensualidade que uma sexualidade, a convocar mais um facto de sedução que de exploração sensorial. Ou seja, quando determinadas marcas são mobilizadas por parte dos indivíduos, sob o signo da erotização, funcionam, usualmente, mais pelo valor estético, que lhes é atribuído, ao ornamentar e convocar o olhar alheio, sobre a zona corporal com potencial valor erógeno, do que pelo seu potencial valor sensorial.

1.5. Tipos de tatuados

*Faço pinturas de guerra
Que eu não sei apagar
E pinto a lua da cor da terra
E o sol da cor do mar*

(Mafalda Veiga)

Como pudemos ver, nos dois estúdios onde estivemos, há variadíssimos tipos de tatuagens. Pudemos observá-las nos corpos dos nossos entrevistados, como, ainda, nos vários dossiers e revistas que estavam à disposição dos clientes. Apercebemo-nos, também, que umas eram mais bem vistas do que outras, já que, de algumas delas, se falava de maneira mais depreciativa.

“É como aquelas betinhas que vêm tatuar uma flor no pescoço, mas depois escondem-na com o cabelo. Não a assumem”

(Tatuador, 26 anos, radical, sexo masculino)

Há, também diversos tipos de tatuados como podemos observar pelas entrevistas que realizámos e pelas conversas tidas com os tatuadores.

O novo sujeito da tatuagem como diz Pèrez “*parece não ter um rosto definido*” (2006:189). Realmente, podemos confirmar que é múltiplo, diverso, não tem fronteiras de sexo, percorre as diferentes gerações, transita por todas as classes sociais, pertence a distintos níveis educativos, a profissões muito diferenciadas, com estatutos distintos, pratica diversas actividades, enfim, não possui, como antigamente, um perfil social determinado.

Segundo os testemunhos dos tatuadores tem havido um aumento muito significativo de pessoas pertencentes a faixas etárias

mais avançadas, o que não acontecia há uns anos atrás, tendo o quadro da população estendido-se pelo grupo dos que estão acima de 39 anos. Já não é considerado algo fora do normal aparecerem para fazer tatuagens pessoas com idades compreendidas entre os 45 e os 60 anos.

Os usuários da tatuagem deixam de estar concentrados na população juvenil por variadíssimas razões uma das quais é, sem dúvida, o factor monetário mas também o tempo que vai desde que se resolveu fazer a tatuagem até à sua efectivação, que, na maior parte dos casos, é de alguns anos. Podemos, ainda referir, como já foi dito a tendência dos adultos e jovens adultos, na sociedade contemporânea, procurarem ter atitudes mais próprias da juventude. Pode-se, no entanto, afirmar que actualmente há, no caso das tatuagens, uma certa estabilidade no âmbito dos adultos jovens.

Quanto ao género, de uma marcada predominância do sexo masculino passou-se não só a um maior equilíbrio mas até à supremacia do sexo feminino. É importante realçar que a mudança foi, sem dúvida, importante já que do ponto de vista histórico a prática da tatuagem era basicamente restrita ao sector masculino e a determinados tipos como sejam os presos, os marinheiros, os motards, e como tal vinculada a valores associados à masculinidade como seja a coragem, a agressividade, força, entre outros.

Todavia, ao entrar-se numa sociedade de consumo, o mercado liberalizou, também, as tatuagens e essas distinções e identidades foram neutralizadas. O consumidor impôs-se levando a que a tatuagem chegasse a todo o tipo de público. A tatuagem entrou, assim, num acelerado processo de desmasculinização que afectou, profundamente, a relação de género existente, já que, antigamente, só as prostitutas se tatuavam. Em pouco tempo as mulheres posicionaram-se como tendência dominante ou seja como principais consumidoras.

Também constatámos diferenças no que respeita às formas de usar e exhibir as tatuagens, a quantidade de tatuagens, os locais escolhidos, os desenhos ou mesmo a maneira de as mostrar ou de as esconder.

E embora parecesse difícil face à diversidade de interesses e objectivos, por parte de quem é tatuado, diferenciar tipos distintos, foram observadas algumas tendências reconhecidas pelos usuários e pelos tatuadores, que denotam um interessante jogo de identificações e de diferenciações. É assim que os distinguimos entre radicais, tatuados autênticos e betinhos ou wanna-be.

Se se analisam estas formas contemporâneas de uso da tatuagem, nas categorias que eles mesmo delimitam, pode-se pensar em vias diferenciadas de construção subjectiva, que expressam não só um sentido de identificação pessoal, mas, também, a forma como eles se posicionam no mundo social mais próximo, no mundo da tatuagem e de maneira geral, na sociedade.

1.5.1 Os radicais

Os radicais, que observámos, foram, essencialmente, os tatuadores ou outros trabalhadores dos estúdios de tatuagem. Exibiam o corpo quase tatuado por completo, inclusive as partes do corpo que para os outros tatuados são tabu como sejam as mãos, o rosto, os antebraços e a parte inferior das pernas.

Os desenhos são muito grandes, muito trabalhados e com vários estilos já que se tatuam uns aos outros frequentemente. Há casos em que é o tatuador que se tatua a si mesmo, mas, frequentemente, opta por se tatuar com outros tatuadores com estilos

diferentes dos seus, coleccionando, assim, como que obras de arte de géneros diferentes.

“Como já tatuei outros, os outros também me querem tatuar. Tem a ver com estilos. Todos querem deixar a sua marca, mostrar a sua arte e eu fico assim como que com uma assinatura de cada um deles”

(Tatuador, 26 anos, radical, sexo masculino)

São as tatuagens “Free hand” que, muitas vezes, são ou feitas pelos próprios tatuadores ou, então, segundo desenhos originais de quem se vai tatuar.

Mas também há os que procuram os grandes profissionais, seja em que local do mundo for, ou ainda nas Convenções, que se fazem um pouco por todo o lado. É lá que se conhecem os novos tatuadores, os novos estilos, as obras de arte ou, como se podem também chamar, as “griffes “ da tatuagem.

“Há quem só procure os grandes “estilistas” da tatuagem como por exemplo o Tintin de Paris, Filipe Leu – faz japonês, Paul Booth Mark, que faz metal, etc e colecciona tatuagens desses artistas como se fossem obras de arte...”

(Empregada de loja de tatuagens, 30 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

Pode-se dizer estes indivíduos estão, como diz Pérez, “*fechando seus corpos com tatuagens*” (2006:194), um facto que não é usual nas práticas corporais da nossa sociedade.

Estes tatuados estabelecem, ainda, relações baseadas em “*regras peculiares de conduta, ‘éticas’ com frequência imorais segundo certas perspectivas, porém efectivas y coactivas no seu âmbito específico de validade, como as que vinculam o bandido ao seu gang, o contrabandista aos seus clientes, o jovem skin-head aos seus colegas*”

(Lamo de Espinosa, 1996:163-164) e daí a dificuldade em entrar no seu meio.

1.5.2. “Os tatuados autênticos”

Os “tatuados autênticos”, como se auto-denominam, são, normalmente, homens, embora também haja uma pequena percentagem de mulheres partilhando a mesma filosofia.

Para eles as tatuagens não são uma moda, um jogo da sociedade, mas um compromisso, uma forma de espiritualidade.

Gostam de tatuagens grandes que, ao fim de algum tempo, lhes poderão cobrir parte do corpo. Até porque, para estes tatuados, a tatuagem é, essencialmente, um vício.

Esta tendência cria outro tipo de normalidade estética, outra forma de assumir o corpo, sem que os sujeitos pretendam com isso ser excluídos ou marcados como marginais. É, simplesmente, a vontade de serem diferentes, sem quererem transgredir ou romper com a sociedade. Por isso, ainda que se comprometam com tal opção corporal, eles continuam mantendo o jogo de esconder-se ou de mostrar-se, consoante as circunstâncias.

Nenhum deles desconhece o estigma social que ainda reveste a tatuagem, apesar das mudanças ocorridas, e, portanto, seguem uma série de medidas para evitarem possíveis choques sociais. Têm uma espécie de regra tácita que é não serem tatuados nas partes mais visíveis, como o rosto ou as mãos, porque o resto do corpo pode ser coberto com a roupa, mantendo-se, assim, oculto.

Deste modo, pode-se dizer que existe uma tensão latente entre ser tatuado e continuar a fazer parte do mundo activo, ou seja ser um cidadão produtivo, entre querer ser diferente e não ser rejeitado pela sociedade. Uma tensão que subjaz aos preconceitos e aos limites

sociais que os tatuados autênticos confrontam por meio da sua corporalidade e da busca pela individualidade.

O acto de tatuagem tem, assim, um significado muito especial que é diferenciar-se, ter algo que os singularize, que seja permanente e lhes permita destacar-se do grupo social a que pertencem.

Os tatuados autênticos são, assim, altamente irreverentes, inovadores e propulsores de uma nova alternativa de construção de estética corporal fora dos critérios socialmente aceites inventando uma linguagem expressiva cujo laboratório de prova é o seu próprio corpo.

Há ainda factores de ordem emocional que acompanham o acto, entendido por eles como o “sentir essa necessidade, essa vontade”. Essa sensação é bastante forte, quase incontrollável e impulsiona-os na procura de novas tatuagens.

É bom tatuar. Às vezes até sinto mesmo falta. É assim uma coisa muito impulsiva. Quase como uma droga... Tens que ir ver de dinheiro para te tatuares outra vez.

(Empregado de bar, 24 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Vontade essa que só é contida pela pressão social, pelas limitações das opções profissionais, ou pelo medo que às vezes sentem de que se acabem por tatuar demasiado.

Os motivos são muito variados, com uma grande incidência nos tribais, japonesas, chinesas e old ou new school, figurativas, ou mesmo as *free hand*, que são as que são executadas pelo tatuador, e que fazem parte do seu estilo, da sua galeria de arte. São desenhos, normalmente, com um estilo próprio e que identificam o seu autor.

No caso dos homens os motivos são, em grande parte, de estilo agressivo. Como refere Le Breton a este respeito, “*Nos imaginários*

sociais masculinos a tatuagem desempenha um papel de afirmação de si, de ancoradouro de uma virilidade” (2002 128)

Mas depois que vão adquirindo um maior domínio da linguagem da tatuagem começam a assumi-la como um projecto de vida e desenvolvem um olhar crítico que os leva a retocar ou a recobrir alguns dos trabalhos mais antigos que consideram de má qualidade.

As minhas primeiras tatuagens foram feitas assim numa de brincadeira e de experimentação. Era muito novo e eu e os meus amigos fazíamos tatuagens uns os outros... Depois que comecei a tatuar a sério vi que tinha de recobrir essas primeiras porque já não estavam de acordo com as que fiz. Foi o meu tatuador que me aconselhou os desenhos e ficou muito bem. Estou muito feliz de o ter feito... Agora sim, é este o corpo que eu quero

(...)

(Segurança, 24 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Só encontrámos um rapaz que tinha uma figura feminina muito delicada que sugeria beleza, doçura e calma, mas que lhe ocupava o antebraço todo.

“Assim que fiz os 18 anos fui logo fazer uma tatuagem.... Não demorei a escolher o motivo porque eu queria era uma tatuagem. Só queria que o motivo fosse bonito...Acabei por fazer esta.... é uma homenagem à minha mãe”

(Trabalhador numa empresa de transportes, 19 anos, Tatuado autêntico, sexo masculino)

Para estes Tatuados, cada tatuagem tem uma razão de ser e uma simbologia muito própria. Daí que, quando interpelados, comecem, logo, por dizer que a tatuagem é uma coisa muito íntima.

Quanto às mulheres que entrevistámos seguem o mesmo esquema dos homens. Os motivos embora possam não ser agressivos têm força, são simbólicos, normalmente ligados a religiões orientais

“Desde os 18 anos que queria fazer uma tatuagem mas só fiz a primeira com 23 anos porque não sabia o que queria fazer. Acabei por fazer o dragão....

(Empregada de uma loja de tatuagens, 30 anos, Tatuada autêntica, sexo feminino)

Referem, necessariamente, todos eles, a arte da tatuagem, a procura do melhor profissional para a fazer, procurando aquele que faz os melhores desenhos, os mais artísticos, embora sempre aliado às condições de higiene.

“Vim ao Mitsu porque já tinha trabalhado com ele.... Sabia que era um bom profissional... e tinha confiança nele. Até porque o Mitsu faz por fases para não cansar... e além disso gosto muito do Mitsu e tenho uma boa relação com ele... o que é muito importante...”

(Advogado, 29 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Há uma grande intimidade entre o tatuador e o tatuado e nestes casos os tatuados seguem os tatuadores.

“Eu tatuo sempre com o Zé. Gosto dele e estou à vontade. Mesmo a dor tem muito a ver com essa confiança que se adquire. Para mim podia estar mais gente a ver que eu não me importava. Tenho uma grande confiança nele”.

(Soldador, 46 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

1.5.3. Os betinhos ou os “wanna-be”

Por outro lado, temos os que só tem uma ou duas tatuagens, normalmente pequenas. Fizeram a tatuagem por moda e por razões estéticas e ela não representa mais do que um adorno, como

qualquer outro, não sendo considerados verdadeiros tatuados pelos tatuados autênticos e muito menos pelos tatuadores que, por vezes, até se recusam a fazer as tatuagens que eles pedem.

“Os betinhos não são verdadeiros tatuados. Têm uma tatuagem como adorno normalmente escondida ou para mostrar no verão.”

(Tatuador, 26 anos, radical, sexo masculino)

São os “wanna-be”

“Mas há quem seja “wanna-be” que não tem personalidade que não sabe o que quer... Que faz tatuagens pequenas... e que já está a perguntar se as pode tirar...”

(Designer gráfico, 28 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

A maior parte são mulheres, embora haja homens que também têm só uma tatuagem e não pensam fazer mais. Os motivos são, normalmente, pequenos e podem ir da rosa ao golfinho, à estrela, aos motivos tribais ou letras chinesas ou árabes. Também há quem tatue o seu símbolo astrológico ou o chinês e o seu nome ou o nome do namorado que pode ser em português ou caracteres da escrita árabe.

Os sítios são, normalmente, discretos como sejam o pescoço, o umbigo, a parte debaixo das costas, o ombro, o pé, o tornozelo.

Têm a preocupação de que sejam bonitas já que muitas vezes as consideram arma de sedução

“É uma borboleta... não sei se tem significado... mas é bonita. Cá está ela na minha omoplata...porque penso que é um sítio em constante movimento e eu gosto de movimento...”

(Repositora, 26 anos, Wanna-Be, sexo feminino)

Não têm grande preocupação com o profissional onde vão até porque, como não querem fazer mais, a confiança e a intimidade não é o que mais interessa mas sim ser um bom profissional, com condições de higiene e que saiba fazer coisas bonitas.

Até acontece que as tatuagens sejam, na maior parte das vezes, feitas numa esteticista porque nos estúdios este tipo de pessoa se sente um pouco discriminado.

“Fui procurar um estúdio que fosse de confiança mas acabei por ir a uma esteticista já que me assustei um pouco com o aspecto das pessoas do estúdio... Fiz uma rosa pequena no pescoço...

(Economista, 27 anos, Wanna-Be, sexo feminino)

Aliás há casos em que as pessoas são mal recebidas e mesmo gozadas.

“Um dos meus alunos, tatuado, claro... falou-me das suas com muito entusiasmo e indicou-me mesmo um tatuador.... Falei com ele e não me senti muito bem... Parecia que estava a gozar comigo porque eu só queria fazer uma pequena tatuagem. Decidi então ir ter com o filho de uma amiga minha que tem um estúdio... e que eu já conheço há um tempo para estar mais à vontade”

(Professora do ensino secundário, 43 anos, Wanna-Be, sexo feminino)

Acontece, ainda, a procura deliberada da esteticista porque, embora mais cara, faz tatuagem temporária que os estúdios se recusam a fazer

Fiz temporária para me adaptar...Fiz num Centro de Coméstica e Esteticismo...não quis fazer num Estúdio porque eles só fazem definitivas...

(Estudante do ensino superior politécnico, 24 anos, Wanna-Be, sexo feminino)

Também acontece que, ao fazer a tatuagem, não haja qualquer significado mas mais tarde aconteça algo que lhe dê esse significado. Porém isso não é muito frequente no caso dos wanna-be.

“Tenho um anjo no umbigo... Na altura não tinha significado... Achei o desenho original e como sou católica... Depois...depois... houve um acontecimento que lhe deu significado e agora é muito importante para mim...”

(Estudante do ensino superior politécnico, 21 anos, Wanna-Be, sexo feminino)

Quanto à dor não têm a mesma percepção dos tatuados autênticos. Se possível evitavam-na e, devido a isso, há quem pague bastante caro para evitar essa mesma dor. Não há, de maneira nenhuma, a procura de um êxtase embora também refiram, até porque faz parte do mundo feminino, que “há que sofrer para se ser bela”.

2. A construção de um projecto de marcação corporal e vivencial

Corações de mãe

Arpões, serpentes e sereias

Que te rabiscam o corpo todo

(Elis Regina)

Todos os projectos de marcação corporal, tanto nos radicais como em alguns tatuados autênticos, começam por ser uma experiência, experiência, essa, que, na maior parte dos casos, é construída durante um certo período de tempo, pensada e repensada e muito pouco impulsiva. Mesmo quando surge no âmbito de um impulso esse impulso pode ser considerado um impulso planificado, já que os indivíduos já tinham sentido a necessidade de fazer uma tatuagem e a decisão de passar do pensamento ao acto tem, muitas vezes, a ver com o tipo de oferta e a existência de uma série de condições propícias que levam a que, em determinado momento, o sujeito se decida.

Fiz a minha primeira tatuagem assim mais para saber como é que era. Já tinha visto algumas tatuagens nalguns dos meus ídolos e pensei porque não. Vamos lá a ver como fica. Olha, foi a primeira de outras. Tinha aí uns 18 anos.

(Recepcionista, 29 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

E é pensada porque a marcação corporal através de uma tatuagem é, sem dúvida, de acordo com os entrevistados, uma situação arrojada e portanto empreendida como um desafio às normas que tradicionalmente limitam, no que se pode considerar o “mundo civilizado”, o espaço de intervenção no corpo.

No entanto, a autonomia individual aparece, com frequência, associada à ideia de uma auto-responsabilização pessoal e financeira, que, de certa forma, autorizaria e legitimaria os usos do corpo de acordo com a vontade individual, pois, o corpo é cada vez menos um “dado” extrínseco e como refere Giddens “ (...) *passa a ser reflexivamente mobilizado. O que pode parecer tratar-se de um movimento indiscriminado no sentido da cultivação narcísica da aparência corporal, é de facto a expressão de uma preocupação bem mais profunda e activa com a ‘construção’ e controle do corpo*” (1994:6)

Quando resolvi fazer, só fiz porque paguei com o meu dinheiro. Tinha que me responsabilizar totalmente pelo meu acto. Já tinha 25 anos e não tinha que pedir explicações a ninguém.(...) Não me importa nada daquilo que os outros dizem ou pensam até porque é uma coisa que só diz respeito a mim e ao meu corpo. O resto não importa.

(Secretária, 32 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

Enfrentam, assim, voluntariamente, a transgressão a essas normas, bem como os riscos de natureza física e a discriminação social decorrente da condição estigmática que, potencialmente, continua a afectar os seus portadores, pelas sensações que uma tatuagem lhes provoca.

Como refere Ferreira “*a experiência de incorporação de uma marca corporal começa, desde logo por introduzir um momento de ruptura na temporalidade quotidiana, na medida em que a própria ocasião de marcar o corpo é percebida como uma situação de excepção relativamente ao fluir diário do sujeito*” (Ferreira, 2006:253).

Esta experiência acaba por ser, também, uma ruptura com a auto-imagem que têm do seu corpo, pois implica transformações que poderão ter efeitos simbólicos.

Achei que era a altura de mudar um pouco o meu corpo. Estava um bocado descontente e pensei que ia ficar

muito mais bonito. Acabei por fazer o meu signo e ainda hoje gosto muito daquilo que fiz, porque no fundo é um pouco de mim, não é. Se acreditares tem a ver com aquilo que és.

(Estudante universitária, 24 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

Marcar, pela primeira vez, o corpo pode ser também uma tentativa de exploração e até de experimentação identitária e daí que, muitas vezes, aconteça precocemente já que a adolescência é uma época propícia à liberdade criativa e à reconfiguração do eu.

E, apesar da execução de uma tatuagem ser assumida como uma decisão pessoal e autónoma, ou seja, um acto pensado e resultante da vontade pessoal e do gosto do próprio, os tatuados têm, no entanto, a consciência de que há influências exteriores que os afectam e condições sociais que os familiarizam com as marcas corporais estimulando a sua experimentação.

Como aponta Sanders “*O acto de se tatuar é usualmente um evento social experimentado com os que lhe são mais próximos*” (1988:406) e não são poucos os que vão na companhia de familiares ou amigos que lhes garantem o suporte social para a iniciativa que tomaram.

Fui com um amigo meu. Ele já tinha feito uma tatuagem naquele estúdio e eu gostava muito dela. Então também quis experimentar e saber como é que era. Já tinha falado com ele sobre isso e até já tinha uma ideia do que queria fazer. Quando cheguei foi ele que acabou por me ajudar a escolher o sítio da tatuagem e a precisar melhor aquilo que eu tinha pensado

(Funcionário bancário, 32 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Os contextos mediáticos são, também, um poderoso meio de produção de referências de alguns modelos de corporeidade e de

visuais que integram marcas corporais designadamente no meio musical, das estrelas de cinema e dos ídolos de futebol. O corpo icónico divulgado pelos ‘media’ é reconhecido como significante e indutor de comportamentos no que diz respeito ao fenómeno da tatuagem, uma atitude de *mimesis* que funciona como forma de manifestar admiração pelos seus ídolos mas, também, como forma de obter, para si mesmo, a singularidade de personalidades que fazem parte do imaginário público.

Não acredito que as pessoas não sejam influenciáveis, já que há sempre uma influência seja ela qual for. Eu, por exemplo gosto de Hip-Hop e acabei por fazer uma tatuagem igual a um dos meus ídolos. Já me vestia como eles e achei que estava tudo de acordo. Agora essa onda já passou mas não me arrependo de a ter feito(...). Mas agora já só faço desenhos meus que tenham mais a ver comigo.

(Designer gráfico, 28 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Por outro lado também nos damos conta de uma certa proximidade entre os tatuados autênticos com outros significativos, também eles tatuados e tatuadores. Há, assim, como que uma ligação social, quando se fala em protagonistas de projectos mais extensivos de marcação corporal, a contextos sociais onde a sua utilização é mais frequente. Partilham os mesmos bairros, os mesmos bares, gostam do mesmo estilo de música, numa rede de sociabilidade de natureza “tribal”.

Mas não só, já que, por vezes, o contacto com indivíduos do quotidiano, como namorados, amigos ou familiares ou mesmo profissionais da tatuagem levam a que surja o desejo de marcação corporal. É a beleza de um desenho que se viu na praia, a originalidade de outro, que se entreviu num corpo que passa, que

incita, também, ao desejo de atravessar fronteiras e partilhar essa experiência.

Esta primeira experiência é, então, fruto de um feito ocasional, arrebatado, algumas vezes pouco reflectido e informado, movido pelo fascínio e pela vontade de ser igual na diferença, principalmente se a escolha for de uma tatuagem pequena de carácter essencialmente estética ou seja como se de uma jóia se tratasse.

Conhecia duas ou três pessoas que tinham tatuagens e de repente pensei e se eu fizesse também uma. Acabei por lhes perguntar onde tinham feito e escolhi um motivo pequeno, uma borboleta e pus no ombro.(...) E agora tenho outras amigas minhas que também já fizeram, principalmente aquelas tribais no fundo das costas. Se calhar um dia também vou fazer.

(Economista, 27 anos, wanna-be, sexo feminino)

No caso das tatuagens mais elaboradas as atitudes são um pouco mais reflectidas e o tempo que medeia entre o pensamento e a execução é bem mais demorado. Há um espaço de informação que pressupõe a escolha do desenho, da dimensão, da cor, do estilo e mesmo das condições do tatuador e até uma aproximação mais lenta e cuidadosa ao mesmo. Este tipo de tatuagem implica, sempre, um tempo mais alargado de exposição à dor, que nunca é descurado, bem como o seu aspecto de permanência, até porque a realização de uma tatuagem *“frequentemente envolve uma comemoração ritual com um especial significado na vida de quem a executa”* (Sanders, 1988:406)

E depois surgem questões como: Será que aguentarei a dor? Será muito caro? Em que local do corpo é que a vou fazer? Terei problemas físicos? E sociais?

Há quem demore anos a decidir o momento de a executar prolongando o desejo e intensificando a sua vivência sob a forma de uma fantasia, a partir da qual se ponderam as reacções sociais dos familiares e amigos, bem como, se avaliam as opções estéticas e se antecipam sensações pessoais. E muitas vezes é um acontecimento, algo que não se estava à espera, agradável ou desagradável que vai despoletar a situação e a passagem à realização da tão desejada tatuagem que, por vezes, toma formas que não foram pensadas, mas que resultam desse mesmo acontecimento, e que nessa altura fazem todo o sentido.

Falei com um amigo sem ser muito a sério sobre a hipótese de fazer uma tatuagem. Quando falei nisso ao meu marido ele opôs-se terminantemente. Ele não queria que algo tocasse no meu corpo mais intimamente. Achei idiota (...) afinal era só o meu braço mas ele estava contra. Quando o meu casamento acabou decidi que era a altura (...) Tornou-se um símbolo já que eu tinha o meu corpo de volta outra vez. Foi a minha primeira tatuagem e marcou muito a minha vida

(Professora do ensino secundário, 33 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

O que não quer dizer que a primeira experiência não ocorra bem cedo, ainda na adolescência, embora no caso das tatuagens mais elaboradas, não seja muito habitual já que, por um lado, os próprios tatuadores só as fazem a maiores de idade e, por outro lado, são demasiado dispendiosas para serem feitas sem o apoio monetário dos progenitores que, na maior parte das vezes, não vêem com bons olhos uma marcação permanente e indelével em idades em que a mudança é permanente e o que se quer hoje não é decididamente o que se quer amanhã.

Na maioria das vezes, embora não sujeita a uma lógica grupal, a primeira experiência tende a ser realizado no âmbito de uma

situação socialmente partilhada sobretudo com os amigos ou com alguém com que se está envolvido. Vai-se com o amigo ou com a amiga, com o namorado ou namorada que ajudam a ultrapassar a fronteira que é um estúdio de tatuagem e que fornecem o suporte social para a tomada de decisão. Apoiam na escolha do desenho e na sua localização, no ultrapassar da ansiedade do tempo de espera e procuram atenuar o receio da dor.

Paradoxalmente algo que é muito pessoal e de afirmação de uma identidade própria, no caso de uma primeira experiência, sublinha laços eminentemente sociais e, muitas vezes, tem a ver com sentimentos relacionais, reforço de laços de amizade ou de namoro e solidariedade com o grupo já que a situação de marcar o corpo é um momento de excepção, sobretudo quando se trata da primeira vez.

2.1.A tatuagem como experiência sacrificial

A decisão de marcar, deliberadamente, o corpo, numa sociedade que procura, por todos os meios, suprimir a dor, é, muitas vezes, alvo de rejeição social dados os seus contornos “sacrificiais”. A primeira pergunta que surge no momento em que se pensa fazer uma tatuagem, ou mesmo quando se vê uma tatuagem num amigo ou conhecido, é, inevitavelmente, a mesma: Dói muito? Caso houvesse uma solução que erradicasse essa dor a actual adesão às tatuagens seria, com toda a certeza muito mais elevada, principalmente nos que considerámos wanna-be, pois, para os radicais e os tatuados autênticos, a dor faz parte do ritual.

O momento de passagem à acção é, para todos os que se tatuam, antecedido de uma série de estados emocionais como “nervosismo”, “ansiedade”, “receio” e mesmo “stress” já que estes

estados traduzem a nível físico as expectativas depositadas pelos indivíduos que se sujeitam a uma tatuagem.

Essas expectativas têm a ver, em primeiro lugar, com a irreversibilidade da tatuagem que faz com que pensem e se interroguem sobre o motivo ou local escolhido bem como sobre os efeitos futuros dessa marcação. Em segundo lugar, podemos falar de expectativas sobre o profissionalismo do tatuador, o seu talento, o seu estilo e mesmo as condições de higiene presentes, no medo de uma infecção ou de uma marca que não fique bem executada e para a qual não haverá depois remédio. Em terceiro lugar, revelam, ainda, expectativas no sentido de aceitação no corpo das tintas e da integração harmoniosa do desenho na sua imagem corporal. Finalmente as expectativas perante a intensidade da dor.

De entre as várias expectativas a dor toma um lugar central e é uma das dimensões mais relevantes nas experiências inaugurais já que, nos casos das tatuagens mais extensas, é, sem dúvida, uma verdadeira demonstração de *endurance* já que levam, muitas vezes, horas e até várias sessões para estarem concluídas.

Há, assim, por um lado, a angústia perante o desconhecimento do que se vai passar e do resultado final e, por outro, a ansiedade em poder concretizar algo que se deseja e que se traduz num novo corpo com o qual se identifica.

Esta é, pois, uma prova que se pode considerar tanto física como moral porque implica uma situação dolorosa e ao mesmo tempo a ultrapassagem dessa mesma prova física, do desafio que se impôs a si mesmo, da indiferença ao que a sociedade em geral pensa sobre o assunto, e a entrada num mundo à parte, em que a coragem e a capacidade de protagonismo estão presentes em todos os instantes. É, assim, como já foi referido, uma experiência radical já que provocatória e desafiadora.

Desde que a pessoa entra no estúdio há uma corrente de sensações dentro dela, com uma intensidade cada vez maior, à medida que a agulha perfura o corpo e a dor começa a manifestar-se. É uma forte descarga emotiva que acompanha o acto de ser tatuado e que é vivida e expressa de diversas formas.

Se eu pudesse todos os meses fazia uma tatuagem nova. O que sinto? Quando acaba é a maior felicidade do mundo. A tatuagem para mim mesmo com a dor é uma terapia, algo que faz bem. Enquanto estás a ser tatuado saís do teu corpo, esqueces-te do mundo.

(Massagista, 36 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

No entanto, logo que experimentada a dor esta deixa de ser o elemento central e faz-se como que uma reconstrução da atitude face à dor já que esta em confronto com as expectativas geradas surge desvalorizada e minimizada.

Quando me sento para ser tatuado e sinto a agulha entrar na pele há como que uma adrenalina que invade o corpo todo... Gosto de me sentar, de sentir as agulhas, de passar por aquela dor; é uma dor que não é negativa, não é má porque me traz satisfação, traz-me o desenho sonhado

(Designer gráfico, 28 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Há, também, que ter em conta que os corpos não respondem da mesma maneira à intensidade das sensações até porque o mesmo indivíduo não tem uma relação constante com a sua própria dor já que ela varia de acordo com as circunstâncias, a avaliação que o indivíduo faz da situação e do sentido que lhe investe. Ou seja a dor só é vista como tal, em toda a sua dimensão, quando acompanhada de um sentimento negativo que a interprete como sofrimento real.

Como refere Le Breton até é *“passível de ser neutralizada não apenas onde a violência das sensações permite o êxtase, mas também*

em contextos sociais onde a vontade de explorar as margens da condição corporal anima a acção individual” (Le Breton, 2002^a: 94).

A dor está, assim, subjacente à tatuagem mas há posições diferentes quanto a esse ponto sendo, no entanto, que a reacção, nos radicais e nos tatuados autênticos, à mesma é boa. Referem que a dor tem muito a ver com o profissional e com a própria pessoa.

Muitos referem, mesmo, que a dor faz parte da experiência e o prazer de ter a tatuagem sonhada, depois de pronta, é muito maior do que essa dor. Ela já está esquecida. Há até quem diga que a experiência é um excitante mistura de dor e de prazer.

“É claro que dói mas é uma dor suportável... pode doer porque eu tenho prazer de fazer e isso é o mais importante. Para mim é uma experiência exaltante”

(Empregado numa empresa de transportes, 19 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Como diz Le Breton (2004:108) *“em circunstâncias dominadas pelo indivíduo a soma de sofrimento que acompanha a dor é insignificante e permite conhecer situações limite como por exemplo nas tatuagens. (...) A violência das sensações permite o êxtase”*. É o que acontece a um dos nossos entrevistados. Mas ele não é o único a falar da relação entre dor e prazer.

“Quanto à dor depende da disposição mas é claro que dói mas a dor pode dar prazer. Há uma relação muito estreita entre a dor e o prazer...”

(Segurança, 24 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Até porque, como todos, mantêm uma relação privilegiada com o seu tatuador e encontram-se numa situação de domínio sobre a dor já que ela só é infligida porque eles assim o querem.

No que diz respeito às tatuagens, aos indivíduos não resta outra opção senão a de conciliar a sua vontade com a dor que a própria situação implica. E é devido a isso que após a experiência a

dor seja, unicamente, uma dimensão natural associada à experiência, um mau momento que se procura esquecer o mais rapidamente possível já que, embora inevitável, ela é efémera. Ela é um meio para concretizar algo que se desejou, um desafio consciente na construção do seu processo identitário.

A experiência da dor é, assim, preferível à renúncia de um projecto estético pessoal e singular, que é bastante valorizado pelos indivíduos, que escolhem fazer uma marca corporal, até porque se pode, a qualquer momento, interromper o processo, o que raramente acontece já que o que se quer é que rapidamente se chegue ao fim e se alcance aquilo que se desejou.

Está bem! É claro que dói. Mas isso é o menos. O que interessa é que isto era mesmo o que eu queria fazer. Tatuar é realmente uma experiência única. Está no teu corpo e faz parte de ti porque foste tu que a escolheste e acaba por ter um grande significado

(Advogado, 29 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Só nos casos de tatuagens muito grandes e muito elaboradas é que o processo é interrompido para ser recomeçado uns dias depois quando a pele já o pode suportar.

Sendo um sofrimento que decorre de um acto de vontade, que é desejado e deliberado, é, também ele, um gesto movido por motivações diversas que podem ser tanto de ordem estética como prova de individualidade, afectividade, cumplicidade, lealdade ou ainda originalidade. Daí que a dor advinda do acto acaba por ser sublimada pelo valor e sentidos investidos no resultado final.

Esta situação dolorosa, porém, não despersionaliza. Pelo contrário, ela pode ser vivida como uma sensação existencial singular, na medida em que propicia ao jovem um momento de consciencialização do próprio corpo e da sua existência, que lhe permite a exploração e o conhecimento de si e dos seus limites, que

lhe reforça o sentimento de emancipação, autonomia e poder, de valor pessoal, diferença e individualidade

Enquanto estava a ser tatuado senti que tinha que abandonar o meu corpo e ao mesmo tempo estava centrado nele. Parecia que a dor me dava uma sensação única e que só concentrando-me eu conseguia aguentar. O corpo estava ali e ao mesmo tempo não existia. Quando acabou foi um flash. Foi assim qualquer coisa de diferente, de surreal. De repente a consciência voltou e estava acabado. A sensação era única. Só quem fez uma tatuagem consegue perceber.

(Massagista, 36 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Quando esta experiência se repete, várias vezes, a dor é, muitas vezes, considerada excitante e única já que atesta uma capacidade de resistência e controlo tornando-se um acto de coragem, valentia e força de carácter, exactamente como era vista nas sociedades tribais em rituais iniciáticos, dando à tatuagem um sentido que só os tatuados entendem, abrindo, no fundo um “antes” e um “depois” da experiência.

Há, assim, como que uma ritualização da dor que permite ao indivíduo construir uma relação de familiaridade com a situação de marcação corporal. Com o tempo o tatuado vai acumular um saber construído pelas vivências e experiências de que o seu corpo é protagonista, através do qual vai conhecendo os seus limites, bem como, a maneira de atenuar a situação dolorosa através da descontração ou da concentração.

Cada tatuagem é única em termos de experiência, em termos mesmo de dor. Temos que estar preparados. Tem que se comer bem e depois, bem depois há que fazer um esforço de concentração. Temos que nos abstrair de tudo quase como se saíssemos do nosso corpo. Às vezes não se consegue totalmente e aí é difícil. Temos que ter uma grande

cumplicidade com o tatuador. Ele percebe quando se tem que parar, quando o nosso limite chega...

(Segurança, 24 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Com a familiaridade, que a ritualização da experiência dá, aprende-se a maneira de se preparar para a situação através de determinada alimentação, técnicas de relaxamento e controle da respiração, ao mesmo tempo que se ganha intimidade com o profissional que inflinge a dor.

É esta dor que, embora não seja a protagonista, também contribui para a excepcionalidade do momento e a ruptura com o cotidiano.

2.2. O corpo como projecto inacabado

Se, em certos casos, a primeira tatuagem é também a última, como é no caso dos wanna-be, algumas vezes, mais do que parece, ela é a primeira de muitas outras. É quando se começa a falar de vício ou dependência. O fazer mais uma tatuagem e outra e outra torna-se, assim, uma adição e remete para um projecto corporal prolongado no tempo e no espaço do corpo. A pele remete para um espaço em branco que tem que ser preenchido. Há como que um planejar, dar sentido e construir um estilo de vida expresso pelos mesmos.

Depois de fazer a segunda tatuagem eu só pensava quando é que ia fazer a próxima, qual o desenho, onde a colocaria. E depois foi um crescendo. Acabava de fazer uma e já estava a pensar na seguinte. Já quase que via como ia ficar o meu corpo. Parecia quase como se estivesse a pintar um quadro em que cada parte tinha o seu sentido e a sua razão de ser.

Tornou-se um vício e acho que só vai acabar quando não
houver um bocado de pele para ser preenchida

(Tatuador, 35 anos, radical, sexo masculino)

“É um vício!” é, realmente, uma expressão, cada vez mais, utilizada pelos tatuados autênticos e simboliza o facto de como uma adição “*não se poder passar se determinada coisa mesmo se isso não for especialmente agradável*” (Vallent & Matysiak, 2006:20). Há, pois, uma dificuldade em por fim a uma sensação particular. E isso não significa que haja uma perda de controlo já que esta é só um dos mecanismos das condutas aditivas, frequente mas não suficiente nem necessário para as definir.

É preciso reflectir o que distingue a adição da paixão ou do hábito e precisar como é que as condutas, muitas vezes, ordinárias e quotidianas podem produzir o sentimento subjectivo de alienação que justifica neste caso falar-se em termos de doença.

Nas condutas aditivas, os sujeitos têm o sentimento de serem presos por um processo que os ultrapassa, uma vez o seu desejo tornado necessidade e criado artificialmente, através da publicidade e da moda, onde os “novos desejos” ou “as novas necessidades” não são mais que simples metáforas.

As adições, embora agrupem dependências banais, como a dependência da televisão, dos jogos de computador ou até mesmo de hamburgers ou coca-colas, podem conservar, no entanto, todo o carácter misterioso e estigmatizante das drogas ou toxicomanias e, devido a isso, serem tratadas como uma falta, uma fraqueza ou mesmo uma doença. Porém vivemos numa óptica libertária que defende o direito de usar o corpo com uma liberdade absoluta. E será que os tatuados autênticos têm realmente uma adição pelas tatuagens? Um dos primeiros elementos que se podem utilizar para

definir uma conduta aditiva é o facto de essa conduta se repetir durante mais tempo do que aquele que se tinha pensado inicialmente e ser difícil pôr-lhe fim mesmo quando o desejamos fazer.

Tinha pensado que aquela era a minha última tatuagem. Já tinha feito nas costas, no peito num dos braços e esta era na parte detrás da nuca. Pensei. Já chega! Não quero mais. Mas pouco tempo depois dei comigo a pensar que poderia ainda fazer uma outra na perna e quando dei por mim já não tinha quase espaço no corpo, pelo menos aquelas partes que eu posso tapar com a roupa, estás a ver? Não conseguia mesmo parar. Arranjava sempre uma razão para fazer a próxima e logo que tinha dinheiro ia a correr para o estúdio para fazer aquela que era sempre a última.

(Funcionário bancário, 32 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

É o chamado “efeito amendoim” (Valleur & Matysiak, 2006) que, no fundo, é corrente e não é de maneira nenhuma grave, já que não interfere com o resto da existência, não é um obstáculo ao desenvolvimento da vida quotidiana nem é nocivo para o sujeito ou para o resto da sociedade.

As tatuagens podem, pois, tornar-se realmente uma adição para determinado tipo de indivíduos e nem mesmo a dor será obstáculo já que, como referem Valleur & Matysiak “o carácter agradável não é indispensável para que uma experiência se torne aditiva” (2006:26).

Pode-se, assim, admitir que, nestes casos, estas condutas aditivas têm quase uma função de refúgio, de abrigo contra os traumas e constituem uma tentativa para alguns sujeitos de fazer face às dificuldades da existência.

Quando fiz a primeira foi, assim, como se fosse uma experiência. Mas depois gostei tanto que sempre que consigo por algum dinheiro de lado lá vou eu ao estúdio.

Já tenho quatro e quero ainda mais. Para mim tornou-se um vício. Mas normalmente quando faço é por alguma razão. Pode não ser uma razão assim muito importante mas para mim serve. Olha basta ganhar uma causa que eu considero importante e lá vou eu.

(Advogado, 29 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

No fundo, e em alguns casos, já se pode considerar esta adição um abuso pois o conceito de abuso está intimamente ligado à noção quantitativa de excesso. É o momento, seja qual for a conduta, e no caso, as tatuagens, em que o muito se torna demasiado e, em alguns casos, que já não há espaço para mais, já que o corpo se encontra completamente tatuado.

Este conceito de abuso é um conceito construído socialmente e se nalguns países um indivíduo completamente tatuado não merece mais do que um segundo olhar em Portugal isso já não se verifica. Ter tatuagens que ocupem uma parte do corpo já é considerado demasiado e condenado mesmo esteticamente, remetendo para a área da exclusão, como se de um drogado se tratasse.

O que não faz com que não haja muitos tatuados que confessem publicamente esse seu “vício” ou “adição” colecionando tatuagem após tatuagem. Depois de se repetir a primeira experiência há como que uma irresistibilidade compulsiva (Ferreira, 2006:277) que os leva a que mal saiam do estúdio pensem no próximo desenho, em que sítio, e quando a irão fazer, sendo que, muitas vezes a realização da próxima depende exclusivamente do factor financeiro.

Tenho duas tatuagens nas costas, uma de cada lado, mas quero completá-las de maneira a que no fim façam o desenho que eu imaginei. Só que são muito caras e portanto tenho primeiro de arranjar dinheiro. Mas o meu tatuador já me prometeu um preço especial. Quando tiver dinheiro vou

fazer mais uma. Só descanso quando o que eu idealizei estiver completo. Depois logo se vê.

(Artista plástico, 34 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Podemos, assim, considerar que a este nível de tatuagem, esta deixa de ser uma curiosidade estética, uma experiência inovadora e transgressora para passar a ser um projecto de singularização identitária, um processo que vai tornar o espaço “nu” do corpo, um corpo escrito pelo seu autor.

A nova tatuagem passa a fazer parte de um conjunto idealizado, em função de determinados valores estéticos, bem como, de valores éticos que vão do desafio à sociedade até à emancipação pessoal, tornando-se um projecto de marcação corporal cheio de sentidos, um compromisso com um determinado modelo de corporeidade que se torna a expressão de uma identidade e de um determinado estilo de vida.

Fiz a tatuagem porque acho que fica bonita no corpo, porque gosto assim, assim como preciso de ter os seios do jeito que eu quero, ter as pernas do jeito que eu quero, enfim ter o meu corpo do jeito que eu quero”

(Economista, 27 anos, wanna-be, sexo feminino)

Este modelo de corporeidade é, assim, vivido como algo que não é intocável ou sagrado, geneticamente herdado, mas sim sujeito a sucessivas alterações fruto de actos de vontade, intencionais, voluntários e planeados.

O corpo torna-se uma realidade inacabada disponível à novidade e à inovação. Estes projectos de marcação corporal mostram uma trajetória que se vai construindo passo a passo

segundo uma lógica de experimentação. O corpo torna-se, assim, um livro aberto tanto em termos físicos como em termos simbólicos.

Neste projecto vivencial, surge a noção de projecto corporal, fundamental porque direcciona todo o sentido de ser tatuado. Já não é um acto isolado fazer uma tatuagem, mas a expressão da visão do corpo como uma totalidade, o acto de traçar metas, ter ideias futuras, fazer planos. O corpo passa a ser concebido como uma unidade, pensado em termos de composição e harmonização, e no qual os desenhos deixam de estar soltos e espalhados para ingressarem numa dinâmica que os une e articula ao conjunto corporal

Aquilo que eu chamo a construção do meu corpo veio a partir de conversas com o meu tatuador com algumas discussões à mistura. A partir de duas tatuagens soltas que tinha na perna foi-me sugerido a possibilidade de fazer um fundo para as unir e foi assim... As outras foram uma consequência...

(Funcionário bancário, 32 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

O processo de “fechamento corporal” não conta com parâmetros específicos nem com formatos comuns; cada pessoa vai sendo tatuada de acordo com o seu ritmo, com o seu próprio estilo, em distintas escalas e proporções e, em consequência, chegando a diversos resultados finais. Esta é, em resumo, uma construção iconográfica totalmente pessoal e original”

Comecei por fazer uma tatuagem pequena a mim mesmo. Depois mais tarde como não gostei pedi para me fazerem uma cover da mesma. Gostei e continuei. Vou escolhendo de acordo com o meu estilo. Gosto das free hand porque são mais originais. Qualquer dia já não tenho mais onde tatuar. O corpo está quase preenchido mas gosto muito do resultado. Porquê?

Cada uma delas tem um sentido e uma grande importância para mim, marcam a minha vida, constroem um caminho que vivi

(Tatuador, 26 anos, radical, sexo masculino)

Mas se, nas primeiras experiências, os indivíduos escolhem lugares mais tradicionais, para a sua tatuagem, em experiências posteriores há um cuidado maior nessa escolha, uma maior ponderação, tanto no que respeita ao local que passa a ser em locais mais valorizados, bem como, na escolha e dimensão dos desenhos tendo em conta, no entanto, os riscos sociais que comporta. Há, pois, uma atitude mais reflexiva tendo em conta não só o gosto pessoal mas também uma maior noção de que o corpo não é um espaço infinito.

Por outro lado as tatuagens começam a ser mais elaboradas e como já foi referido, um dos constrangimentos que se põem desde logo é o aspecto material, já que quanto maior e mais elaborada mais cara é a tatuagem. Se houver, ainda, uma preocupação de estilo, e, portanto, a procura de um determinado profissional para a executar, o preço é por vezes incomportável à bolsa, principalmente dos mais jovens, e daí que este tipo de projecto apareça nas idades mais maduras, ou seja por volta dos trinta e tal anos, quando a vida profissional já permite o despender de quantias cada vez maiores.

Gostava de fazer mais tatuagens. Até já sei o que vou fazer a seguir. Pensei muito mas acho que vou unir estas duas tribais com um desenho assim mais do tipo japonês. Mas tenho que esperar. As tatuagens são caras e se queres o melhor artista tens que pagar bem.

(Polícia, 32 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

A par deste óbice, há, também, constrangimentos de ordem social que limita não só o desenho mas, ainda, como já referimos, a sua extensividade já que há a necessidade de dissimular, pelo menos no dia-a-dia profissional as marcas efectuadas. Daí que se vejam pouco, pelo menos em Portugal, marcas situadas em locais de exposição pública como o rosto, as mãos, o pescoço ou outras de difícil dissimulação através de peças de vestuário.

Estes projectos de marcação corporal dos indivíduos, que temos vindo a apelidar de tatuados autênticos, têm por detrás constrangimentos de ordem estética, já que se procura que não haja um excesso que torne o mesmo projecto inestético. Há uma procura em salientar as zonas anatómicas mais favoráveis omitindo as mais desfavoráveis, que não deverão nunca ser salientadas por uma tatuagem. Daí que cada um destes indivíduos tenha as suas zonas tabu.

Podemos, assim, entender a tatuagem como uma construção na qual se englobam, numa perspectiva de projecto, expectativas e planos futuros dos tatuados e, também, a reconstrução das suas histórias pessoais, impressas na pele e, como tal, com a força vital daquilo que se pode ver, tocar, vivenciar e sentir.

É, neste sentido que, o acto de ser tatuado, mais intensamente, pode ser compreendido como um processo de construção corporal mas também vivencial já que são os tatuados que, com base nas imagens gravadas na pele, desenvolvem narrativas de episódios, vivências, referências afectivas e emotivas em que são eles próprios a personagem central, tentando deste modo recriar o seu próprio imaginário e transcender o mundo.

Como aponta Leitão *“a tatuagem, e o conjunto e práticas embelezadoras no qual se insere, é percebido como um exercício de controlo individual sobre o corpo, tido como superfície remodelável de*

acordo com o pressuposto da liberdade de acção e determinação de cada um sobre si” (Leitão, 2004:6)

2.3. Rito de passagem na contemporaneidade

Mostrar na pele o meu tabu

Ser por direito um ser tribal

Quero ser afro-zulu

Nativo urbano industrial

(Carlos Tê)

A tatuagem pode ser considerada, para muitos dos nossos entrevistados, um ritual de passagem, embora a maioria não se refira abertamente a isso, ou não o diga por estas palavras.

O recurso à tatuagem é uma imitação do rito de passagem para aquele que atribui um significado essencial à sua marca e às suas condições de entrega.

“ Marca uma passagem da minha vida...Fi-la quando acabei o curso de paraquedistas. Na altura pensei: Deixei de ser miúdo... Passei a fazer parte de um grupo especial.... Os paraquedistas.... E isso dava-me muito orgulho. Foi a primeira de muitas...”

(Soldador, 46 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

As primeiras marcas são, efectivamente, coincidentes com a entrada num ciclo de vida socialmente conotado com a “adolescência”. Os nossos entrevistados, em grande parte tendem a encetar as primeiras experiências com marcas corporais entre os 16 e os 18 anos, muitas vezes com o recurso a amigos, dados os constrangimentos etários verificados no acesso à marcação corporal por profissionais.

A minha primeira tatuagem foi aos 17 anos. Ainda não tinha idade para ir a um profissional por isso é que me lembro tão bem. Foi um pequeno símbolo que me foi feito por um amigo que já sabia fazer umas coisas. Foi assim como que uma prenda e eu senti-me assim já uma pessoa crescida.

Estudante universitária, 24 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

Na forma actual, como as trajectórias estão socialmente organizadas em ciclos de vida, o período socialmente percebido como a adolescência - enquanto fase de transição da condição infantil para a condição juvenil, e já não para a condição adulta - ao ser uma fase representativa de uma profunda transformação social e pessoal a vários níveis, é hoje cada vez mais complexa e turbulenta (Bynner, 2005).

No plano social o campo de possibilidades de experimentação do mundo alarga-se com uma luta por uma maior margem de autonomia nas suas acções e começa, também, a ser exigido ao jovem um conjunto de tomadas de decisão em vários domínios da sua vida quotidiana, relativas aos investimentos na vida escolar, consumos e usos do tempo livre, afectividades e sexualidades, relações com os pais e os amigos, entre outras.

A estes factores juntam-se, ainda, a despadronização e individualização crescente das trajectórias de vida, nomeadamente no que diz respeito às formas de transição da “idade jovem” para a “idade adulta”, que cada vez é mais tarde e pautada pela precaridade, risco e incerteza, condições que não deixam de condicionar o processo de construção identitária ou de “busca de si” entre as camadas juvenis, a emergência de sensações de ansiedade, inquietude ou mesmo medo.

A reorganização do mundo social e simbólico do sujeito aquando da passagem da condição infantil à condição juvenil acarreta, inevitavelmente, uma importante reorganização no plano identitário, tanto a nível intrapessoal como no plano interpessoal, emergindo, com alguma força, um conjunto de questões e acções relacionadas com a sua própria existência social enquanto pessoa autónoma.

“Quem sou eu, ou melhor quem é que eu quero ser? O que é a minha vida e o que é que eu posso fazer dela” são algumas das questões paradigmáticas desta fase da vida, durante a qual é socialmente legitimada a experimentação de papéis e de identidades, no sentido da descoberta da pessoa que se é e que se desejaria ser.

Em formações sociais primitivas, a existência de ritos de passagem, colectivamente organizados, calendarizados e codificados, facilitava a confrontação do sujeito com esses momentos de potencial crise identitária, nomeadamente quando associados a estágios de transição no ciclo de vida.

Nas sociedades ocidentais contemporâneas, contudo, com o prolongamento de uma condição juvenil em crescente fragmentação social, diversificação cultural e indefinição cronológica, há um acrescer do grau de dificuldade em estabelecer uma identidade unificada e um estatuto social explícito e reconhecido para o jovem, bem como modalidades normalizadas de transição juvenil do ciclo de vida.

Algumas das ocasiões ritualistas, tradicionalmente celebratórias da passagem à “idade adulta” no mundo social, ou seja, a obtenção da maioridade, iniciação sexual, bênção das fitas, entrada no mundo de trabalho, autonomização residencial, casamento, nascimento de um filho, etc, já não *“são instituições incontornáveis e efectuam-se numa base voluntária, dessincronizadas no tempo e no*

espaço social, perdendo o valor e significado simbólico “de passagem” que detinham”. (Gauthier, 2000:27).

Na ausência de modalidades de “construção de si”, socialmente determinadas, de ritos propícios à demarcação e enquadramento “da passagem”, o jovem tem que definir e escolher, dentro de um espaço de possibilidades determinado mas bastante alargado, as provas simbólicas da sua metamorfose identitária, como sejam, os recursos que permitam comprovar e celebrar socialmente a renovação de uma existência significativa e as transições que vão pautando o seu ciclo de vida. E é, assim, que o jovem prescreve a si próprio ritos, que na sua intimidade pessoal ou grupal, lhe permitem simbolizar a saída de fases de turbulência pessoal.

É nesta perspectiva que os actos de marcação corporal têm lugar destacado e continuam a adquirir, ainda hoje, uma valência metamórfica para quem os realiza, beneficiando da evocação, hoje lugar-comum, do seu significado ancestral e antropologicamente confirmado enquanto rito de passagem.

No entanto, *”Ainda que a ideia de construção do corpo seja fundamental para se pensar as marcas corporais na sociedade contemporânea, há que se atentar para as diferenças entre a ideia do corpo “igual” da sociedade tribal e o corpo idealmente individualizado da nossa sociedade”* (Leitão, 2004:2)

Como refere Van Gennep (1981), em muitas sociedades tradicionais, os ritos de passagem eram, de facto, dramatizados através da prática de diversos tipos de marcação corporal, que pretendiam assinalar fronteiras sociais colectivamente instituídas e demarcar a transição para uma nova condição social e, por consequência, para uma nova fase de vida. No rito iniciático, *“o grupo social apropriava-se e sujeitava o corpo do iniciado à marca indelével,*

sinal de um tempo de maturidade, traço de uma passagem estatutária, inscrição de um destino social” (Clastres, 2003:125).

As marcas corporais funcionavam, assim, como signos permanentes e obrigatórios incorporados em situações cerimoniais, através das quais eram transmitidos princípios de classificação social, colectivamente identificados e reconhecidos por todos os membros de uma dada formação social. Os ritos de passagem eram e são, no fundo, ritos iniciáticos em que “*o homem se quer diferente do que se encontra ao nível “natural”, esforçando-se por se fazer segundo a imagem ideal...*”(Eliade, 1992:152).

Porém, se fizermos uma analogia entre os ritos de passagem tradicionais e estas provas, que são como que um jogo simbólico com o corpo, podemos estabelecer diferenças essenciais começando pela que podemos considerar das mais importantes ou seja a participação dos “mais velhos” no processo. Eles não estão hoje, na maioria dos casos, presentes no momento da tatuagem como acontecia nas sociedades tradicionais, nem mesmo organizam os considerados momentos festivos nos quais elas eram feitas.

Pelo contrário, nas sociedades contemporâneas eles estão bem afastados desse processo já que é uma decisão individual e se acontecer ir acompanhado vai com o amigo ou amiga e nunca com os pais ou alguém mais velho.

Quanto à marca corporal em si se nas sociedades tradicionais como refere Le Breton “*significam uma adesão a um grupo social bem definido, resultante (...) de um rito de passagem obrigatório, hoje em dia, elas parecem ser muito mais a expressão de vontades individuais e ao gosto de cada um*” (2002:45).

Nas sociedades tradicionais as marcas não são um fim em si mesmo, já que são traços definitivos de um determinado rito que tem a ver com a maturação pessoal e o acesso a um outro estatuto social.

São elemento de transmissão de saberes e linhas de orientação dadas pelos mais velhos o que não acontece na contemporaneidade em que as estas são um fim em si mesmas e fazem parte de uma identidade de escolha pessoal não sendo consequência de uma posição no grupo que impõe direitos e deveres.

As marcas contemporâneas são, na maior parte dos casos, e, principalmente, nos tatuados autênticos, individualizantes mas, no entanto, continuam a ter um aspecto ritualista até porque, como já foi referido, estão sempre ligadas à dor e é através dessa dor que se alcançaria a transcendência.

Para mim o processo da minha tatuagem teve muito a ver com um ritual e eu jamais faria uma tatuagem que não tivesse um significado muito forte para mim. Depois é aquela questão de escolher o dia, o desenho, o local do corpo. A minha intenção era mesmo marcar-me para sempre, até ficar velha e a dor foi muito importante para mim. Senti muita dor mas até gostei. Se não tivesse dor não teria tanta graça. Ao fim ao cabo sem dor todos faziam, verdade? Deixava de ser algo de tão especial

(Empregada de bar, 28 anos, tatuada autêntica, sexo feminina)

É muito claro, no meio dos tatuados, que só a dor faz com que a pessoa mereça pertencer ao grupo, ter uma tatuagem que passa a ser como que uma iniciação. Daí o ser tão mal visto quem pergunte se há algum anestésico. Alguns tatuadores recusam-se, mesmo, terminantemente, a fazer tatuagens a este tipo de indivíduo pois a tatuagem, para eles, significa dor. Só assim a compreendem. Só assim ela é um rito de pertença.

Mas a aplicação da própria tatuagem tem, também, ela própria, uma áurea de ritualidade: o estúdio impecavelmente limpo, desinfectado e forrado a papel descartável; o tatuador com os acessórios clínicos: a máscara e luvas cirúrgicas; e o cliente na

cadeira, geralmente recostado numa atitude que denota a disponibilidade de deixar o seu corpo ser manipulado pelo tatuador.

Desde que a pessoa entra no estúdio há uma corrente de sensações desde a espera, à escolha do desenho e à conversa com o tatuador. Por fim a última fase do processo, ou seja a tatuagem em si, que na maior parte das vezes é a materialização de um projecto pessoal que tem a sua importância na vida do indivíduo. Este projecto envolve distintas facetas do seu ser: a emoção, o imaginário e o físico, este último, expresso pela pele a ser desenhada, pelo sangue e pela dor sentida.

Neste momento a interacção com o tatuador tem um papel muito importante senão mesmo crucial. A proximidade construída durante o processo tem que ser cada vez maior e a confiança grande, levando a que, muitas vezes, se construam laços profundos de amizade.

Normalmente a pessoa com quem você costuma tatuar torna-se seu amigo porque há uma interacção muito grande, há aquela coisa de entrega, de confiança, do sangue, da dor... Fica assim um sentimento que eu não sei definir quase que uma questão de espiritualidade...

(Designer gráfico, 28 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Os contornos simbólicos e sociais das operações de marcação corporal através de tatuagens, vislumbram-se, assim, no presente, muito mais personalizados, como frisa Le Breton, tendo o cuidado de designá-los enquanto “*ritos pessoais de passagem*” (2002:162). E porquê a subsistência do termo rito de passagem? Fará ainda sentido a apropriação deste conceito por referência à mobilização contemporânea dos regimes de marcação corporal? Apesar das profundas diferenças relativamente aos usos sociais e sentidos

simbólicos, mais tradicionais, podemos observar que “o *exercício moderno da marcação corporal conserva algumas propriedades aptas a fazer cumprir funções ritualísticas tradicionais*” (Lamer:1997:45)

Podemos, assim, dizer que consideramos que há, ainda, resquícios dos padrões de iniciação que sobrevivem no mundo moderno, sobre a forma de tatuagens. Quando alguém nos diz que

“Para mim a tatuagem é «Sofreu, marcou está marcado para a vida» (...) A tatuagem é uma estrada da vida e uma experiência com muita intensidade”

(Segurança, 24 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

é exactamente a esta acepção do termo que se faz referência.

A tatuagem exerce como que um controle sobre a sua existência e traduz a necessidade de completar através da iniciativa pessoal um corpo insuficiente para encarnar uma identidade pessoal.

Ela é, muitas vezes, vista como a reapropriação de um corpo e de um mundo que se escapa. Daí a necessidade de haver como que uma posse de si, a inscrição de um limite, um signo que restitua ao indivíduo o sentimento da sua soberania plural.

As marcas, para mim são sempre um ritual que marca acontecimentos marcantes na minha vida. A próxima que vou fazer é um coração sagrado, porque sou católico e vai ter o nome do meu filho. Ainda não a fiz porque ele ainda não nasceu. Mas vou celebrar o seu nascimento fazendo esta tatuagem...

(Polícia, 32 anos, tatuado autêntica, sexo masculino)

A marca torna-se um símbolo desenhado na pele que fixa a procura de significado e de identidade. Não podemos deixar de acreditar que, para este entrevistado, as tatuagens representam mesmo ritos de passagem, que marcam momentos únicos e importantes na sua vida.

Por outro lado, a função social do rito, na sua significação social, é separar os que a ele são submetidos dos que o não foram e de instituir entre eles uma diferença durável, no sentido de dar a conhecer e a reconhecer uma definição social, uma identidade. Mais do que assinalar uma simples passagem de estatuto social, os ritos são provas expressivas de constituição, legitimação, consagração e celebração, ou, muito simplesmente, de institucionalização de uma diferença específica.

Esta função continua a servir o uso de marcas corporais na sociedade contemporânea. O acto de marcar o corpo constitui uma pretensão à individualidade e o reconhecimento social de uma distintividade pessoal orientada no sentido não apenas da individuação¹⁴, mas sobretudo da singularização social

Wall refere que *“As modificações corporais serão ritos de passagem no sentido em que agem como catalisadores de mudança numa experiência individual. Poder agir como um pseudo-rito funerário para marcar um período revolto como o fim de uma história de amor, por exemplo”*¹⁵

“... tinha-me separado do meu marido e achei que tinha que fazer algo que marcasse esse acontecimento que para mim foi muito difícil e triste...”

(Consultora, 38 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

A marca torna-se uma maneira de escrita metafórica assinalando momentos-chave da existência (uma relação amorosa, uma mudança de estatuto...), através de uma forma discreta ou ostentatória, na medida em que o seu significado permanece desconhecido aos olhos dos outros e o seu lugar mais ou menos

¹⁴ Considerado na acepção de Yung como tendo a ver com si-mesmo, com a sua personalidade individual

¹⁵ WALL Theresa, Body modification and contemporary American rites of passage, <http://hamp.hampshire.edu/~taw95/ropintro.html> em 5/08/2004

acessível ao seu próprio olhar na vida corrente. Torna-se memória de um acontecimento forte, de uma passagem na existência de quem a fez. Esta reivindicação identitária faz com que o corpo seja como que uma escrita, uma protecção contra a incerteza do mundo.

Para os tatuados autênticos serve, também, como um modo de aplicação a uma determinada comunidade através da cumplicidade que se estabelece entre os que a partilham, podendo ser considerada um atributo de um estilo e traduzindo a adesão a uma comunidade urbana particular.

As modificações corporais são uma maneira simbólica de pôr termo a uma situação de incerteza, de transição difícil entre um momento e o outro. Uma maneira de mudar de estatuto através de um sinal de autonomia.

A tatuagem assinala, como vimos, uma afirmação individual. O corpo pertence ao indivíduo e não é, de maneira nenhuma, parte de uma comunidade como acontecia nas sociedades tradicionais onde o indivíduo se procurava dissolver no grupo. O corpo é, hoje, um factor de individualização e ao modificá-lo modifica-se também a relação com o mundo.

Os usos culturais do corpo, sob a forma de modificações corporais, são fontes significativas de reflexão a respeito dos universos simbólicos em que estão inseridos. Há, assim, que se atentar nas diferenças entre a ideia do corpo “igual” da sociedade tribal e o corpo idealmente individualizado da nossa sociedade (Clastres, 2003:9)

Também a dor tem algo de iniciático que se pode reportar aos ritos de passagem, dos quais ela fazia parte integrante. No entanto, essa dor é, na contemporaneidade, principalmente, uma espécie de ingrediente de metamorfose pessoal. A prova de marcação corporal pode, assim, ser exaltante mas não se pode considerar que seja um

rito de passagem mas, simplesmente, um episódio mais na existência. O significado que se lhe pode atribuir não reside mais no social mas na maneira como um indivíduo singular a vive.

Para muitos pode significar o fim de uma dependência e a procura de uma autonomia. Além de exercer um controlo sobre a sua existência o corpo é um objecto que está à mão e no qual a liberdade pessoal se pode exercer quase que sem entraves.

É assim que outro dos entrevistados referiu uma tatuagem feita, quando atingiu a maioridade

“Assim que fiz os 18 anos fui logo fazer uma tatuagem... Não demorei a escolher o motivo. Só queria que fosse bonito...Acabei por fazer uma mulher linda no braço. Ainda não está pronta mas vai ficar exactamente como eu queria”

(Trabalhador numa empresa de transportes, 19 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Podemos dizer que o recurso à tatuagem pode, pois, ser qualquer coisa como a imitação de um rito de passagem para aquele que dá um significado à sua marca e à altura em que a fez. Há como que a impressão de viver uma passagem simbólica de um mundo para outro através de uma marca no corpo. É a celebração da maioridade através de uma marca no corpo que pode manifestar a forma de uma mitologia muito pessoal.

Por outro lado, ainda que, muitas vezes, as primeiras experiências com marcas corporais aconteçam mais tarde, já depois de cumpridas algumas das etapas, tradicionalmente, conotadas, na contemporaneidade, com a entrada na “vida adulta”, como a saída da casa dos pais, que é cada vez mais tarde, ou o início da vida laboral e marital, por exemplo, tal não implica, contudo a perda do sentido metamórfico que, no passado, era ritualisticamente concedido ao acto

de marcar permanentemente o corpo, enquanto expressão de um estado transitório de separação de um estatuto ou identidade anterior e a preparação para o estágio posterior (Van Genneep, 1981).

Essa valência simbólica mantém-se presente nos regimes de marcação corporal contemporâneos. As tatuagens rasgadas na pele traduzem, pois, uma vontade deliberada de expressar momentos de viragem biográficos que assinalam, através da transformação do corpo, uma transfiguração na estrutura subjectiva do sujeito marcado, no sentido do que ele entende ser a sua autonomia, autenticidade e singularidade.

É claro que tenho coisas marcantes na minha vida, toda a gente tem. Mas foi só a partir de uma determinada altura em que realmente a minha vida sofreu uma viragem de 360 graus é que eu fiz as minhas tatuagens. Tinha perdido alguém muito importante na minha vida e de repente no meio de todo aquele desespero apareceu-me outra pessoa também muito especial. Foi assim um sol que entrou numa casa muito escura. Foi aí que eu me decidi. A minha vida ganhou um novo gosto e eu achei que tinha que assinalar esse momento.(...) Hoje em dia já tenho duas e já estou a pensar a fazer a terceira para comemorar algo que espero vir a conseguir a muito curto prazo e que também tenho a certeza que vai modificar a minha vida.

(Professora universitária, 41 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

A tatuagem provoca, em muito poucos casos, uma mudança ontológica. Ela acompanha simplesmente a passagem para uma outra idade, a idade “do homem” mas não muda necessariamente a existência. O que poderá é modificar, e fá-lo, muitas vezes, o olhar sobre essa mesma existência. Eles vivem, pois, à sua maneira um rito pessoal de passagem. Modificando a forma do seu corpo alguns deles

entendem mudar a sua existência e por vezes conseguem-no mesmo na medida em que o seu olhar sobre si próprios e dos outros é radicalmente diferente.

Segundo diversos testemunhos, ter uma tatuagem é um símbolo de um rito de passagem, assumida por si, embora tenham a consciência de que, pelo menos do ponto de vista mais tradicional dos mesmos, estes ritos contemporâneos apresentam diferenças essenciais como seja a não colectivização.

Segundo Eliade (1992;150) os ritos de passagem são os executados no início da puberdade e na passagem de uma faixa de idade a outra, embora também se possam fazer na altura do nascimento, casamento e morte. Pode-se, porém, dizer que em cada um destes casos “*se trata de uma iniciação, pois envolve sempre uma mudança radical de regime ontológico e estatuto social*”.

Até porque não nos podemos esquecer que estamos a falar de Sociedades cuja estratificação se baseava, em grande parte dos casos, em sistemas gerontocráticos em que as idades têm o papel mais importante, já que cada estrato tem os seus direitos e deveres, e se sobe na escala social através desses mesmos ritos de passagem.

No entanto a escolha de uma marca corporal não tem, nos dias de hoje, nada a ver com a cultura ou como refere Le Breton “*uma cosmologia socialmente viva*” (2002: 34) já que se existe um laço com alguma simbologia seria o próprio indivíduo que a explicava aos outros o que de facto não acontece. E mais, se ela é essencial e reveladora aos seus olhos o mesmo não acontece em relação aos outros nem mesmo aos que lhe estão muito próximos. É algo muito seu que só a si diz respeito e portanto não tem que ser partilhado nem deve ser partilhado.

Ao contrário das sociedades tradicionais onde havia a necessidade de uma fusão com o cosmos, hoje em dia as tatuagens

não pretendem pertencer a uma religiosidade compartilhada mas sim a uma sacralidade pessoal.

E, embora os signos passem de um mundo para outro o significado que lhes é atribuído não é de maneira nenhuma o mesmo e podemos dizer que a importação de um determinado desenho fora das condições sociais que lhe deram origem e lhe dão um sentido pleno é, unicamente, uma forma de citação cultural. Uma tatuagem japonesa ou maori, em Portugal, não é maori nem japonesa mas sim a tradução de um interesse por essas culturas ou, em muitos casos, ser feita com o desconhecimento total da sua proveniência e do seu significado mas porque é esteticamente bonita.

Este tipo de ritos de passagens, de hoje, não tem, pois, carácter ritual e mais têm a ver com o indivíduo em si e não com uma comunidade. Pode-se fazer o símbolo que se desejar, enquanto numa sociedade tradicional, como afirma Le Breton (2004:185) “*qualquer singularidade (...) significaria a expulsão da comunidade.*”

Além disso, e como reafirma o mesmo autor, “*as sociedades tradicionais desaparecem despedaçadas pelas investidas da técnica e da mundialização¹⁶(...) Os antigos rituais de passagem entram em desuso (...) Paradoxo trágico, as modificações corporais são hoje hábitos mundializados no interior das sociedades que outrora contribuíram para as destruir...*” (Ibidem:249)

Para algumas pessoas fazer uma tatuagem é, assim, um símbolo de um rito de passagem que não tem mais lugar na sociedade de hoje. No entanto tudo parece indicar que o processo de tatuagem é uma experiência limite, uma forma de ritualidade própria das sociedades contemporâneas.

¹⁶ Uma outra maneira de alguns autores se referirem à globalização, principalmente os autores franceses.

2.3.1. Protecção simbólica

No contexto das sociedades tradicionais, ocidentais ou não ocidentais, as tatuagens foram, muitas vezes, utilizadas como forma de assustar e dissuadir o inimigo e de fazer reconhecer o companheiro em contextos bélicos, funcionando como sistema iconográfico de defesa estratégica.

Foram-lhe atribuídos poderes mágico-profilácticos, enquanto recurso protector contra doenças, acidentes, catástrofes, “maus-olhados”, garantindo aos seus portadores força, vigor, fertilidade, prosperidade e poder (McQuarrie, 2002; Pritchard, 2001). A sua utilização é, ainda, desde há muito, conhecida em contextos prisionais, onde as tatuagens eram bastante utilizadas não só como forma de identificação dos crimes cometidos mas, ainda e principalmente, como protecção dos reclusos (Anderson, 2000; Schreder, 2000).

A crença no poder de protecção simbólica contra a adversidade continua, ainda hoje, a ser associada à tatuagem principalmente quando ela faz parte de um conjunto extenso de marcas corporais.

Alguns dos tatuados revelaram-nos que as suas tatuagens são, para eles, uma protecção simbólica contra as adversidades e há um que refere, mesmo, que a sua tatuagem, que é uma representação da morte, o tem protegido.

“Sou motard e esta tatuagem tem um grande significado para mim... já tive 11 acidentes e nunca morri. É esta tatuagem que me protege. ... Fi-la por fazer mas a partir de certa altura considereei que era algo que me protegia. Pelo menos eu acredito nisso.”

(Segurança, 24 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Num meio hostil, tal como é representada a sociedade de hoje, entre estes indivíduos, as marcas, que enfeitam os seus corpos, continuam a ser, por eles, entendidas como uma forma de protecção simbólica contra a incerteza do mundo e os efeitos de determinado tipo de fragilidades psicológicas. Encontram, assim, neste regime corporal um ecrã eficaz entre si e o mundo, uma espécie de protecção da sua “interioridade” sem a qual se sentem mais vulneráveis.

Fiz estas tatuagens porque são consideradas espanta-espíritos e tenho um Dragão grande nas costas porque é um elemento de força

(Empregada de uma loja de tatuagens , 30 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

Esta maneira de pensar é, também ela, como no caso dos rituais de passagem, um regresso a um passado, o reforçar de um sagrado em que os elementos tinham um papel essencial. Estamos a falar de religiões, não a tradicional católica mas sim a animista, e da relação primordial do homem com a natureza bem como do papel mágico que sempre existiu nessas religiões.

“Tenho esta aranha porque a aranha é considerada um símbolo da sorte... Assim estou protegido...”

(Artista plástico, 34 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

A utilização deste tipo de tatuagens transmite-lhes um forte sentimento de segurança não só ontológico como ainda relacional, na medida em que pressupõe por parte do seu portador a posse de um conjunto de disposições subjectivas que o distinguem pela sua excentricidade, valentia, rebeldia, criatividade, etc., podendo até intimidar a aproximação do “outro”.

A tatuagem que tenho o ombro é uma máscara (...). É uma máscara que me permite enfrentar o mundo. Muitas vezes estamos conscientes das nossas fraquezas e temos que usar uma máscara, seja ela a máscara da vulnerabilidade seja a da agressividade (...) Temos sempre uma máscara. E aqueles que não a têm é porque com certeza se sentem muito bem consigo mesmos e aí limitam-se a ser o que são. Mas para isso é preciso muito.

(Estudante universitária, 24 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

A noção de “máscara” evocada por esta jovem a propósito dos seus regimes de marcação corporal reedita a crença na protecção simbólica que advém da sua utilização em contextos adversos, crença que tem sido presença constante na longa história da utilização social da “máscara” construída por recursos ao regime de marcação corporal extensiva.

Nesta perspectiva, alguns entrevistados testemunham o aumento da sua auto-confiança e auto-estima como efeito de ser tatuado, pois a opção por esse regime corporal os aproximam, em termos de imagem, do self que projectam para si próprios e que desejam apresentar socialmente.

Eu não sou muito forte, pelo contrário até sou um bocadinho insegura e as tatuagens funcionam como uma certa protecção, como uma capa que me protege daqueles que eu não quero que entrem no meu mundo, estás a ver? (...) Quando tenho alguma coisa que não corre bem na minha vida, quando estou muito triste, faço uma e isso põe-me feliz. Quando o meu namorado me deixou a vontade que tive foi ir logo fazer uma tatuagem (...) Parece que me aumenta a auto-estima que me dá mais confiança quando eu estou mesmo a precisar (...) E depois sinto-me muito mais segura de mim.

(Secretária, 32 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

A espiritualidade é, também, um discurso que é, muitas vezes, usado, mas há diferenças na maneira de expressar essa espiritualidade. A maioria dos símbolos usados não é cristã e foram trazidos do mundo antigo (Egípcio ou Celta) ou de tradições africanas, dos Índios, do Japão, etc.

Retorna-se a antigos rituais, que não estiveram presentes na modernidade, e como refere DeMello (2003:163) “*Ser tatuado é em si um acto espiritual e a experiência da tatuagem é vivida como ritualística*”, isto pelo menos no que se refere mais aos tatuados autênticos, embora alguns dos outros também comunguem este retorno à mitologia oriental, espiritualista, “new age”, pagã ou “wicca”, sem, muitas vezes, terem a noção de que o estão a fazer.

Aliás um dos entrevistados fala dessa tentativa de regressar a tudo o que é antigo, tanto em termos de tatuagens, como também a nível espiritual.

“As pessoas não se sentem bem. Há necessidade de acreditar em alguma coisa...Eu tenho lido muita coisa sobre religiões antigas e para mim são muito mais naturais e compreensíveis”.

(Artista Plástico, 34 anos, tatuado autêntico, sexo masculino) ”

Só que o fascínio em relação às tribos ou aos primitivos nada tem a ver com estes, mas sim com um imaginário do Outro, construído no vazio sobre as insuficiências das nossas sociedades, tais como são sentidas por alguns.

A evidência empírica corrobora que a mobilização da tatuagem no caso dos tatuados autênticos e radicais não deixou, efectivamente, de ser vivida e percebida pelos seus praticantes de hoje enquanto recurso de protecção simbólica perante situações de crise manifesta ou latente.

O acto de tatuar continua a funcionar como prova simbólica de natureza expressiva e celebratória, de resistência e sobrevivência identitária a determinados momentos críticos: um ente que morre ou que nasce, uma relação que acaba ou inicia, um curso em que se entra ou acaba, uma escola onde se entra ou que se abandona, a obtenção de um novo emprego ou uma situação de desemprego. Estas são situações que deixam marcas profundas na existência individual e que podem justificar o recurso a uma marca, que as evoque, no corpo, de quem por elas passou e a elas sobreviveu, marcando uma forma de continuidade na mudança, de consistência na instabilidade, de resistência na fragilidade.

Nesta perspectiva, quando mobilizado sob uma forma ritual, o gesto de marcar o corpo proporciona, aos seus portadores, um sentido de compromisso, permanência e protecção simbólica que lhes permite dominar, mais facilmente, a sua existência vivida, muitas vezes, num mundo adverso, precário e em constante mutação. Daí a cadência regular do acto de marcar o corpo surgir profundamente ligada à emergência de momentos críticos, na vida do indivíduo, que ele deseja que não se repitam, e daí a sua representação no corpo como uma forma de protecção simbólica.

3. O corpo como história de vida e símbolo de uma identidade

Nossa identidade é cada vez mais problemática. Empregado? Patrão? Trabalhador autônomo? Pai? Filho? Amante? Marido? Mulher? Homem? Nada é simples. Tudo deve ser cada vez mais inventado. Não temos modelos. Somos os primeiros a entrar num espaço completamente novo. Entramos no futuro que inventamos...

(Pierre Levy)

3.1. A tatuagem como assinatura de si mesmo

Ao contrário do que sugerem algumas das mais recentes análises sociológicas, sobre a utilização de tatuagens na sociedade contemporânea, o corpo marcado, nomeadamente aquele que o é mais extensivamente, tende a revelar propósitos mais amplos que o meramente estético e decorativo, “*possuindo um valor que vai além da aparência*”.(Langman, 2003:239).

Não podemos, pois, dizer, como Le Breton, que “*Nas nossas sociedades contemporâneas, é a dimensão estética que conta em primeiro lugar mesmo se por vezes o seu significado de origem é simplificado para entrar num outro contexto social e cultural*” (2002:23), já que, para muitos tatuados, o significado da tatuagem é primordial em relação ao valor estético da mesma.

As modificações corporais afirmam uma singularidade individual no anonimato democrático das nossas sociedades. Permitem que uma pessoa se julgue única e válida num mundo onde os limites se perdem e em que abunda a iniciativa pessoal. Provocam o olhar, agarram-se a um *look* e atraem as atenções. São uma forma radical de comunicação de se valorizar e evidenciar para se escapar à indiferença que se entende como não vivência.

Eu gosto de mostrar as minhas tatuagens. Elas tornam-me único até porque são feitas a partir de

desenhos meus. Quando se faz tatuagem ela tem que ser 'a tua cara'. Aí não te arrependes. (...) Mudar mas se tiver a ver com a tua maneira de ser com aquilo que tu és, melhor.

(Artista Plástico, 34 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

A marca é, assim, percebida como sendo capaz de “individualizar”. É percebida como sendo a marca de uma individualidade e subjectividade, e como sendo capaz de marcar, no mundo de fora, aos olhos dos outros, uma diferenciação interna dos sujeitos. Para Leitão, a tatuagem “*funcionaria como promessa de representar as singularidades e particularidades individuais, estampadas à flor da pele*” (2004:7). Por outro lado é, também, essencial que haja uma identificação entre o “interior” e o “exterior” para que no futuro não haja a hipótese de arrependimento.

Como objecto de representação e de identidade do indivíduo, o corpo ocupa um lugar central nas sociedades ocidentais. É o “*recinto objectivo da soberania do sujeito*”(Pérez, 2006:193) e, como tal, um factor fundamental na construção da sua subjectividade. Nesse sentido, as modificações corporais podem ser entendidas como “*formas pelas quais os sujeitos revelam a sua presença no mundo, são tipos de assinaturas de si mesmos e que ajudam a afirmar a sua singularidade*” (Le Breton, 2002:165) Também Leitão refere a pele “*como fronteira metafórica entre a individualidade dos sujeitos e o mundo*” (2004:9)

Turner refere, ainda, que a pele é o órgão mais social do corpo ou seja “*The social skin*” (1980:114), falando da possibilidade de explorar o corpo humano como um texto que pode ser lido e que revela uma grande quantidade de informação cultural. Esta função simbólica do corpo aplicar-se-ia não só aos rituais mas também às

decorações e modificações da carne, desde as tatuagens à cirurgia estética.

“A marca é, assim, um limite simbólico desenhado na pele, fixa um estribo na procura de significado e identidade. É uma espécie de assinatura de si pela qual o indivíduo se afirma numa identidade escolhida” (Le Breton, 2004:35)

A principal diferença entre as modificações corporais das sociedades tradicionais e as da cultura pós-moderna é que as primeiras são ditadas pelos membros do grupo e não são negociáveis pelo indivíduo enquanto que a maior parte das modificações corporais de hoje, baseadas em técnicas tradicionais, são adoptadas para exprimir uma escolha individual de valores alternativos ou de identificação a determinados grupos.

Como aponta Le Breton *“Se o valor de integração a um grupo não é de maneira nenhuma negligenciável, ele é procurado muito raramente, já que é muito mais a consequência de uma decisão que o seu ponto de partida, afirmando alguns jovens que são mesmo ‘indiferentes’ aos outros tatuados”* (2002, 25)

Mas, sejam elas tradicionais ou contemporâneas, todas as modificações corporais trazem, com elas, um significado, expressam ideais culturais e de pertença a grupos, significados esses que podem ser complexos, instáveis e dependendo do contexto onde se encontram.

Sendo assim, se a pele é a superfície de articulação entre o indivíduo e a sociedade, podemos dizer que o desejo de “mudar de pele” acompanhará um desejo de romper com o self habitual e assumir uma nova identidade pessoal.

Como refere Ferreira, *“existe como que um projecto de individualização, ou seja, de realização e expressão do indivíduo enquanto pessoa autónoma e única”* (2006:316) e isso é concretizado

através de actos voluntários de marcação do corpo, na sua maior parte, com um grande sentido de autenticidade, pois através da marcação extensiva o indivíduo “*pretende expressar no parecer a necessidade do que ambiciona ser*” (Benson, 2000:251).

A marcação corporal extensiva surge envolvida num duplo movimento de afirmação expressiva da identidade pessoal, não só para si próprio, mas também para os outros, ou seja, na construção do “ser” que numa determinada altura da vida quer parecer.

É isto que eu quero ser. É esta a imagem que eu criei para mim e é com ela que eu me identifico (...) Eu gosto de ser assim. É assim que me sinto bem e é assim que eu me vejo.

(Funcionário bancário, 32 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

No entanto, e como se pode verificar neste depoimento, a marcação extensiva do corpo também pode surgir mais como uma construção de uma “identidade para si” do que propriamente “uma identidade para os outros”.

É uma lógica de autenticidade em que há uma consciência e a assunção para si próprio sem que seja necessário o seu reconhecimento pelos outros. No que diz respeito aos tatuados autênticos que entrevistámos, estes, escondem as suas tatuagens por baixo de uniformes de trabalho, desde a farda de polícia até ao fato e gravata do empregado bancário ou mesmo do advogado. Para eles a tatuagem permanece sendo um marco, uma marca física de vinculação identitária.

Pode dizer-se que há, portanto, uma intenção de realização identitária por parte do possuidor de tatuagens já que é na sua pele que ancora como que uma representação de uma imagem, de uma certa identidade pessoal, que quer verdadeira e genuína, funcionando

essas mesmas tatuagens como uma forma de alquimia identitária em que a sua personalidade é empregue na mesma assunção que a sua identidade pessoal.

Fiz a tatuagem de um tigre porque considero que sou uma pessoa com uma personalidade muito forte e independente e a tatuagem tem tudo a ver comigo e com aquilo que eu sou (...) Todos os meus amigos me dizem isso porque eu sou muito calmo mas de vez em quando também expludo e nessas alturas é melhor sair de perto porque eu salto logo em cima (...)

(Funcionário bancário, 32 anos, tatuado autêntica, sexo masculino).

Nesta contemporaneidade, com um elevado grau de complexidade e diferenciação social, há como que um estilhaçar da identidade já que, como refere Dubar, há *“uma variabilidade de feixes de identificação ao longo de uma trajectória de vida, bem como a pluralidade das afectações do indivíduo a categorias e contextos sociais cada vez mais diversos”* (2000:3). Tudo isto faz com que o corpo tenda a assumir um valor pessoal privilegiado devido à sua permanência no âmbito dessa teia de identificações sociais.

A sociedade de consumo e o mercado vão ganhando poder, relativamente às instituições clássicas de socialização, pelo que os indivíduos, na sua experiência pessoal, vêm-se, constantemente, convocados a reinventar-se a si próprios, nas suas disposições subjectivas, práticas sociais e bens de consumo, nomeadamente no que diz respeito à sua estética corporal, através da adopção de novos visuais.

Neste contexto de apelo à renovação das estéticas corporais, por parte do mercado, crescem as expectativas, prescrições e até mesmo imposições normativas a que, em termos de imagem, os

indivíduos estão sujeitos, no âmbito das várias esferas sociais, por onde circulam, nomeadamente, das mais institucionalizadas como a família, a escola e o emprego. Neste ciclo de globalização, homogeneização e “*constante renovação seriada dos visuais e estilos corporais*” (Langman, 2003:231-232), existe uma dificuldade objectiva em manter a expressão imagética de um sentimento de autenticidade.

Nestas condições, as marcas corporais são percebidas, pelos seus cultores, como “radicais” como “*objectos milenares, duradouros e, por esta via, autênticos*” (Riley & Cahill, 2005:269).

Contra a descartabilidade dos produtos, destinados à mudança de imagem, actualmente disponíveis, a permanência das marcas corporais, na superfície do corpo, dota estes objectos e práticas de uma legitimidade histórica e confere-lhes uma “aura” de universalidade, “longevidade” e “antiguidade” mesmo quando não são senão reinvenções de práticas do passado, reapropriadas e realizadas em condições materiais, sociais e simbólicas bastante diferentes dos seus contextos e sentidos “originais”.

Eu tenho duas tribais. Uma no braço e outra que apanha as costas todas. Fui buscar o desenho às tatuagens originais da polinésia. Para mim têm um significado muito especial (...) Fazem-me regredir no tempo e voltar a uma certa autenticidade de vida e de ser. São hoje uma marca pessoal daquilo que eu gostaria de ser.

(Policia, 32 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Há, ainda, a acrescentar o carácter de excepcionalidade associado, hoje, à experiência de marcar o corpo, nas suas dimensões sensual e social, valorizada por parte dos seus praticantes enquanto experiência “real”, porque invasiva e dolorosa, qualidades que a

valorizam e a particularizam numa sociedade de consumo de massa saturada de efemeridade, superficialidade e artificialismo (Scheer, 1998) e que faz com que as marcas funcionem como uma armadura contra a errância identitária e como estratégia de resistência contra a fragmentação da sua identidade.

Marcar extensivamente o corpo não revela, saliente-se, um mero acto sucessivo de consumo, decorrente de uma mera vontade de estetização superficial e frívola sobre a apresentação de si, como alguns autores referem. Envolve, sobretudo, uma profunda intenção de construção identitária e de integração das várias dimensões do *eu* e uma luta simbólica contra as formas de poder social, que tendem à homogeneização de condutas e imagens corporais, que descaracterizam a subjectividade do sujeito, e em que, como refere Martucelli “*os indivíduos têm o sentimento de que a sua intimidade não pode nunca ser subsumida sobre qualquer representação totalizante*” (2002:456).

As pessoas hoje são todas iguais, usam os mesmos telemóveis, o mesmo tipo de roupa, gostam dos mesmos carros. Até têm o mesmo tipo de conversas. E eu pensei para mim: eu sou diferente já que pelo menos tenho as minhas tatuagens que são bonitas e que dão outro ar, outro colorido, não acha?

(Estudante universitária, 24 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

Os projectos de marcação corporal extensiva expressam, na sua maioria, ainda que de forma mais drástica, uma forma de resistência estética à organização e padronização da sociedade, em que vivemos, lutando contra a globalização das condutas e imagens corporais na contemporaneidade.

Movida por uma vontade de desafiar a pressão social sobre a identidade pessoal, a mobilização destes projectos corporais cria, no fundo, a ilusão da realização de um *eu* mais autêntico, consistente e autónomo já que, como refere Touraine “*Só nos tornamos plenamente sujeitos quando aceitamos como nosso ideal reconhecermo-nos (...) como seres individuados, defendendo e construindo a sua singularidade, e dando, através dos nossos actos de resistência, um sentido à nossa existência*” (2005:123)

Esta construção de um projecto corporal transmite, assim, uma sensação radical de fuga ao mundo permitindo experimentar algo novo numa sociedade que “*tende a mercantilizar a ‘autenticidade’, a maior parte das vezes, através de imagens e condutas que implicam um pouco mais que formas generalizadas e homogeneizantes de mimetismo e conformismo*” (Ferreira, 2006:323)

Em suma, o corpo extensivamente marcado corresponde como que a uma fachada que, mais do que revelar a identidade do seu portador, pretende expressá-lo na sua aspiração enquanto pessoa. Não se trata da exteriorização do seu interior mas uma segunda pele construída, enquanto expressão de um querer ser, de uma identidade que se deseja, de um outro de si próprio.

Ao princípio pensava em só fazer uma ou duas tatuagens. Mas depois comecei a sentir que elas me tornavam diferente e isso agradou-me. Queria ser uma outra pessoa, já não me chegava aquilo que tinha sido até essa altura. Foi assim como que um flash. E foi aí que comecei primeiro a cobrir o braço e depois as costas (...)
Agora já era aquilo que eu desejava ser (...)

(Tatuador, 35 anos, radical, sexo masculino)

E é nesta perspectiva que podemos dizer que a *autenticidade* se relaciona com a noção de *projecto*, já que esta toma a forma de um

valor a alcançar, através da mobilização de recursos materiais, processo este que pode vir a terminar na formulação de um projecto corporal que é ao mesmo tempo estético e identitário.

O projecto de marcação corporal extensiva, vem no seguimento da produção e credibilização do sujeito, enquanto *self* autêntico, para os outros e, fundamentalmente, para si próprio. O que quer dizer que as tatuagens que fazem sentido para o indivíduo, do ponto de vista da sua subjectividade, são simbolicamente investidas como autenticadoras no sentido de corresponderem a atributos que constituem uma versão da sua identidade.

As minhas tatuagens são a minha vida, são aquilo que eu sou, aquilo em que me tornei. Reflectem aquilo que eu penso. Daí que sejam tão diferentes. Eu acho que sou assim, por vezes muito instável(...) Sempre fui assim mas nunca me tinha dado conta até começar a fazer tatuagens. Para mim são o que de mais autêntico há em mim. O resto não fui eu que escolhi. Não escolhi nascer com este nariz ou com esta boca. Agora as tatuagens, sim.(...) Sou eu que está lá.

(Designer gráfico, 28 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Consideramos, então, pertinente questionar: que qualidades dotam a tatuagem do poder simbólico que, do ponto de vista identitário lhes é concedido por alguns indivíduos? Que qualidades subjectivas pretendem estes assinalar através da incorporação das mesmas?

Podemos dizer que, por um lado, têm uma natureza invasiva associada a uma rebeldia e valentia, dado que é preciso coragem, no acto de ser marcado, não só pela dor, mas, também, pelo facto de ser um projecto que, ao transgredir as normas que, habitualmente, orientam a produção do corpo contemporâneo, expõe o respectivo

portador ao confronto que pode ir de um simples olhar de desconfiança até à discriminação social.

Por outro lado, a natureza permanente da sua incorporação faz com que as tatuagens adquiram valores de consistência, unidade e durabilidade identitária bastante acrescidos em relação a outros projectos considerados descartáveis ou substituíveis.

Os objectos são tanto mais marcadores da identidade dos seus possuidores quanto mais controle se exerce sobre eles ou seja quanto mais “meu” mais “eu” (Belk, 1988:184). Dentro desses objectos, em estudo efectuado pelo autor, as tatuagens têm um lugar de destaque, já que o indivíduo se torna proprietário das mesmas e não um mero utilizador. Estas não se podem descartar ao contrário de um *piercing* ou mesmo de uma cirurgia plástica que se pode corrigir a qualquer instante.

As tatuagens que fiz fazem parte de mim. Sou eu que lá estou representada. Não é como um *piercing* que se pode por e tirar e nem tem um significado. Esta é para a toda a vida. E eu nunca as tiraria. São uma característica já minha.

(Estudante Universitária, 24 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

3.2. Singularização e distinção

A identidade pessoal dos tatuados autênticos e radicais surge, em grande parte, construída a partir de um sentimento de distintividade, ou seja de uma singularização identitária, pois vai muito além da autonomia e podemos dizer que chega a ser o extremo de um processo de construção de uma identidade para si, enquanto individualidade.

Segundo Melo (2003), em *“sociedades cada vez mais heteróclitas, fragmentadas e multiculturais, a diferença tem sido tradicionalmente pensada, no âmbito da antropologia e da sociologia, como um atributo do Outro, enunciado em termos de colectivos culturais estruturados a partir de categorias como a “raça”, “sexo”, “idade”*”, por exemplo.

No entanto, a estética corporal, enquanto apresentação do corpo, reúne um conjunto de informações cuja recepção passa, em grande parte, pelo olhar, o que não implica unicamente a apreensão da realidade mas a sua decifração e a partir da qual há uma diferenciação e uma generalização que integram o processo de construção identitária. Este processo de diferenciação visa estabelecer a singularidade de alguém enquanto que o processo de generalização implica a definição de tipos com traços comuns a uma classe que a diferencia das outras.

E quanto mais a percepção visual compreende traços corporalmente distintos, mais intensos são os processos de diferenciação e de categorização que dela decorrem. É nesta medida que os corpos extensamente tatuados participam de uma forma muito activa nessa dinâmica de diferenciação.

A tatuagem é, em virtude disto, uma marca que diferencia, um acessório que pode ser considerado como uma forma expressiva de diferença, e não apenas pela originalidade, pelo exotismo ou mesmo excesso, mas, também, pela insubordinação, coragem e determinação que lhe são atribuídas.

Eu não gosto muito de seguir as modas(...) podes dizer-me que a tatuagem também é moda mas eu penso que ainda é diferente. É preciso teres coragem para fazer uma tatuagem. Já isso te torna diferente. Há muita gente que gosta mas que tem medo de fazer. Eu não tenho. Para mim são como acessórios, acessórios que são diferentes dos que toda a gente usa. E os meus são bem mais

bonitos já que reflectem muito do que eu sou(...) Eu gosto de ser original e ao fim ao cabo embora as tatuagens sejam caras são mais baratas do que jóias, não é?

(Professora universitária, 41 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

Os jovens, que as usam em público, pretendem, assim, causar impressão, diferenciar-se, assumir uma determinada posição que faz com que não sejam “mais um” para serem alguém que “*pode desencadear sentimentos de fascínio ou cumplicidade, curiosidade ou interrogação, suspeição ou rejeição, inquietude ou temor, estranheza ou repugnância, advertência ou até agressão (...) mas nunca de indiferença*” (Ruiz, 2002:125-126).

Através da ostentação de um corpo extensivamente marcado há uma procura de distinção da massa anódina, fazendo-se sobressair no meio dos corpos que se vestem e apresentam segundo as normas da moda mais estandardizada.

As identidades contemporâneas, ao contrário das de um passado ainda recente, tendem para um repertório fragmentado de mini papeis em que o consumo, e neste caso de tatuagens, é um importante elemento na consolidação desta multiplicidade, demarcando formas de pensar, de escolher e de reelaborar o sentido social.

“As tatuagens para mim são para agradar também aos outros. Gosto delas e de me sentir vaidoso com elas. Marcam a diferença entre mim e eles...Marcam a minha identidade

(Segurança, 24 anos, Tatuado autêntico, sexo masculino)

Como refere Dubar “ *a identidade não se entenderia pelo que permanece idêntico (...) mas o efeito resultante de um trabalho de diferenciação*” (2002:10).

Não se pode falar de identidade sem se falar de alteridade e, assim sendo, cada tatuagem seria um componente mais da identidade de cada um, já que elemento de diferença em relação aos outros.

“...está linda, segundo me dizem as pessoas a quem a mostro.... Até porque acho que é mais sedutor se não se estiver à espera que tal pessoa tenha uma tatuagem...A tatuagem tal como outra coisa passa a fazer parte da sua identidade”

(Professora universitária, 41 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

Há, assim, como que uma reivindicação de uma identidade que faz do corpo uma escrita para os outros, uma estética e uma moral de presença, já que vivemos num mundo de fronteiras dissolvidas e de continuidades rompidas.

O termo identidade pode ser utilizado para expressar, de certa forma, uma singularidade na relação com os outros. Para Ciampa ela “*é movimento, é desenvolvimento concreto... é metamorfose*” (Ciampa, 1987:74).

“Tenho um sol e uma lua... Estou a pensar um dia fazer mais... gosto de ser diferente.... De ser eu mesma mas também de me transformar a cada momento...”

(Estudante universitária, 24 anos, Tatuada autêntica, sexo feminino)

Mais do que uma realidade, que supostamente lhes é dada, a “diferença” aparece nos discursos dos tatuados como uma auto-definição que dá conta de uma subjectividade construída em torno de

uma vontade de diferir e que “*joga na provocação, no sobrelanço, na excentricidade, para desagradar, surpreender e chocar*” (Lipovetsky, 1989:170)

Sempre fui um bocado diferente ... daquelas que no liceu andavam todas vestidas de preto, gostava de música tipo Duran Duran (...) As tatuagens vieram depois e no seguimento dessa vontade de ser diferente. É que nem toda a gente faz, não é, porque eu gosto da ideia de fazer coisas que a maioria das pessoas não faz, estás a ver?

(Professora ensino secundário, 33 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

O acentuado desejo de “diferença”, expresso através da marcação extensiva dos radicais, pode, desta maneira, considerar-se assente numa construção subjectiva, como pessoas excêntricas que não se querem resignar ao estatuto impessoal e globalizado de indivíduo, mas que procuram a sua individualidade, tentando fazerem-se reconhecer e respeitar como pessoa diferentes dos outros ou seja uma pessoa singular.

Há como que um valor de simetria que este tipo de marcação corporal proporciona, já que estabelece um conjunto de identificações simbólicas por empatia com quem é reconhecido e respeitado como signo de diferença, como ícone, assumindo por esta via o estatuto social de individualidade, e que podem ir desde as estrelas de cinema ou musicais preferidas até aos heróis do grupo ou mesmo do bairro.

Eu fiz esta tatuagem aqui do braço porque é igual à do meu ídolo. Ele tem uma exactamente igual no mesmo sítio e eu acho-a linda e diferente. Tenho muito essa necessidade de afirmação e de ser diferente e como ele é diferente eu vou também ser diferente, tas a perceber. Normalmente as pessoas tendem a identificar-se com ídolos que fogem ao normal, aquilo que é comum e eu ao fazer o mesmo que eles sinto-me da mesma maneira...

(Tatuador, 26 anos, radical, sexo masculino)

Pode dizer-se que, aquilo que se pode chamar um projecto corporal ou uma construção do corpo, apesar de apresentar um valor identitário, altamente individualizado, não deixa de estar ligado a alguma alteridade, a partir da qual é assumida a diferença. Ou seja até podem existir muitos outros “iguais” ou semelhantes mas o que interessa é que há sempre grupos que se podem considerar de “contraste”, muito generalizados e visíveis, e outros de “simetria”, que são, normalmente, mais raros e marginais.

A individualidade é, nestes casos, um valor vivido por referência a um determinado mundo. Daí que não se possa confundir este conceito com individualismo ou mesmo isolacionismo na medida em que é construído e produzido numa relação social. Como aponta Ferreira *“A diferença sentida, relativamente a si próprio, não existe senão por via da colocação do indivíduo perante o Outro, da qual resultam sentimentos de diferenciação e identificação”* (2006:334).

É nesta perspectiva que, também, Sökefeld entende que *“só há lugar para a identidade se houver uma diversidade de feixes de identificação, sendo que esse sentido de diferença constitui e precede a construção identitária”* (1999:418). Também Martucelli refere que *“Se a identidade depende da diferença, a identificação, por sua vez não existe senão em oposição”* (2002:420).

A operacionalização do próprio conceito de identidade implica dar conta da dinâmica recíproca entre identificação e diferenciação, permitindo, num único e mesmo movimento, sublinhar a distintividade de um indivíduo e/ou grupo, no contexto de uma determinada cultura ou sociedade, por referência à semelhança a certos outros.

Sou assim e sempre fui assim. Nunca gostei de ser igual aos outros, fazer parte de um grupo, ter uma tribo(...) Quando surgiram as tatuagens aderi logo(...) Era qualquer coisa de diferente e ao princípio ninguém tinha e

era mesmo isso que eu queria. Acabei por fazer uma tatuagem no púbis, sim porque nos ombros, ou nos braços já havia outras pessoas e estás a perceber, se era para ser diferente era para ser diferente a valer, no sítio , no desenho, em tudo. Fiz um diabo. Foi a minha primeira tatuagem e é ainda hoje a minha tatuagem fetiche

(Assistente de bordo, 22 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

A distintividade dos tatuados autênticos e radicais, como se pode observar através dos seus testemunhos, expressa não só uma dinâmica de *diferenciação* individual, orientada no sentido da construção de uma identidade para si, mas também da *individuação*. E estamos a falar do reconhecimento social do indivíduo enquanto pessoa autónoma e por fim da *singularização* e do reconhecimento social do indivíduo enquanto individualidade, através da procura de uma “estética” própria e original, enquanto marca visível de autenticidade do self.

O corpo torna-se, desta maneira, um território privilegiado para a construção de uma identidade pessoal singular. Mais do que marcas de distinção social, as tatuagens são hoje vistas pelo seu portador como pormenores de distinção individual. Tanto assim que para Chaney “*gerir as formas de identidade traduz-se (...) num conjunto de questões relativas à regulação e à disciplina do corpo do indivíduo como veículo do que ele é...*” (2003:138).

Hoje, os projectos de marcação corporal extensiva, ao contrário das sociedades arcaicas, em que os regimes de marcação corporal tinham, essencialmente, a ver com a reprodução do corpo comunitário, fixando e certificando as pertenças colectivas do indivíduo, correspondem à expressão de, novas exigências sociais, de novos valores, valores esses pós-modernos como seja o “ser eu próprio”, “realizar-me pessoalmente”, “afirmar-me como pessoa”. Em

suma, a expressão da idiossincrasia pessoal do sujeito marcado e a sua distinção dos outros.

Não quero ser igual a ninguém. Quero ser eu mesmo. As minhas tatuagens são muito pessoais e dizem respeito só a mim. Faço sempre coisas originais e eu me digam alguma coisa. Por isso é que estou a tatuar esta frase. É para não me esquecer que é algo em que acredito. As outras também são feitas de propósito para mim. Faço muita questão. Tem mesmo que ser assim (...) As tuas tatuagens tem que reflectir aquilo que tu és e que te faz diferente dos outros”

(Segurança, 24 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

A relativa raridade social na mobilização de regimes de marcação do corpo, quando estes tomam uma certa extensividade e regularidade no tempo, ou seja, quando tomam a forma de projecto de marcação corporal, concede aos seus praticantes uma imagem de si e uma visibilidade social amplamente distintiva em relação ao que é percebido como banal ou natural. Ao acentuar a distintividade do self, a originalidade atribuída ao projecto de marcação corporal intensifica o sentimento de diferença dos seus portadores ao ponto de se considerarem únicos e incomparáveis.

No dizer de Ferreira “*O valor estético de originalidade, quando concretizado sobre o que de mais personalizado a pessoa possui – ou seja, o seu corpo – vê-se transmutado em valor de singularidade e autenticidade identitária transferível ao sujeito incorporado*” (2006:337).

A marca traduzirá a necessidade de completar, por uma iniciativa pessoal, um corpo insuficiente, em si mesmo, para incarnar uma identidade pessoal que se pretende única. Kaufmann também refere que “*a imagem de nós mesmos é a primeira matéria no que respeita à construção identitária*” (2004: 69).

Neste sentido, a pele vai ser a tela onde se dispõe as cores e os objectos, e que fazem com que ela adquira uma certa densidade simbólica e se torne expressão de uma subjectividade que se pretende publicamente reconhecida como singular e autêntica.

Este processo não é, no entanto, construído de imediato. Pelo contrário, é progressivo e vai-se radicalizando gradualmente e no sentido da singularização.

Comecei por fazer uma tatuagem tribal num dos braços mas uns tempos depois fui ao meu tatuador e ele perguntou-me porque é que eu não a combinava com uma outra, diferente, nas costas. Achei a ideia dele muito bonita até porque já tinha assim como que necessidade de fazer mais alguma coisa (...) Toda a gente tinha tribais e eu queria algo de novo. Foi assim que comecei a construir o meu corpo... Depois dessa passei para a parte da frente do corpo e é o que vês. Está lindo, verdade? Ninguém têm o corpo igual ao meu. É diferente... É único...

(Policia, 32 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

A tatuagem, também, tomada como marca, como sinal, revela hábitos, costumes que constroem o saber do homem sobre si mesmo e sobre o outro, pois, pelos relatos sobre a tatuagem temos que a mesma produz sentidos de identificação que marcam os efeitos de pertença individual ou colectiva e mesmo de liberdade.

A tatuagem pode ser considerada um símbolo de identidade, como o é uma peça que se veste ou um comportamento que se adopta, uma opinião que se tem. Confirmam autonomias e “*são talvez antes de tudo, uma maneira de se sentir vivo*” (Le Breton, 2004:189).

“As minhas tatuagens... hoje em dia... São simbólicas. São símbolos da minha identidade. Fazem parte do meu eu e representam aquilo que sou, o que

penso, do que gosto. “As tatuagens reflectem aquilo que nós somos. Daí que tenha feito este homem a manipular uma marioneta. Considero que há sempre alguém que nos manipula que está um pouco por detrás daquilo que nós somos. Eu sou aquela marioneta. Pelo menos é como eu me sinto hoje...”

(Designer gráfico, 28 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Até porque “*a identidade é um processo que está intrinsecamente ligado à individualização*” (Kaufman, 2004:90)

Quanto mais a sociedade é aberta, e com vínculos comunitários mais débeis, maior necessidade sente o indivíduo de ter uma identidade própria, e essa identidade passa, naturalmente, por proteger as fronteiras do seu corpo. O tatuar-se, para alguns dos entrevistados, tem a ver, exactamente, com a criação da sua própria identidade pessoal. Esta poderá ser ou não visível para os outros e poderá ser ou não identificada com a sua identidade social se considerarmos a diferença entre identidades individuais e sociais.

Há, no entanto, e paradoxalmente, ainda, marcas que revelam uma identidade colectiva em que a identidade é factor de pertença não individual mas colectiva mas esses casos são cada vez menos, já que a identidade contemporânea, no dizer de Dubar (2000:222) “*é no fundo uma subjectividade em mudança*”.

“Quando eu conseguir completar a história da minha vida com princípio, meio e fim... deixo de fazer tatuagens...mas isso ainda vai demorar. Mas tem que ser assim. Tenho que pensar naquilo que quero e é no fundo a própria vida que me vai levando a fazer isto ou aquilo. Tem que se deixar correr a vida”

(Artista plástico, 34 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Ser tatuado é, portanto, um caminho de construção da subjectividade – de inscrever nos corpos algo que diferencia e ao mesmo tempo identifica. A tatuagem cumpre, neste caso, um papel similar ao da religião proporcionando um pouco mais de sentido à dificuldade de existir, um sentido que faz do corpo o seu próprio ícone.

3.3. O corpo como escultura viva onde se cruzam histórias

A selecção dos desenhos ou seja da iconografia a tatuar no corpo não depende, unicamente, do gosto estético do seu portador, mas, também, e principalmente, dos seus contextos sociais de pertença e das suas vivências ao longo de uma trajectória de vida.

Os corpos dos tatuados seriam, no dizer de Pérez, “*esculturas vivas, nos quais está gravado o rastro íntimo e pessoal de cada sujeito*” (2006:197). Através do tempo, e das suas próprias vidas, como uma elaboração incessante, os corpos vão sintetizando o processo de busca e construção de si mesmos.

“As minhas tatuagens são íntimas e cada uma tem uma história...São um mapa da minha vida.... Esta imagem de Jesus, por exemplo. Eu não sou religioso mas fi-la porque é uma homenagem à minha mãe e ao meu irmão que já morreram e... foram muito importantes na minha vida.”

(Tatuador, 26 anos, radical, sexo masculino)

As marcas corporais foram, desde sempre, significado de cicatrizes da supremacia de um povo sobre outro, dos rituais dos factos da vida biológica – nascimento, puberdade, casamento-, dos signos de pertença a determinados grupos, de efeitos religiosos e também do poder sobre o próprio corpo.

Por outras palavras as marcas do corpo não só identificam individualidades como todo o processo histórico que constrói essas mesmas identidades. E se houve tempo em que elas reflectiam a supremacia sobre os inimigos, a separação entre pecadores e tementes a deus e grupos diversos, hoje, em dia, elas são, sem dúvida, na maior parte dos casos, reflexo de uma individualidade muito própria da contemporaneidade.

A tatuagem é, pois, uma inscrição gravada na superfície da pele e em hebraico o verbo gravar para além de transmitir a ideia de eternidade, significa também lembrar (Ramos, 2001:92). O acto de gravar encerra, portanto, desde tempos imemoriais, o desejo de preservar uma memória.

Daí que, dadas as suas propriedades de permanência, as tatuagens oferecem, efectivamente, um sistema mnemónico eficaz. Elas são investidas de um forte poder evocativo de momentos passados, pontos de referência biográfica estruturantes que reforçam a unidade, consciência e durabilidade do self.

Na justificação da execução de tatuagens, principalmente em todos aqueles que fazem do seu corpo um projecto de marcação corporal, sucedem-se narrativas associadas a momentos importantes da sua vida, bem como a momentos históricos e contextos específicos. É Le Breton que diz, ainda, que é normalmente nas ocasiões especiais da vida que se fazem tatuagens, como se o corpo se tornasse “*o diário de bordo da sua existência*” (2004:23)

A tatuagem é mais marcas de passagem da vida que a pessoa vai tendo ao longo do tempo. Marca muitas vezes acontecimentos muito importantes na vida. Eu falo um pouco por mim mas também em conversa com outros tatuados percebi que também para eles as coisas acontecem da mesma maneira. Estás feliz com alguma coisa que te aconteceu e vais fazer uma tatuagem.

Aconteceu-te alguma coisa que te fez muito infeliz e vais marcar esse momento...

(Consultora, 38 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

Da mesma maneira que as cicatrizes involuntárias evocam a situação accidental que as causa, as tatuagens recordam as emoções e as circunstâncias que, nesse momento particular, justificaram a sua execução.

Como refere Le Breton (2004:198) “...o indivíduo inicia por vezes um processo de modificação corporal para escapar a uma crise pessoal a um sentimento”.

“Nunca tinha pensado fazer uma tatuagem mas quando fiquei grávida e fiz a primeira ecografia o pai do meu filho fez um desenho que representava o bebé no meu útero. Achámos o desenho tão bonito que resolvemos fazê-lo os dois na parte anterior do antebraço esquerdo. (...) Foi muito doloroso porque é das partes mais dolorosas mas achei que devia fazer exactamente no sítio que tinham combinado. (...) até porque assim o desenho está sempre voltado para mim e vejo-o a qualquer momento.... Para mim é uma marca de uma vida. Nunca me vou arrepender e embora já não estejamos juntos vamos ser sempre os pais do David e essa tatuagem vai-me lembrar isso sempre”

(Cabeleireira, 30 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

Na sociedade ocidental, e nomeadamente em Portugal, durante o período de guerra colonial, a visibilidade da tatuagem surgia, tradicionalmente, associada ao registo iconográfico de situações, colectivamente marcantes, como guerras, recordações da vida militar, laços de afectividade e amores, que neste contexto eram deixados para trás. Surgiam, sobretudo, as clássicas tatuagens com “amor de

mãe”, “Angola 63”, emblema da força armada a que pertencia, ou mesmo com valores em nome dos quais o sujeito vivia, se deslocava ou combatia.

Hoje, no entanto, a tatuagem tende a ser mais personificada e, mesmo quando se refere a laços particulares, a tendência é a da escrita do nome próprio ou do nome de alguém de quem se gosta. Assim, qualquer evento, que tenha algum impacto para o indivíduo, justifica uma inscrição corporal

Sempre que faço uma tatuagem ela tem uma razão de ser, refere-se a algo que me aconteceu e que me tenha marcado (...). Há pessoas que marcam o corpo quando nasce um filho ou lhes morre alguém que para elas era importante. Mas também se pode fazer quando acontece algo de muito agradável que se quer recordar. Quando se gosta de alguém, quando se fez algo que foi mesmo muito marcante (...)

(Advogado, 29 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Quando se pede a um tatuado que descreva o seu projecto de marcação corporal há todo um processo ancorado biograficamente e independente do alcance social dos eventos que comemoram, ou mesmo dos sentidos específicos que lhes são investidos. A descrição é, habitualmente, relatada sequencialmente com uma procura de, ao mesmo tempo, haver um nexos de causalidade entre uma e outra, narrando acontecimentos e situações marcantes da sua vida, gostos e desgostos, amores e desamores, cumplicidades afectivas e musicais que reflectem pedaços da história pessoal cuja densidade vivencial é imortalizada, metaforicamente, no corpo de quem as viveu.

Através de um acto que se pretende irreversível, há uma inscrição na pele de imagens gráficas que recordam situações,

peças, valores e referências entendidas como decisivas na sua trajetória de vida e na construção da sua subjectividade própria.

O corpo marcado transforma-se, assim, naquilo que Le Breton chama o *arquivo de si* (2002:114), tal como se de um álbum de fotografias se tratasse. Coerentemente unido pela biografia do seu portador, o mapa iconográfico, que o corpo marcado apresenta, torna-se, assim, apenas decifrável através da orientação do seu portador. “*As marcas vêem-se, assim, submetidas a uma espécie de privatização dos significados, que se tornam propriedade individual*” (Ferreira, 2006:362).

“ (...) Cada tatuagem tem um significado, marca algo na minha vida. (...)“Quando se percebe o verdadeiro significado da tatuagem fazem-se coisas mais sérias. Na altura demora certo tempo (...) Não a decisão de fazer mas o que fazer”.

(Tatuador, 28 anos, radical , sexo masculino)

No entanto, os indivíduos extensamente marcados não esquecem que a pele é uma matéria-prima muito limitada e como tal deve ser gerida de forma a não ser totalmente ocupada, mediante impulsos que podem comprometer o gozo do processo de construção, bem como o próprio resultado final. Devido a isso a pele virgem tem um valor ilimitado, devendo ser poupada a experiências, sendo esta preocupação cada vez maior, à medida que o tempo passa. Há, pois, uma exigência não só em relação aos acontecimentos que poderão ser importantes, para serem recordados, como também em relação à qualidade da própria tatuagem e até do profissional que a executa.

Tenciono tatuar o resto das costas mas sem pressas porque depois não me quero arrependar. Quero fazer as coisas com calma de maneira a que tenham um sentido. Se faço já agora daqui a uns tempos vou ter alguma razão importante e depois já não tenho espaço. Além disso tem

que haver uma ligação entre elas e por enquanto não tenho ainda essa ligação. Quando for, é. Tenho muito tempo

(Funcionário bancário, 32 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

O projecto de marcação corporal é, pois, um dispositivo favorável à expressão de experiências e de sentimentos, memórias que o tornam tangível e que de outra forma seriam experiências transitórias, momentâneas e perecíveis que é o que acontece com os Wanna-be.

Fiz a borboleta porque achei lindo o desenho. Gostei e pronto. Não tem nada a ver. É só um desenho que eu gostei e que achava que ficava bem. Não penso fazer mais nenhuma a não ser que goste de uma outra coisa e aí pode ser que faça.

(Estudante do ensino secundário, 19 anos, wanna-be, sexo feminino)

Ao contrário, os projectos de marcação extensiva podem considerar-se, como já referimos anteriormente, como que uma narrativa de vida que se traduz em traços e adereços directamente inscritos na pele que figuram uma escrita própria e, portanto, uma codificação que só é conhecida pelos sujeito que as porta. Trata-se, no fundo, de uma forma simbólica de apropriação e representação de uma identidade para si, enquanto elaboração imaginária da sua verdade sobre si próprio enquanto produto e, simultaneamente, participante de uma história onde se sente protagonista. É o que Babo chama de acto de inscrição auto-biográfica, onde há *“todo um trabalho que consiste em fazer coincidir o corpo anónimo e singular com o nome e a linguisticidade de um eu* (Babo, 2003:98).

Ao inscrever sobre a pele traços evocativos da sua vida, o indivíduo enuncia-se a si próprio na forma como percebe a sua biografia no espaço e tempo social.

Tal como nas narrativas auto-biográficas tradicionais, o enredo iconográfico, a que correspondem os projectos de marcação corporal extensiva, implica uma relação do sujeito, num dado momento da sua existência, não apenas entre as diferentes esferas de experiência social como a familiar, profissional, afectiva, de lazer ou mesmo de consumo. Mas também entre os episódios que, a partir desses campos, se sucedem na sua história pessoal, não enquanto expressão de um tempo cronológico e linear, mas de uma memória activa, produtora de sentido sobre uma conjugação de experiências.

Queres que eu tas descreva. Há aqui muita coisa.

[Procriação] Aqui está a minha filha, o nome dela. É assim um pouco sentimental mas achei que tinha que fazer.

[Religião] Aqui tenho um coração sagrado porque no fundo eu sempre fui crente.

[Pertença tribal] Agora esta tribal tem a ver com os meus amigos com o grupo a que pertenço.

[Sociedade – os outros] Esta na barriga tem a ver com o outro pessoal, aquele pessoal que não se pode confiar mesmo e por isso é que escrevi *Trust no one* para não me esquecer mesmo que não se pode confiar em ninguém.

[Compromisso] Tenho outra aqui nos punhos que também tem um significado muito importante porque a minha namorada que agora é minha mulher fez uma igual.

[Protecção] E depois há assim uma mais pequena como este olho que tem a ver com um acidente que eu tive e do qual escapei.

(Segurança, 24 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Cada tatuagem tem uma história mas não dá para contar porque algumas são muito pessoais.

[Compromisso] Mas posso dizer-te que este Sol tem a ver com alguém que entrou na minha vida e que foi como se fosse um sol. A minha vida era naquela altura muito negra, muito cinzenta e ele iluminou-a.

[Acontecimento marcante – morte de um ser querido] Quanto à estrela tem a ver com alguém de quem eu gostei muito e que já morreu. Eu pus a estrela para me consciencializar que ele foi embora mas que é agora uma estrela e que está lá para me guiar e para me acompanhar.

(Professora Universitária, 41 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

Ainda que a escrita que está subjacente aos projectos de marcação corporal não assuma a forma de palavra, a iconografia, representada na tatuagem, não deixa de dar azo a formas textuais de narração de vida. refere o amplo poder simbólico que a tatuagem detém enquanto dispositivo de captação de discursos dentro e fora das redes sociais que as mobilizam já que *“as pessoas falam das tatuagens, acerca das tatuagens em geral, e todo este discurso, a meu ver, tem um efeito prático: enquadra as tatuagens”* (DeMello, 2003:12).

Notou-se, bastante, que os tatuados gostavam de falar das suas tatuagens e falavam delas orgulhosamente, narrando o seu sentido e a sua coerência e continuidade no tempo. O que pode ser considerado paradoxal porque vivemos numa época, designada por Bauman como modernidade líquida (2007), marcada pelo risco, incerteza, instabilidade e precaridade, com pontos de referência cada vez mais transitórios, onde é cada vez mais solicitada uma crescente abertura, flexibilidade e elasticidade às identidades que nele são produzidas.

Assim, o uso da narratividade opera como resposta à crise contemporânea das identidades, funcionando como recurso de defesa perante uma visão fragmentada de si mesmo, próprio de um ambiente social instável. Graças à sua narração, o indivíduo dá coerência e unidade a todos os seus fragmentos e torna-se o autor da sua própria vida. Do mesmo modo o corpo extensivamente marcado emerge como dispositivo de manutenção de uma certa consistência nas identidades pessoais, hoje tão frágeis, vulneráveis e contingentes.

Nas suas características ritualista, permanente e irrevogável, os projectos de marcação corporal tendem a servir o praticante na sua intenção de por à prova o seu carácter, de se prender a uma identidade, por ele planeada e construída, uma subjectividade que se pretende manter incorruptível e perene na sua autenticidade e singularidade ao longo da sua trajectória de vida.

As tatuagens são quase como uma afirmação. Apesar de nós mudarmos constantemente, há algo em nós que está mesmo sempre lá. Mesmo que eu não a veja sei que tenho a minha tatuagem que eu escolhi nas costas e que ela vai ficar lá para sempre. Não é algo que se possa alterar. Não interessa se envelhecemos, se mudamos de vida. Esta tatuagem que eu hoje estou a fazer tem a ver mais com o futuro porque é para sempre.

(Administrativa, 24 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

Desta forma o ritualismo, que caracteriza as tatuagens, assinala a passagem de momentos de crise numa existência individual, marcas de permanência que asseguram uma resistência identitária perante condições que às vezes podem ser perturbadoras. As tatuagens, que se multiplicam nos corpos, são, assim, formas metafóricas de resistir à mudança do self e de tomar para si próprio a construção da sua própria subjectividade e do seu destino.

Embora os projectos de marcação corporal manifestem uma lógica de acumulação de objectos que, aparentemente, remete para uma constante insatisfação e redefinição da aparência, na realidade são projectos que conferem aos seus portadores um sentido de estabilidade identitária, na medida em que a tais mudanças está subjacente uma intenção de confirmação identitária e construção de uma história de vida.

4. Da marginalidade e rebeldia às exigências da moda

Aliás, não vejo o que é que nos autoriza a chamar marados aos adeptos das tatuagens (...) Não é uma doença que eu saiba”

(Daniel Pennac)

4.1.A tatuagem como acto transgressório ou instrumento de mudança?

Quando falamos em transgressão podemos falar dos dois lados da transgressão. O interno, referente às tatuagens nos próprios tatuados, e o externo, ou seja, o preconceito do mundo exterior em relação aos mesmos.

Aliás, em grande parte dos casos, as primeiras tatuagens foram transgressoras e, como tal, foram também afirmativas de uma identidade própria de uma procura de diferenciação em relação aos outros.

Também o acto de marcar extensivamente o corpo pode ser considerado uma acção com alguma aura de inconformismo e transgressão invocando mesmo a esfera das relações de poder.

A experiência da marcação corporal tende a começar por configurar um acto de rebeldia perante as normalidades que buscam sempre estandarizar a imagem corporal ou mesmo a suposta sacralização de um corpo “nu”. Para Maffesoli *“A genealogia do espírito rebelde reenvia-nos, em princípio, para uma revolta contra uma concepção estática do indivíduo. E porque ele é múltiplo em si mesmo não se reconhece na rigidez da sociedade”* (2003:110).

Há, pois, como que uma espécie de desafio perante os que detêm alguma autoridade social e institucional ou seja os pais, os professores e os empregadores. No entanto os jovens obedecem às normas quando lhes convém. Mas como questiona Gil Villa, “ (...) *quem é educado numa sociedade anômica como é que poderá amar a norma, ter algum apego à lei?*” (Gil Villa, 2007:61) afirmando ainda que “*Pelo contrário, a norma é algo que se poderá saltar sobretudo se desaparecerem os obstáculos morais*” (Ibidem).

Daí que muitos dos que se tatuam refiram a tatuagem não como propriamente um desafio, mas como algo que ocorre, e, principalmente, como expressão da personalidade com que se identificam.

“Fiz a minha primeira tatuagem aos 16 anos... numa de transgressão completa e total...Quer ver?...” (e mostra dois anjinhos tatuados na púbis). Fiz aqui porque sabia que os meus pais nunca iam aceitar uma tatuagem e aqui só se vê se eu quiser. Nessa altura era muito revoltada e queria assim como que afirmar-me... dizer se eu quero o que é que eles têm a ver com isso.

(Assistente de bordo, 22 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

Quando falamos com alguns dos tatuados dizem que as primeiras tatuagens que fizeram foram “maluquices”, sem sentido nenhum, e as quais, na maior parte dos casos, já estão tapadas por outras

“As primeiras vezes que me tatuei foram maluquices. Foi assim um pouco para chatear... Agora já não têm significado...”

(Tatuador, 26 anos, radical, sexo masculino)

Como refere Ferreira “As *propriedades simbólicas investidas quer no próprio acto de marcar, ainda em muito conotado com a “dor”, com a “mutilação”, a “agressividade” e a marginalidade”, quer na própria iconografia frequentemente utilizada na tatuagem – através da inscrição de figuras agressivas, obscenas, religiosas, esotéricas , etc, - conferem ao acto de marca o corpo um sentido de não conformidade, de transgressão, de ruptura com as convenções (...) e as autoridades (...)*(2006:43.

É o caso de um dos entrevistados que, entre outras tatuagens, tem, ainda, na mão tatuado o símbolo dos Rolling Stones

“Foi das minhas primeiras tatuagens. Pretendia ser a língua do Mick Jagger. Era um outro tempo... em que gostar dos Rolling Stones era estar noutra onda, de rebeldia, de não conformidade com os outros”

(Funcionário público, 37 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

A simbologia é, assim, um dos factores que podemos dizer continua a fazer com que a tatuagem seja considerada uma *prática oposicional* (Benson, 2000:242) ou *prática divergente* (Brito, 2001:43).

O corpo e a imagem têm sido, desde a invenção social da “juventude”, recursos que servem estilisticamente a produção e a expressão social de identidades oposicionais ou divergentes, ou seja uma prática que se constrói a partir da discordância com os códigos e valores dominantes.

Há, assim, como que uma fuga da padronização e estandardização dos visuais, trazidos pela sociedade de consumo de massas, fazendo com que o corpo, principalmente dos “radicais”, assumam um estatuto ligado à construção da diferença individual e suporte plástico da dissidência social.

Eu sei que as pessoas olham para mim e acham-me muito esquisito. Algumas nem sequer disfarçam mas eu não me importo nada. com a opinião dos outros. Se eu gosto quero lá saber. Se não gostarem não olhem... Foi uma coisa que eu sempre quis e pronto é uma obra minha, algo de que eu gosto muito ...Eu não quero ser igual aos outros. Não há mal nenhum em querer ser diferente, pois não?

(Designer gráfico, 28 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Através dessa marcação corporal extensiva, alguns jovens adultos manifestam-se contra a homogeneização massiva e resistem às forças sociais que os tentam acomodar.

Mas, embora actualmente mais difundidos, os projectos de marcação corporal continuam a ser vistos como transgressores ou mesmo como sinais de condutas excessivas, continuando a ser percebidos como uma ruptura ao estabelecido.

“Acho que o mundo das tatuagens é ainda considerado em Portugal um mundo marginal... principalmente se se têm muitas tatuagens. As tatuagens são mal vistas até no cinema... É o vilão que aparece sempre com tatuagem”

(Artista plástico, 34 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

As representações sobre a pessoa que tem uma tatuagem envolve muitas vezes a ligação da mesma ao uso de drogas e outras práticas ainda não aceites em Portugal.

A tatuagem funcionaria como uma espécie de estigma e, em termos de interacção com os outros, causa, por vezes, determinadas condutas que em princípio estão ligadas aos marginais.

“Tenho a noção de que as pessoas não aceitam bem as tatuagens ... ainda as ligam a certos comportamentos.

Quando entro no Jumbo as câmaras são logo apontadas para mim...”

(Designer gráfico, 28 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Assim sendo, e mesmo que a intenção destes jovens não corresponda de forma alguma a alguma ideologia forte, clara e estruturada, as marcas corporais não deixam de ser algo que contém uma atitude não só subversiva como ainda emancipatória já que a sua colocação expansiva pressupõe no dizer de Ferreira “*uma luta pela rearticulação dos termos (...) da legitimidade e inteligibilidade simbólica do corpo contemporâneo*” (2006:375). Implica, desta maneira, a tentativa de uma mudança social e cultural, com uma evidente maior liberdade e autonomia, em termos de acção individual, que se consubstancia no reconhecimento da diferença pessoal em termos sociais já que, como diz Gil Villa “*O comportamento rebelde dos jovens tem muito a ver com a selva em que vivemos, a selva da sociedade global e pós-moderna*” (2007:74)

E embora a pretensão, destes tatuados, não seja agir sobre a sociedade não quer dizer que o que empreendem sobre o corpo não deixe de ter reflexo na mesma e que, conseqüentemente, remeta para um uso do corpo que é por si um instrumento de mudança e de inovação. E que, relativamente a este corpo e à sua aparente passividade não sucedam conseqüências de *absorção incerta* (Holzer & Sorensen, 2003:92-93) e não reconheçam o potencial de inovação que está ligado à sua acção sobre o corpo.

O que é diferente traz imediatamente a atenção sobre si e há sempre um questionamento sobre o que levou a este acontecimento e o que há por detrás do mesmo ou como refere Pais “*a reflexividade primordial que desestabiliza os consensos pelo simples facto de os questionarmos*” (2004:6).

Os projectos de marcação corporal dos radicais podem, assim, trazer consigo efeitos de transformação social e cultural no sentido da relativização das condições simbólicas de vivência do corpo. Ao tentarem superar essas condições simbólicas que, no fundo, disciplinam a imagem do corpo, há como que um abalar das categorias tradicionais, normativas e hegemónicas desse modelo de corporeidade.

Ao mesmo tempo trazem, ao de cima, novos modelos de corporeidade muito distantes da sua forma original e que podem fazer emergir novas práticas hedonistas que se possam tornar modelos de referência.

Quando fiz a minha primeira tatuagem fiquei fascinado com o corpo do meu tatuador. Era lindo...Tinha tatuagens em todo o lado perfeitamente ligadas entre si e pensei que um dia também iria ter assim o meu...

(Advogado, 29 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Através das tatuagens o corpo mostra-se por meio de uma ornamentação pouco habitual principalmente se as marcas se expõem publicamente segundo uma lógica de ostentação levando a que o outro as olhe muitas vezes atraído pela ruptura com o habitual e com o que constitui a sua referência normativa. E não há dúvida que as tatuagens continuam a apelar ao olhar e no dizer de Hebdige “*a deter essa capacidade simbólica de desconcertar*” (2001:18).

Na distância entre o corpo marcado e o corpo “natural” é como que criado um espaço de confronto que leva o outro a reconhecer e a tomar posição perante o corpo que vê, no sentido de avaliar ou rejeitar esse modelo de corporeidade.

No entanto, esta avaliação, também, acontece no mundo dos tatuados já que os radicais e os tatuados autênticos não reagem da

melhor maneira às pequenas tatuagens dos wanna-be e estes, por sua vez, não concordam, muitas vezes, com os projectos de marcação corporal muito extensos considerando-os um exagero e tendo por vezes reacções muito semelhantes aos “não marcados”.

Ao princípio não gostava de ver aqueles indivíduos que têm tatuagens em grande parte do corpo... Para mim era muito feio. Gostava de tatuagens mas tinham que ser discretas, pequenas, uma jóia e não ocuparem o corpo todo. Mas agora já penso de outra maneira e quando olho melhor considero que por vezes os seus corpos são uma obra de arte

(Economista, 27 anos, Wanna-be, sexo feminino)

Efectivamente o corpo marcado dos tatuados autênticos, e principalmente dos radicais, tem o poder de trazer consigo uma reavaliação e conseqüente flexibilização e alargamento dos antigos modelos de corporeidade e fundamenta o valor de choque que, por vezes, têm as marcas corporais.

Este valor de choque social conferido às marcas e que as coloca como transgressoras também pode ser uma força transformadora e de subversão do quotidiano combatendo o poder determinista dos mecanismos de reprodução e controlo corporal. O que não quer dizer que no quotidiano os portadores de marcas não enfrentem dificuldades na vida social e que, muitas vezes, não sejam obrigados a estratégias de dissimulação das tatuagens por baixo do vestuário, principalmente no meio laboral.

“Preocupo-me com o lugar das tatuagens porque às vezes faço trabalhos de hospedeira e nessa altura tenho que pôr meias espessas para elas não se verem”

(Assistente de bordo, tatuada autêntica, 22 anos, free lancer)

“Há muita gente que as tem mas tem que as esconder porque os colegas e principalmente os chefes não acham bem...e podemos ser prejudicados na carreira por causa disso”

(Policia, 32 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Poder-se-á pensar que se os tatuados autênticos e os radicais têm a noção de que são ligados à marginalidade e que ainda há esse preconceito em relação às suas tatuagens, não será por essa mesma razão que as fazem? Pelo prazer de transgredir?

Quanto aos Wanna-be, revelam, por vezes, exactamente o contrário

“Tinha a noção que a tatuagem era muito marginalizada mas hoje em dia penso que isso já não acontece... até porque há gente de todas as classes sociais a fazer...”

(Jornalista, 38 anos, Wanna-be, sexo feminino)

Também houve quem referisse que hoje em dia esse problema já não se punha com tanta acuidade no entanto o melhor era fazer num sítio que não se visse bem.

“Fiz no pescoço porque se esconde facilmente. Assim não tenho problemas no emprego. Há sempre quem não veja com bons olhos os tatuados...”

(Repositora, 26 anos, Wanna-be, sexo feminino)

Há sempre limites e constrangimentos, reflexo da qualidade de transgressores que lhes é ainda hoje atribuída, e daí que os indivíduos com projectos de marcação extensa pertençam a contextos muito diferentes e afastados das esferas institucionais e mesmo do poder e das tomadas de decisão sobre o colectivo.

É de facto, ainda, para estas esferas, um acto transgressivo que é, no entanto, legitimado pelos seus portadores como se de um investimento artístico se tratasse bem como da sua convicção de usar o seu corpo como melhor lhes aprouver. Para estes é o único bem que consideram verdadeiramente seu, com o qual poderão contar e que devido a isso está disponível à sua acção (Benson, 2000:244).

O corpo não é, pois, visto por estes indivíduos como uma parte secundária da natureza humana, mas a sua própria identidade, a sua condição de ser, o seu self. Já dizia Englehart que “*o corpo de uma pessoa, os seus talentos, as suas habilidades também são primordialmente dela. E o exercício da propriedade concede ao proprietário o direito de fazer o que bem entende com o que é seu*” (1998:496)

E é o que fazem os indivíduos com projectos de marcação corporal já que a marcação extensiva do corpo concede a quem a faz um profundo sentido de posse representando um gesto que instaura a *soberania pessoal* (Le Breton, 2004:171) no processo de tomada de decisão sobre um património que ele considera exclusivamente seu e sobre o qual quer ter um domínio absoluto e incondicional.

O corpo é meu... Posso fazer nele aquilo que quiser.
Se eu gosto de tatuagens ninguém tem nada a ver com isso...Eu é que decido como é que quero o meu corpo. Não há quem faça operações estéticas para por mais isto, tirar mais aquilo? E ninguém contesta. Eu tenho o direito de fazer também aquilo que gosto... as minhas tatuagens.

(Artista plástico, 34 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Num contexto social marcado pelo risco, pela imprevisibilidade e precaridade, os tatuados encontram no seu corpo algo que é permanente e que para eles tem um valor muito grande e assim a inscrição no corpo é como que uma procura do exercício do direito de

propriedade corporal que não pode ser vendida ou trocada como são todos os outros bens. Como refere Singly “*cada um quer permanecer proprietário do seu corpo*” (2006:187)

Num projecto de marcação corporal há assim como que opções que dependem, não só do empenho e gosto pessoal do sujeito, como, também, de actos de vontade voluntários e, por vezes, muito reflectidos, por parte do indivíduo, e que se pressupõem livres de constrangimentos exteriores.

Há então um controlo do sujeito sobre o corpo e tatuando-se o indivíduo toma simbolicamente posse do mesmo

Eu não tenho nada de meu, nada percebes? A casa é dos meus pais, o carro é velho e tens sempre que ir trocando porque não dura sempre. O que é que eu tenho que é mesmo meu? Tenho só o meu corpo. É a única coisa que é mesmo minha. Então porque é que eu não posso fazer nele aquilo que quero, aquilo que eu gosto? E vai ficar para sempre, percebes? Não há nada nem ninguém que me possa tirar isto... É importante para mim, mais do que ter jóias ou outra coisa qualquer...

(Secretária, 32 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

A tatuagem satisfaz esta necessidade de exercício do direito de propriedade corporal concedendo um modo de gerir o seu corpo, muito facilmente, funcionando, ao mesmo tempo, como que uma reivindicação simbólica de liberdade e de autoridade pessoal na intervenção sobre o mesmo, já que é um património que é exclusivamente seu.

E quando se fala nos radicais, e em marcar extensivamente o corpo, não só está subjacente esta propriedade sobre o mesmo como também, e como já foi referido, uma maior consciência da construção de uma identidade e biografia pessoal, encarando o corpo não apenas

como um bem mas também como expressão do seu eu, do seu projecto de identidade, do estilo de vida que escolheu para si.

Enquanto acto subversivo e transgressor dos ideais de corporeidade dominantes, marcar o corpo pode ser considerado uma acção que aponta para a reivindicação e conquista de uma margem de autonomia pessoal no processo de tomada de decisão sobre si próprio e sobre a sua vida.

Há, assim, uma autonomia pessoal que visa “*o direito fundamental a usufruir dele (o corpo) como quisermos, enfatizando a sua possessão individual*” (Ortega, 2004:255). É a expressão de uma liberdade de decidir sobre o que se entende ser uma propriedade pessoal e intransmissível, tomando a forma discursiva de uma certa “afirmação pessoal” através da ostentação pública das tatuagens.

As tatuagens são minhas e o corpo é meu. Não tenho vergonha de as mostrar porque aquilo que fazemos com o nosso corpo não diz respeito a ninguém. É claro que a sociedade nos condiciona e não podemos andar às vezes como queremos mas não dou o poder a ninguém de decidir sobre o meu corpo e o que eu faço dele... Eu não quero que as pessoas percebam mas têm que admitir esta verdade. O corpo é nosso só nós é que decidimos aquilo que nos faz sentir bem... As tatuagens são a minha conquista pessoal, são a forma de eu me afirmar, de me sentir diferente e único...

(Designer gráfico, 28 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Segundo Dubet (2004:709), quanto mais o indivíduo se sente impelido a ver-se como “ele próprio”, e a representar-se no sentido goffmaniano do termo, como ser autêntico, mais obsessiva se torna a sua necessidade de reconhecimento, enquanto tal, pelos outros. E mais, no sentido em que a sua auto-imagem e identidade pessoal, enquanto sujeito diferente, surgem estruturadas em função de como

o indivíduo é classificado pelos “outros” – “outros” semelhantes a si mesmo, “outros” não marcados, “outros” próximos da sua vivência quotidiana ou, ainda, “outros” desconhecidos.

Numa época em que existe uma verdadeira “*acumulação de diferenças*” (Featherstone & Lash, 1999: 9), a pretensão dos radicais reflecte uma estratégia de remoralização da vida quotidiana no sentido de integrar, na actual sociedade, a necessidade de respeitar a diferença individual e o reconhecimento da pessoa, na sua singularidade (Langman, 2003:239), que implica ser-se reconhecido como único e respeitado, não apenas como indivíduo, mas como pessoa.

Daí alguns dos entrevistados reclamarem, como crucial, a importância do respeito e reconhecimento social e a necessidade de serem vistos como pessoas e dissociados do julgamento da sua imagem corporal, tendo em conta os estereótipos que sobre eles recaem.

As pessoas estão sempre a julgar os outros pela sua aparência. Tas a ver não é?... Quando olham para mim acham logo que eu sou um sujeito esquisito... Nos outros países já não é assim. Isto acontece mesmo só em Portugal. Eu gosto de ser diferente. Qual é o problema?... Deviam primeiro conhecer-me e não julgarem-me logo... Não devia haver tantos preconceitos em relação aos tatuados...Somos diferentes e isso que tem?...

(Tatuador, 37 anos, radical, sexo masculino)

4.2. Da afirmação pessoal ao estilo de vida

Pode-se perguntar, então, que valores e que práticas estruturam os estilos de vida dos tatuados, principalmente dos tatuados autênticos e dos radicais. Que cultura moral, no sentido

descrito por Lalive d'Épinay (1992) enquanto sistema de crenças, significados e valores orientadores de modo de vida e comportamentos individuais, define os seus modos de vida, perante o corpo, em termos de valores, representações, sentimentos e imagens que partilham e que lhes servem de estrutura simbólica.

Não vamos referir neste ponto os wanna-be até porque são os próprios tatuados autênticos e os radicais que mostram algum preconceito, como já referimos, em relação aos mesmos, considerando que eles não fazem parte da sua “tribo” não sabem o que é ser tatuado, o significado que tem, não têm interesse por ler livros e revistas sobre o assunto, não vão às convenções, etc., excluindo-os do seu mundo e da sua maneira de agir nesse mesmo mundo.

As tatuagens, assim, enquanto gesto de reivindicação de autonomia, vivenciado no agir sobre si próprio através da marcação do corpo, quando tomam a forma de projecto corporal, tendem a substantivarem um conjunto de valores como a autenticidade, a liberdade e a tolerância.

No entanto, estas marcações na corporeidade não têm nada a ver com as contraculturas e o espírito das tatuagens punk ou mesmo hippies não tendo, por detrás, uma moral militante nem pretendendo de maneira nenhuma ser um modelo a seguir.

Mas, embora não sejam uma filosofia de vida, podemos dizer que os valores e as atitudes, que partilham, podem remeter-nos para a partilha de um determinado estilo de vida, embora, e também paradoxalmente, possamos dizer que contém objectivos muito individualistas e personalizados.

Como temos vindo a analisar o modelo de corporeidade que se pode ver nos projectos extensivos de marcação corporal ou seja nos tatuados a que chamámos radicais e tatuados autênticos não

correspondem apenas a uma divergência mas também os podemos considerar uma ética de dissidência que se fundamenta no valor da autenticidade como princípio que orienta a vida quotidiana em desabono da conformidade às regras e convenções no que respeita a ideais de corpo e de vida.

São, ainda, projectos, que têm o valor da liberdade como fundamento da acção, ancorados numa tradição de anarquia que se encontrava já no movimento punk. Uma liberdade que se apresenta como exercício de auto-disciplina moral e a demarcação do espaço social e simbólico necessário à existência de um determinado estilo de vida alternativo.

Está bem que eu quebro alguns padrões mas respeito a sociedade. (...) Talvez seja um pouco mais irreverente mas isso não faz mal a ninguém. Eu só quero viver a minha vida bem e à minha maneira. Só quero que me respeitem também, que não me chateiem e me deixem viver. É pedir muito? (...) Se calhar distinguimo-nos dos outros. E então?

(Designer gráfico, 28 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Há, então, uma reivindicação por uma cultura moral de tolerância em relação ao seu estilo de vida mais alternativo e respeito pela sua individualidade. Desejam ser livres das sanções sociais a que se vêem sujeitos nas interacções diárias, quer institucionalmente, em função da condição culturalmente marginal dos seus estilos de vida que se manifestam nas tatuagens e visuais que ostentam, nos bares que frequentam, o uso de algumas marcas, a frequência de determinados bares, lojas, ruas, ou consumo cultural. Tem também essencialmente a ver com a música de que gostam e que ouvem preferencialmente

Mais do que uma atitude de relativismo cultural as declarações apontam para uma ética de pluralismo coexistencial no sentido de ver instituída, como refere Pais, “*uma desordem da moral expressa na existência de múltiplas moralidades, frequentemente conflitantes entre si*” (2004:14).

A vida é minha, é só uma e acho que não me deviam estar a dizer “Não faça isto, não faça aquilo”(…) Temos a nossa existência e temos que a aproveitar enquanto cá estamos, não é. E temos que ser livres, livres de preconceitos e tabus. Não se pode segregar uma pessoa só porque ela não tem as mesmas preferências (...) É como eu digo, é preciso é que não se metam e não queiram interferir como o meu mundo porque eu também respeito o mundo dos outros.

(Tatuador, 35 anos, radical, sexo masculino)

Quando se considera o projecto de marcação corporal como algo fundamental para a liberdade pessoal há como que a ambição de viver a vida como uma aventura vivida no fio da navalha numa constante experimentação proporcionada pelo desafio dos limites e do risco. Há uma abertura ao imprevisível e ao imponderável que o quotidiano trás consigo sem pontos de chegada pré-definidos e livre de constrangimentos pré-determinados embora com pontos de partida claros e concretos.

A experiência para mim é fundamental. Já fiz de tudo. Já assisti a rituais, já fizeram meditação, já procurei a natureza como fonte de inspiração e de calma e fui aprendendo (...) Agora escolho aquilo que me interessa mais com liberdade e sem pensar muito. Não se sabe o que vai acontecer amanhã e o melhor é deixar-me andar e sentir tudo ao máximo (...) Quero viver a minha vida intensamente sem nada que a detenha.

(Professora Universitária, 41 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

A perspectiva niilista perante o futuro social associado à consciência da transitoriedade proporciona a esses indivíduos uma vivência mais livre de constrangimentos e responsabilidades sociais. Daí a sua preocupação não só em aproveitar essa condição ao máximo como prolongá-la através da adoção do que podemos chamar uma *ética de celebração da existência*. Esta ética de vida, em contraponto às formas passivas, evidencia uma procura constante do lado festivo da vida caracterizado pelo *presenteísmo* como forma de viver intensamente o momento presente já que numa sociedade caracterizada pela velocidade da mudança, em termos de conhecimentos, competências práticas, recursos que perdem o seu sentido, onde o futuro é incerto e imprevisível, o tempo presente ganha ascendente sobre o passado e sobre o futuro e torna-se no tempo social mas significativo (Pais, 1998:45-46).

Mas não só, também o podemos caracterizar pelo hedonismo como princípio do prazer, do gozo, da satisfação e da gratificação imediata em torno do lúdico, e ainda pela experimentação enquanto viagem aos limites possíveis do indivíduo, o que “*pressupõe a negação de autoridades e valores existentes que limitam o possível*” (Bataille, 1979:37).

Sou contra a rotina, quero é viver o dia-a-dia como ele é, como aparece (...) Sou contra os relógios. Quero fazer o que me apetecer quando me apetecer embora saiba que fazendo parte da sociedade sou obrigado a cumprir alguns horários e alguns rituais. Mas fora isso gosto da minha maneira de viver, do ritmo da minha vida (...) Não quero saber o que vai acontecer mas também não quero chegar a velho e que não aproveitei o que podia aproveitar (...) Prefiro levar este estilo de vida um pouco caótico mas viver intensamente e divertir-me o máximo que puder. Amanhã logo se vê.

(Segurança, 28 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Esta ética de celebração, na sua vivência de todos os dias, surge associada aos momentos de lazer encarados como tempos de ruptura, liberdade e até evasão relativamente às rotinas do tempo de trabalho. No decorrer dos tempos de lazer há, pois, um conjunto de práticas como o consumo de determinado tipo de música, de drogas leves e bebidas alcoólicas que assumem um papel relevante pela sua recorrência, habitualmente desenvolvidas no contexto de uma forte solidariedade convivial (Pais, 1998:33-36), fundada em laços sociais, afectivos e emocionais.

É assim que, fora das obrigações diárias e principalmente do trabalho, a vida é para ser vivida em festa, com intensidade, prazer e aberta a novas descobertas, a novas experiências e à exploração de diferentes sensações mas, também, à comunicação, à partilha e ao convívio, sempre tendo em conta o pressuposto de que a liberdade de acção é o mais importante. Daí a sua não dependência em relação ao álcool e às drogas destes tatuados já que podem significar uma perda de controlo que têm sobre si e a sua vida. O que não quer dizer que o álcool e as drogas leves não funcionem como “*ingrediente na arte de bem viver*” (Pais, 1994:104) ou mesmo como “paraíso artificial” que propicia uma forma de evasão às rotinas do quotidiano.

O meu quotidiano é o meu trabalho mas o resto do tempo que tenho é para curtir, estar com os amigos, ouvir música (...) mas também gosto de beber umas cervejas e fumar o meu charrito. Mas sem exageros. O que eu quero mesmo é “estar bem”, estás a ver? (...) Essa é a minha maneira de viver e será assim sempre, é o que eu quero

(Tatuador, 37 anos, radical, sexo masculino)

A música é, sem dúvida, um dos mais fortes elementos no estilo de vida celebratório, sendo um recurso estruturante das suas interacções e praticamente presente na sua vida diária. É, assim, um

eixo fundamental de construção identitária acompanhando-os em diferentes situações e locais, como seja o domicílio, os bares e as discotecas.

Com efeito a música não só domina os tempos como também as relações sendo um recurso em torno do qual se estruturam redes de sociabilidade sendo habitualmente tema de conversa e pretexto de convívio. A vivência hedonista da música não advém, porém, só da sociabilidade convivial que proporciona, mas também da dimensão sensual de que é investida, enquanto experiência corporalmente vivida, nomeadamente através dos concertos e festivais já que proporcionam e reúnem condições ideais para a exploração de performances corporais.

É também a partir da música que há uma orientação para um determinado universo estético – reproduzindo as tatuagens e os visuais dos artistas, recorrendo até à iconografia convencional nos estilos musicais, através das imagens das tatuagens que os grupos de que gostam divulgam.

“Se gosta de hard rock é normal que se queira imitar os seus ídolos e fazer o mesmo tipo de tatuagem. Os meus amigos que partilham o mesmo gosto musical têm tatuagens do género da minha e identificamo-nos. Vamos aos mesmos tatuadores e às convenções de tatuagens. Muitas vezes encontramos-nos nos mesmos festivais. É normal já que gostamos da mesma coisa”

(Publicista, 30 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

As experiências sensoriais que este tipo de evento proporciona são, não raras vezes, intensificadas pelas substâncias psicotrópicas consumidas antes e/ou durante o evento. São os tais tempos de ruptura festiva, no quadro das rotinas quotidianas, de que falam os

nossos entrevistados, já que dão lugar a contextos relativamente permissivos a consumos de evasão que, no dia-a-dia, são muitas vezes entendidos como excessos transgressivos. Ali, naquele momento, são identificados como uma libertação das amarras sociais porque, como Nietzsche dizia, a transgressão e a ruptura dos limites são desafios que proporcionam sempre uma sensação de bem-estar.

E neste sentido, encontramos, com facilidade, redes de pertença porque frequentam os mesmos lugares da cidade, têm os mesmos gostos musicais, fazem as mesmas coisas no seu tempo de lazer. Participam nas mesmas convenções e concentrações, vão aos mesmos festivais.

Mas, a partir do momento em que fazem a transição para a vida adulta e passam a jovens adultos, com a entrada no mercado de trabalho, a autonomização habitacional relativamente ao agregado doméstico de origem, a conjugalidade e a parentalidade, há coisas que mudam e assiste-se ao abrandamento na intensidade da vivência da ética da celebração, nomeadamente fora do seu domicílio ou do seu bairro. É daí que também os bairros tenham alguma importância nas tatuagens que se fazem e no tipo de tatuado.

As tatuagens são feitas por todos. Não é preciso ser de uma “crew”¹⁷. É claro que, por exemplo, o pessoal hip-hop tem tatuagens em que há símbolos comuns... Mesmo que as tatuagens sejam diferentes contêm, sempre, esses símbolos identificadores da sua pertença a determinado grupo e que vêm muito do mundo dos graffitti. (...) Pertencem, normalmente ao mesmo bairro

(Tatuador, 35 anos, radical, sexo masculino)

¹⁷ Quando o entrevistado fala de crew quer referir-se ao que nós chamamos as tribos urbanas

Os diferentes grupos, os “betinhos”, os “punks”, os “rappers”, os “grunge”, os “rastas”, os “hip-hop”, etc, que se misturam, por vezes, em territórios comuns, revelam por vezes, o papel do corpo como elemento de diferenciação e/ou identificação entre grupos.

E quando se fala de bairros também se encontram estilos de vida mais marginais já que, nas sociedades pós-modernas, as diferenças clássicas de discriminação social e distribuição de oportunidades vitais vão-se diluindo para dar lugar a uma diversidade de condições e de estilos de vida. Os jovens e mesmo os jovens adultos já não dependem só dos recursos e oportunidades, existentes no contexto que os cerca, seja ele o país, o género ou mesmo o capital económico, social e cultural, mas são o resultado da capacidade dos actores se apropriarem e utilizarem os referidos recursos em seu proveito.

“Para mim as minhas tatuagens tinham a ver com um certo estilo de vida que levava, a vida da noite, as motas, a prostituição.... Via os marinheiros com tatuagens feitas lá fora... e queria também fazer.”

(Segurança, 24 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

De qualquer maneira a convivência e a celebração, regra geral, ficam mais disciplinadas e há como que uma entrega a uma dimensão mais mediática da vida, no sentido da valorização dos seus aspectos mais místicos e espiritualistas e de uma maior reflexividade sobre o *self*, muitas vezes tendo por detrás visões *new age* do mundo, principalmente no caso dos mais extensamente marcados (Atkinson, 2003)

Os seus seguidores partilham uma visão da sociedade ocidental, criticada nos seus valores neo-liberais através do

materialismo desumanizado, a sua superficialidade consumista, a sua economia e tecnologia destruidoras da natureza e dos laços sociais, em contraposição a uma sociedade orientada pelos valores pós-modernos como último reduto da pureza e da autenticidade, modelo de fusão comunitária e respeito pela natureza. Esta sociedade proporciona-lhes, ainda um reencontro com o “eu” explorando a espiritualidade e outros modos de vida que possam ser tidos como referências de comportamento e alternativos aos modos de vida da sociedade moderna.

O corpo primitivo é, assim, posto em evidência como lugar de conservação e de realização de valores de harmonia. Surgem, então, discursos que invocam a necessidade de voltar a uma relação aberta com o corpo e com a sexualidade e que celebram diversas expressões do corpo evocativas de práticas ancestrais, como seja a tatuagem. O corpo deve ser bastante utilizado e intervencionado já que é investido de conteúdos simbólicos associados aos valores da liberdade, criatividade, autenticidade, espiritualidade, crescimento e realização pessoal.

Eu admito que as tatuagens que eu tenho fui buscá-las aos povos antigos, aos índios, aos polinésios, a culturas que têm tudo que ver com a sociedade que gostava que fosse a de hoje (...) Estas culturas têm que ser preservadas já que são puras, não precisam do dinheiro para nada, são felizes com a sua música e com a natureza que as rodeia (...). No meu grupo de amigos tentamos ter uma filosofia de vida em que possamos explorar como eles o nosso espírito, aproximarmo-nos da natureza, deixar de parte o que não interessa.

(Funcionário público, 37 anos, tatuado autêntico,
sexo masculino)

Como refere um radical há como que uma crença no poder do homem para revitalizar uma sociedade, manifestando aspirações de transformação e crescimento pessoal no sentido de uma espiritualidade plena e encaminhando a sociedade para aquilo que Inglehart considera os valores pós-modernos em que *“a sociedade é mais humana e com mais espaço para a autonomia individual”* (1994:76).

Trata-se de uma visão do mundo onde ressurgem o interesse por tudo o que é oriental e esotérico bem como a promoção da auto-reflexão e do auto-aperfeiçoamento. Como refere Ferreira trata-se de *“um movimento de espiritualização de natureza políteista e sincrética, que se acomoda perfeitamente à dimensão hedonista e sensual da vida.”*(2006:345)

Adoro a natureza e detesto estar no meio da confusão das discotecas o que não quer dizer que não goste de ir a festas. Gosto e muito mas prefiro as festas ao ar livre como as festas ‘trance’ em que o que é de um é de todos, em que se explora o espírito ao máximo. (...) É um ambiente sincero e só usas drogas se quiseres. Para mim não é preciso usar drogas para chegar a um nível que eu considero bom de auto-conhecimento mas cada um faz como quiser.

(Tatuador, 35 anos, radical, sexo masculino)

Tenho explorado um pouco outro tipo de religiões. Já li livros sobre o budismo, experimentei yoga e meditação (...). É pá é uma coisa boa e dá para experimentar outro tipo de coisas, rituais com ervas, estares na natureza e tentares sair de ti e olhar para o que és mas tudo sempre natural. Devíamos explorar mais a natureza, sair da cidade, ir para a serra, assim nessa onda.

(Professora Ensino Secundário, 33 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

Pode-se, assim, definir um estilo de vida, na medida em que haja indivíduos parecidos entre si e diferentes em relação aos outros, tanto em questão de distribuição do dinheiro de que dispõe, como os motivos que estão por detrás dessa distribuição.

Mas quando falamos aqui de estilos de vida, queremos referir-nos à definição do conceito que faz Chaney, quando diz que “os estilos de vida são modelos de acção que diferenciam as pessoas (...) são conjuntos de práticas e atitudes que são significativos em contextos determinados” (2003:14/15).

Os estilos de vida, tal como referiram os nossos entrevistados, são fundamentais para determinar a identidade do indivíduo nesta pós-modernidade.

Em consonância com as declarações que nos foram feitas, Chaney refere ainda “que formas de fazer distinções entre estilos de vida, são cada vez más importantes” (idem:138).

Os estilos de vida têm a ver com as diferentes maneiras de vivenciar o mundo e tomam forma nos comportamentos e escolhas das pessoas ou grupos de pessoas, pois a cultura contemporânea já abre espaço para a individualidade, para a auto-expressão e para uma consciência estilizada de si.

Assim, o estilo de vida ajuda a definir as nossas atitudes e valores, assim como, a mostrar o nosso poder aquisitivo e a nossa posição social. Segundo Savage cada vez mais a classe média assume um estilo de vida pós-moderno, em que “ (...) a extravagância ajuda e acompanha a cultura do corpo” (1992:108), que é exactamente o que acontece aos nossos entrevistados.

O corpo, as roupas, o discurso, os entretenimentos, as preferências de comida e de bebida, a casa, o carro, a opção de férias, a opção sexual e de inserção política, são vistos como indicadores da individualidade, do gosto e do estilo do proprietário/consumidor.

Estamos pois dirigindo-nos para uma sociedade sem grupos de “status” fixos, uma vez que a adopção de estilos de vida, determinados por grupos específicos, a ultrapassam.

4.3. O corpo como elemento de moda e de sedução

O uso da marca, principalmente no universo feminino, insere-se através dos cuidados com o corpo e as práticas embelezadoras.

Vai ao encontro da valorização da pessoa singular, da subjectividade e das diferenças individuais. A tatuagem, para a mulher, surge junto a um elenco de outras práticas embelezadoras (como cirurgias plásticas, próteses de silicone nos seios ou lipoaspiração) que, além de transformar o corpo nos moldes de um padrão estético socialmente esperado, tornam esse corpo visivelmente objecto de preocupação e esforço pessoal.

A tatuagem ocupa, assim, um lugar de interacção no corpo pensada e planeada como forma de demonstrar cuidado consigo e com a sua aparência.

Encarar a tatuagem como procedimento estético diz respeito não apenas ao acto de portar a marca mas ao esforço de conservá-la bem apresentada sendo por isso encarada como fonte de cuidados.

Também existe uma ponderação a respeito do futuro envelhecimento do corpo, presente na decisão do lugar do corpo que vai ser tatuado evitando que o desenho futuramente fique deformado.

As decisões sobre a tatuagem são, sobretudo, justificadas pelo desejo de “sentir-se bem consigo mesma” remetendo à ideia do bem-estar próprio como valor importante da contemporaneidade.

Se a tatuagem começou por ser um símbolo de identidade passando por ser *underground* e de resistência cultural hoje ela é,

principalmente, narcísica embora permaneça como sendo uma marca de veiculação identitária muito forte, principalmente no caso de múltiplas tatuagens.

A tatuagem aparece como um instrumento de sedução, com especial incidência e funcionalidade nas saídas noturnas, sendo as roupas que se vestem pensadas segundo o critério de deixar a tatuagem à mostra ou permitindo o jogo do “esconde e mostra”. Ela age, então, como catalisador do desejo revestindo-se dos sentidos do mistério e trunfo.

A tatuagem é, assim, para certas raparigas o equivalente a uma maquiagem definitiva, realçando de uma vez por todas a sua sedução pessoal (Le Breton, 2002:120).

“Para mim ela é um adorno... mas também pode servir para seduzir.”

(Recepcionista, 29 anos, Tatuada autêntica, sexo feminino)

Embora os parâmetros a partir dos quais os corpos dos sujeitos são modificados, sejam socialmente estabelecidos, isso não quer dizer que não seja, constantemente, referido e reafirmado como individual respondendo aos desejos e anseios de cada um, revelando a ideia de valorização do “eu”.

As tatuagens como um instrumento de sedução são um modo ritual de afiliação e de separação. Integram simbolicamente o homem na comunidade do clã ou separam-na de outras comunidades ou clãs ao mesmo tempo que da natureza que a cerca.

Também uma outra entrevistada tinha uma tatuagem, mas resolveu que já não estava suficientemente bonita e fez uma “cover-up”¹⁸

¹⁸ Tatuagem que se faz para cobrir uma outra que já existia

“Juntei algum dinheiro e depois procurei um bom profissional, estudei os motivos e acabei por escolher esta flor... não não é uma rosa... é uma peônia que é o símbolo da fartura e da fertilidade... Não acha que é sedutora? Foi feita este ano... Acho-a muito bonita e interessante... e está de acordo comigo, com o que eu quero da minha vida!”

(Consultora, 38 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

A marca corporal, enquanto objecto de consumo dotada de um alto valor de singularidade, passou a pertencer ao conjunto de pormenores que podem ser mobilizáveis na construção de um visual. Considerando que vivemos num mundo onde há uma superabundância de signos de distinção social o fenómeno de construção do visual e da imagem corporal tornou-se cada vez mais complexo.

Como refere Ferreira “*Com a prevalência de modelos cada vez mais facultativos e menos imperativos, o poder unanimista e normativo da moda começou a ceder à sedução do estilo*” (2006:289) remetendo para a criação de um visual pessoal traduzido numa imagem construída e reconhecida como autêntica e personalizada.

Segundo Lipovetsky “*o que é valorizado é a diferença, a personalidade criativa, a imagem surpreendente, e já não a perfeição a um modelo. Ligado ao desenvolvimento do psicologismo, aos desejos de independência acrescida e de expressão de si, o look representa a face teatralizada e estética do neonarcisismo, alérgico aos imperativos standartizados e às regras homogéneas*” (2004:173).

As marcas, ao conservarem o estatuto de acessórios para adornar o corpo, e compor um visual construído no sentido de se demarcar socialmente ao marcar um estilo próprio, supostamente personalizado, servem sobretudo este desejo de estilo.

A exploração da estética corporal de que as tatuagens fazem parte é coexistente à busca de originalidade e de distinção perante um consumo de massas onde todos são iguais e parecem saídos da mesma forma. Constitui uma estratégia de, através da diferenciação do corpo, o sujeito poder-se separar de uma existência que para ele é demasiado banal e estereotipada e expressar-se numa identidade muito próprio.

A marca é, pois, vista como sendo capaz de individualizar. “*Torna-me única*”, “*destaca-me*” “*é só minha*” são expressões muito utilizadas e remetem à noção de um corpo que precisa de ser personalizado para não passar despercebido, para existir aos olhos dos outros, respondendo a um verdadeiro repúdio de uma possível uniformização.

Enquanto metáforas contemporâneas de joalheria exclusiva, definitiva e intransmissível são investidas, também, de um elevado valor estético e decorativo. A marca corporal é uma forma contemporânea de jóia, deve ser agradável à vista e mesmo ao toque.

“A tatuagem é uma arte e eu tenho preocupações estéticas nas tatuagens que faço. Por exemplo tenho que vir retocar a minha tatuagem das costas porque não só não está bonita como também não tem ... um bom toque.. A pele está mais rugosa...”

(Segurança, 24 anos, Tatuado autêntico, sexo masculino)

A autonomia individual aparece com frequência associada à ideia de uma auto-responsabilização pessoal e financeira que, de certa forma, autorizaria e legitimaria os usos do corpo com a vontade individual. Tal como as jóias, marcam e demarcam socialmente quem as usa e requerem algum investimento e capacidade financeira.

As minhas tatuagens são as minhas jóias. Escolhi-as com muito cuidado e gosto muito de me ver com elas.

Sempre gostei de usar brincos e outros ornamentos e a partir de um dado momento achei que já não era preciso mais. Já tinha as minhas próprias jóias que estavam sempre comigo. Com estas não havia o perigo de as perder. Estavam em mim, estás a ver?

(Secretária, 32 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

No seu início o acto de marcar o corpo pode ser ocasional, um gesto impulsivo e mimético.

“Usava-se e eu também queria ter. E fui fazendo umas atrás das outras... Hoje tenho cinco.... uma tribal no braço, um peixinho pequeno no pescoço, uma águia na omoplata, uma tribal na barriga e um cavalo alado nas costas....”

(Cabeleireira, 30 anos, Tatuada autêntica, sexo feminino)

Mas com a difusão das tatuagens, enquanto bens de consumo, a sua adesão começa por traduzir uma experiência cujas motivações são difíceis de racionalizar e de narrar, habitualmente justificadas através de um argumento de gosto, justificativo, este, evocativo da expressão estética que é, amplamente, atribuída e, tacitamente, reconhecida a estes objectos por parte dos seus adeptos.

Segundo Mendes de Almeida *“o que está em jogo entre o mundo o sujeito é puramente o prazer da imaginação estética”* (2001:9). Também para Le Breton *“a escolha de um motivo responde frequentemente a um impulso não racional por um desenho ou uma forma sem que o seu simbolismo seja conhecido ou interrogado. O valor estético predomina sobre qualquer outra consideração”* (2002:106)

Já no contexto das sociedades antigas a dimensão estética e decorativa das marcas corporais não deixava de ser, conscientemente, invocada e valorizada, pelos sujeitos que as

portavam, a par das funções estatutárias e ritualistas que cumpriam. As tatuagens tornavam-nos atraentes, sedutores e desejados (Ramos, 2001:35/36).

Assim, há muitos indivíduos que escolhem o motivo unicamente porque ele é bonito. O valor estético tem primazia sobre o simbolismo que ele possa ter. É o caso de um dos entrevistados para quem o corpo tem uma atenção muito especial, até porque faz ginásio, natação e outros desportos em que o corpo fica mais despido.

“Para mim a tatuagem é unicamente um adorno... a minha preocupação é só estética. A tatuagem para mim é uma jóia. Tem a ver com a moda e com o meu corpo poder também ele ser moda... Para mim, a tatuagem embeleza o corpo... Faço sempre tatuagens tribais e principalmente com sombras que para mim são as mais bonitas, as que mais gosto... faz-me um pouco de confusão o que lhes vai acontecer quando o corpo envelhecer... mas vou procurar manter sempre o corpo em bom estado...”

(Policia, 32 anos, Tatuado autêntico, sexo masculino)

“Sou narcisista. Gosto do meu corpo e gosto de o enfeitar...”

(Tatuador, 26 anos, radical, sexo masculino)

Para uma grande maioria dos entrevistados, a parte estética é muito importante. Mesmo aqueles que a desprezam, dizendo que o que importa é a simbologia, têm, também, bastante vaidade nas suas tatuagens. Dizem, mesmo, alguns que têm gosto em que as vejam. Mesmo considerando-as muito íntimas não resistem a mostrá-las, o que nos leva a crer que elas são sempre um adorno, podem é, também, ser algo mais do que isso.

Hoje em dia, quer sejam usadas de forma mais ostentatória ou mais discreta, as tatuagens continuam investidas de um elevado uso ornamental, funcionando como signos de embelezamento que

“revelam um acto de estetização corporal por parte do seu praticante”
(Sweetman, 1995:55)

Mas não são só as raparigas que têm esta atitude. Os rapazes, também partilham de uma preocupação estética muito grande¹⁹. O local tem que ser bem escolhido assim como o motivo a tatuar.

Há, ainda, a preocupação de escolher zonas do corpo que não estejam tão sujeitas ao processo de envelhecimento para que as marcas não se deformem, percam o rigor do traço ou a espessura da cor, que lhes dão a qualidade estética tão apreciada por todos os tatuados autênticos.

Porque é que fiz a tatuagem nas costas? Porque é um dos sítios que não se vão modificar quando eu ficar mais velho. Já vii se eu fizesse na barriga. Daqui a uns anos iria ficar muito feia porque a pele enruga e o motivo iria deformar-se. Assim nas costas ela vai ficar mais ou menos igual ao longo do tempo, não acha? Nunca faria uma tatuagem na barriga ou na parte anterior dos braços. Com o tempo deformam-se muito e ficam muito feias e eu quero que as minhas tatuagens fiquem sempre bonitas.

(Advogado, 29 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

O mundo da tatuagem é um universo onde se confrontam gostos, onde se fazem mesmo julgamentos. Como refere uma radical, numa crítica a outro tipo de tatuagem que não a sua

“As outras não são tatuagens... As pequeninas são feitas porque é moda. Quando o deixar de ser se o deixar de ser as pessoas querem tirar os golfinhos, as serpentes, os escorpiões, as rosas...”

(Recepcionista, 29 anos, Tatuada autêntica, sexo feminino)

¹⁹ Daí a série de artigos que se tem escrito sobre o que chamam os “Metrosexuais”, ou seja os homens com preocupações estéticas, que tratam do corpo, depilam-se, usam brincos, preocupam-se com a roupa, etc.

Também Harvey diz que “A *estética relativamente estável do modernidade (...) cedeu lugar à (...) instabilidade e qualidades fugidias de uma estética pós-moderna que celebra a diferença, a efemeridade, o espectáculo, a moda*” (1989:148).

Pelo que nos foi dado observar, podemos considerar as tatuagens num conjunto de formas de acção individual que se consubstanciam numa ideia de “corpo estético” (Siebers, 2000).

O desenvolvimento da marcação corporal, enquanto projecto plástico é, assim, pautado por um conjunto de valores estéticos coerentes e originais.

Nos tatuados mais radicais, com um projecto de marcação corporal, há que respeitar estes valores já que a tatuagem é percebida como um exercício de controlo individual sobre o corpo, tido como superfície que se pode remodelar de acordo com o pressuposto da liberdade de acção e determinação de cada um sobre si. Há, no entanto que obedecer a uma certa lógica sequencial na iconografia seleccionada para que o projecto faça sentido não só como um todo mas também em termos estéticos.

Quando fiz as primeiras tatuagens foi assim uma coisa ao acaso. Gostava do desenho fazia. Agora não... tenho andado a pensar como é que vou fazer para as integrar num desenho que cubra esta parte do braço e que fique bonito mas também que tenham a ver umas com as outras. Se calhar vou ter que cobrir as primeiras para que se calhar terem assim alguma coisa a ver com alguma lógica e não encher o corpo com coisas que depois não dê

(Artista plástico, 34 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

Muitas vezes há que recorrer à aplicação de “fundos” ou “sombras” enquanto recurso estético para dar coerência às várias experiências isoladas. Vai, então, funcionar quase como um cenário que destaca o desenho principal dando-lhe um enquadramento global

e servindo de elo de ligação estética, e por vezes simbólica, entre as várias tatuagens.

Eu fiz isto para unir duas tatuagens, para encher. Gosto mesmo é de tudo cheio sem espaço. É como que um enquadramento. Essas duas que têm muito significado vão ficar destacadas. O resto é só para preencher para não ficares com espaço entre elas e para ficar também bonito e com alguma coerência

(Funcionário público, 37 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

A originalidade dos desenhos tatuados, de maneira a que sejam o mais personificado possível, é, também, um dos valores que os tatuados perseguem num projecto de marcação corporal.

Quando escolhem determinado desenho há uma preocupação em que o mesmo tenha alguma afinidade estética com os que já existem mas também que marquem acontecimentos vividos, sejam marca da sua personalidade ou demonstrativos do seu estilo de vida.

Como diz Ferreira *“Quando a marcação do corpo se torna um projecto a palavra de ordem é mais adaptar do que adoptar como acontecia enquanto se experimentavam as marcas”* (2006:296).

Mesmo, quando se escolhem os desenhos de um qualquer catálogo massificado, a mesma imagem pode tornar-se original, tendo a ver com o enquadramento, a parte do corpo em que se coloca e até os diferentes corpos.

Cada corpo é um suporte morfológicamente diferente susceptível de mostrar diferentes sentidos e susceptível de ter uma semântica diferente que poderá levar a que uma mesma imagem tenha simbolismos muito diferentes.

Não tenho problema de escolher os desenhos num catálogo. Não preciso que sejam todos originais porque eu é que faço a combinação é que digo onde quero o desenho

e vai ser sempre diferente do outro e tem para mim se calhar um significado que não tem para outra pessoa qualquer.

(Assistente de bordo, 22 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

É, muitas vezes, na localização corporal que está o valor da originalidade. Embora se comece sempre por localizações mais tradicionais tende-se a prosseguir sob a orientação de uma lógica da diferença que se torna cada vez mais manifesta através de uma preocupação com a adequação anatómica do desenho e a correspondência entre a sua dimensão e a zona do corpo que se quer tatuado.

O valor estético vai, desta maneira, ter muito a ver com a maneira como se tira partido dos movimentos da zona do corpo e, daí que, pelo menos nos homens, as zonas mais tradicionalmente tatuadas sejam a parte superior do braço que têm um movimento muito próprio já que, normalmente, também zonas mais musculadas.

O corpo é, assim, reivindicado como suporte de criação e intervenção artística, disponível para a incorporação de marcas que o tornam exclusivo e original. O corpo é apropriado como matéria-prima a ser esteticamente investida e produzida, como superfície a ser pintada e criativamente ornamentada.

Eu considero o meu corpo uma obra de arte. Quando me olho ao espelho gosto muito do que vejo, tenho até alguma vaidade nele.

(Tatuador, 35 anos, radical, sexo masculino)

As tatuagens poderão, pois, ser consideradas jóias embora tenham características diferentes como seja, por exemplo, a sua

natureza permanente o que lhes confere um certo simbolismo já que não se podem por nem tirar.

Numa época e que tudo é efêmero, descartável e virtual ter um adorno, que é permanente, não pode ser substituído nem mesmo roubado, tornou-se uma opção bastante sedutora. Apesar do desenvolvimento de uma série de práticas cada vez mais sofisticadas para a sua remoção a permanência continua a ser uma das especificidades mais salientes tanto para o bem como para o mal.

Embora seja uma das características, para os indivíduos que as possuem, mais apelativa funciona, também, ao contrário ou seja como um dos elementos dissuasores para uma mais ampla difusão social das marcas corporais.

Estas tornam-se, assim, uma resistência contra a superficialidade e a rotatividade dos visuais estandardizados e dão ao corpo uma expressão acrescida de individualidade que passa a fazer parte do indivíduo. Como tal quer-se preservada ao longo da vida, enquanto forma de publicitação da permanência de um determinado sistema de afinidades estéticas.

São, pois, signos usados para certificarem e manterem uma ilusão de uma estabilidade identitária perene, num contexto social instável e profundamente contingente. Sem as antigas referências, os fundamentos da identidade passam a localizar-se no corpo. Para Costa os indivíduos diante da perda de atributos externos “*procura fundamentos cada vez mais sólidos, procurando no corpo o critério que dá consistência à sua identidade*” (2000: 45).

No entanto, ao vivermos numa época em que a diferença é cultivada e os conformismos pouco apreciados na construção de visuais, em que a individualização é palavra de ordem, sendo, portanto, valorizada uma certa irreverência, o sistema da moda apropria-se das marcas corporais, como novidade a propor, a par de

outros recursos que, na rua, são adoptados como gestos de autonomia e emancipação, perante as normas de imagens socialmente instituídas.

4.3.1.A tatuagem e a imagem de si

A tatuagem é, assim, valorizada devido ao reconhecimento da sua natureza irrevogável e à medida que esses investimentos estéticos se estendem na pele, a relação que o portador mantém com o seu próprio corpo, e com a imagem que tem de si, acaba por ser também modificada.

Ao invadirem e permanecerem longamente no corpo as marcas vão-se confundindo com a própria corporeidade. Um corpo novo vai emergindo e em casos mais extremos de marcação corporal o corpo é praticamente apropriado pelo projecto e passa a confundir-se com ele já que *“as marcas e o corpo interagem de tal forma que não é possível dizer onde acaba a tatuagem e começa o corpo”* (Falk, 1995:99)

Eu às vezes já não sei como era o meu corpo antigamente. Só sei que gosto deste. Gosto mesmo dele e nem quero pensar no que ele era antes. (...) Este é aquele que eu construí e no qual me revejo. Gosto de olhar para ele, gosto muito daquilo que vejo e não me queria ver doutra maneira. Faz parte de mim, sou eu...

(Artista plástico, 34 anos, tatuado autêntico, sexo masculino)

O corpo é objecto de contemplação, muitas vezes através de espelhos, e os contornos das tatuagens seguidos através do tacto estabelecendo-se quase que uma relação sensual com a mesma.

Nos primeiros tempos, a par das preocupações e cuidados a ter de ordem higiénica, tende a haver a vontade de mexer no objecto incorporado, estabelecendo-se uma relação táctil, numa espécie de celebração à sua presença. É contemplado, tocado, acariciado,

suscitando uma espécie de narcisismo, uma curiosidade que dura até que a marca esteja devidamente incorporada, se naturalize e passe a integrar a imagem corporal de si, funcionando, muitas vezes como promoção do sentimento de auto-estima pessoal.

Quando olho para a minha tatuagem penso como ela fica linda em mim. Gosto de a olhar e gosto que os outros a olhem. Sempre gostei dos meus pés. Sempre achei que eram uma das partes do meu corpo mais bonitas. Agora com a tatuagem eles ainda estão mais realçados e isso para mim é muito gratificante. A tatuagem veio por em destaque aquilo que eu achava bonito...

(Economista, 27 anos, Wanna-be, sexo feminino)

Depois de totalmente corporeizadas, as tatuagens passam a ser percebidas, não apenas como parte integrante do seu corpo, mas, também, como componente importante da identidade pessoal, pois “*o indivíduo ao mudar o seu corpo, pretende mudar a sua vida, modificar o seu sentimento de identidade*”(Le Breton, 2003:45).

Estas transformam não só a forma como ele se percebe a si próprio, mas também como os outros o vêem. A pele é como que uma superfície de comunicação e de partilha simbólica, um lugar de abertura ao mundo e aos outros.

A pele revela muito do que é o indivíduo e embora as tatuagens sejam, muitas vezes, vistas enquanto objectos meramente estéticos, também, acabam por ter sentidos especiais que lhes são investidos por quem as possui. O envolvimento com as marcas corporais remete para algo mais do que uma experiência estética.

Sempre achei as imagens do sol muito bonitas mas não foi só por isso que fiz este sol. Fiz esta tatuagem porque sempre gostei do sol. É quente, dá-me energia, optimismo e não só remete-me para tempos bons da minha infância e outros tempos que hoje estou a viver.

Tem um grande significado para mim. Quando a fiz sabia que era mesmo isto que eu queria fazer. Houve um período de tristeza e de escuridão na minha vida e depois apareceu alguém que me deu luz, calor, vida. Este sol simboliza essa pessoa.

(Professora universitária, 41 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

Não obstante o acto de marcar, enquanto experiência estética, esteja no “*domínio do sentimento, do belo, da sensibilidade, do prazer e do desprazer*” (Cruz, 1991:57), não se reduz a isso. Quando assume uma extensividade efectiva, revela-se uma acção racional no sentido em que é passível de justificação, ou seja “*quando os que percebem esteticamente conseguem, em dadas circunstâncias justificar porque razão têm um interesse estético por estes e não por aqueles objectos*” (Seel, 1991:9).

O que é desenhado na pele é, pois, muito mais do que mera decoração corporal. A tatuagem revela-se enquanto expressão social de uma identidade pessoal, enquanto referente capaz de construir e expressar uma existência e uma memória aos seus olhos. Segundo Ortega o investimento no corpo é uma resposta à desagregação dos laços e ao enfraquecimento dos vínculos sociais, cuja decorrente insegurança levaria à procura de realidade nas marcas corporais, levando a que “*já não seja mais o corpo a base do cuidado de si; agora o eu existe só para cuidar do corpo estando ao seu serviço*” (2005, p. 167)).

O corpo representaria para o sujeito uma verdade sobre si que a sociedade não mais lhe forneceria; um tipo de “assinatura de si” pela qual ele se afirma na identidade escolhida. Nas palavras de Bauman “*as identidades ganharam livre curso, e agora cabe a cada indivíduo, homem ou mulher, capturá-las em pleno voo, usando os*

seus próprios recursos e ferramentas”(2005:35) que neste caso são as tatuagens.

4.3.2. Pele – fronteira simbólica entre dois mundos

O simples facto de usar uma tatuagem já “personaliza” o corpo mas também é ainda preciso personalizar a marca escolhendo o desenho que vai ser impresso na pele e que surge como representação externa do “eu” já que deve haver uma sintonia entre a subjectividade e interioridade do sujeito.

O corpo deve ser adornado de acordo com uma personalidade estando subordinado a uma vontade racional e emocional do sujeito.

Eu gosto de mostrar a tatuagem porque é um jeito de me conhecerem. Revela aos outros um pouco do que tu és, do que pensas, do teu mundo de dentro

(Estudante universitária, 24 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

A pele, que é por excelência a zona de interface do corpo, adquire uma espessura significativa quando marcada, uma densidade simbólica que não detinha “naturalmente”. Ao tornar-se superfície de inscrição gráfica aberta à marca voluntária, adquire um valor de signo expressivo mais elevado que a marca-sinal.

Há a necessidade, pois, de tornar exteriores características interiores e que de outra forma, a maior parte das vezes, não se manifestam com facilidade

Eu tatuei um dragão porque ele é o símbolo da força e eu tenho essa força. Eu acho que sou um dragão, e daí que tenha escolhido este desenho. Sou eu...

(Empregada de bar, 28 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

A pele torna-se, assim uma espécie de intermediário, limite simbólico ou mesmo fronteira simbólica entre estes dois mundos: o interno e o externo. Como refere Anzieu há *“uma relação metonímica que liga o eu à pele na medida em que eles se inscrevem ao mesmo tempo como dentro e fora, um englobando o outro”*(1994:26)

A incorporação desta espécie de “escrita artificial” que constituem as marcas voluntárias, corresponde a uma forma de apropriação e exploração do corpo, não apenas como imagem mas também, e simultaneamente, como matéria e conceito, superfície de escrita que se dá a ver e a ler. No dizer de Babo *“o corpo-enquanto-pele é por excelência superfície de contacto, abertura ao mundo e ao(s) outro(s), lugar de comunicação e partilha”* (1999:127)

A tatuagem marcaria, assim, uma individualidade e reafirmaria aos olhos dos outros uma diferenciação interna do sujeito uma procura de representar as singularidades e particularidades de cada um estampadas à flor da pele.

Há em quase todos os tatuados autênticos uma necessidade de uma profunda identificação pessoal com o desenho tatuado, o que não acontece com os wanna-be.

Essa identificação entre “interior” e “exterior” na tatuagem parece essencial para assegurar o não-arrependimento futuro já que permite uma incorporação da marca no corpo, estilo de vida ou mesmo personalidade porque de acordo com Schilder *“tudo aquilo que entra em contacto com a superfície do corpo é em maior ou menor grau incorporado por ele (...). Tatuarse, gravar motivos na pele, pintar o corpo é modificar a sua imagem do corpo”* (1980:67) e consequentemente a sua imagem de si.

A pele torna-se a fronteira metafórica entre a individualidade dos sujeitos e o mundo. É através dela que algo visto como interior salta para fora mas é também através dela que a marca é incorporada

Para mim já faz parte do meu corpo. É como se fosse um sinal de nascença mas escolhido por mim. Não nasceu comigo mas é um presente que eu dei a mim mesma e tem tudo a ver comigo.

(Estudante no Ensino Superior Politécnico, 21 anos, wanna-be, sexo feminino)

A valorização da subjectividade individual percebida como interior está profundamente ligada à noção de uma separação e oposição entre corpo e mente e é indispensável para se pensar na possibilidade de autonomia e acção do indivíduo sobre o seu corpo.

Já Michel Foucault considerava que o corpo se destaca como expressão de poderes e de saberes que se articulam estrategicamente na história da sociedade ocidental. O corpo, é, simultaneamente, agente e peça dentro de um jogo de forças presente em toda a rede social que o torna depositário de marcas e de sinais que nele se inscrevem (Foucault, 1988). O corpo aparece, assim, “*como superfície de inscrição de acontecimentos*” (1997:93) ou seja o corpo é o campo de forças múltiplas, convergentes e contraditórias. O corpo é, pois, “*superfície de inscrição para o poder, com a semiologia como instrumento; a submissão do corpo pelo controle das ideias*” (Ibidem).

Não se pode, pois, falar de uma mente dissociado do corpo num processo dualista de relação mas sim numa noção de alma criada directamente sobre o corpo. O corpo seria, assim, um elemento de sedimentação, sujeito às marcas e aos sinais físicos decorrentes de amplas séries de processos históricos e a alma o depositante de sedimentação de confrontação e de dinamização de uma série de campos de verdades historicamente constituídos, e em constante embate.

No entanto, nem todas as marcas e sinais depositados sobre os corpos dos indivíduos emergem enquanto um campo de significação e

de sentidos. Isso só acontece, como já foi referido, principalmente, nos tatuados autênticos já que são eles que cravam, por assim dizer, no corpo voluntariamente, um sinal, um estigma, um padrão ou seja aquilo que eles consideram uma assinatura que conforma as suas “verdades”.

Fiz este golfinho porque achei bonito. Se tem algum significado para mim? Não. Fiz porque gostei. Queria ter uma tatuagem que eu gostasse e quando vi o catálogo gostei desta.

(Empregada de loja, 23 anos, wanna-be, sexo feminino)

O corpo não é apenas suporte ou ponto de apoio. É muito mais do que isso já que se pode considerar como destino e foco de actuação de confrontos que se estabelecem entre corpo e mente. No entanto e segundo Silveira “*a alma moderna é o correlativo actual de uma certa tecnologia de poder sobre o corpo*” (2003:176) e faz da alma o foco de actuação do poder/saber sobre o corpo, ou seja há que inverter a clássica proposição platónica quanto ao binómio corpo/alma já que ao contrário do que diria Platão a corpo não é mais prisão da alma mas complemento, sendo a pele a fronteira entre ambos.

A alma ou mente seria, assim, uma realidade como uma produção sócio-histórica através do desenvolvimento de uma série de discursos e saberes que só têm significado materializados no corpo. É, pois, adesiva aos corpos e comportamentos, mas enquanto realidade histórico-discursiva.

A oposição e separação entre as dimensões espiritual e corporal envolvem um certo grau de hierarquia. O espiritual é frequentemente privilegiado na relação. A própria ideia da “essência do eu” invoca diferentes importâncias e temporalidades específicas para as suas dimensões.

Tudo é passageiro hoje, não é verdade? Uma tatuagem não. Vai contra toda essa mudança porque é definitiva. Fica para sempre. Está sempre contigo. Passa a fazer parte de ti

(Professora universitária, 41 anos, tatuada autêntica, sexo feminino)

A essência ou personalidade individual remeteria à permanência enquanto que a vivência corporal é vista como mais efêmera sujeita à mudança e transformação. A tatuagem seria vista como a possibilidade de imprimir certa permanência no efêmero. A tatuagem é a marca duradoura, o sinal não descartável.

Os discursos sobre a prática evocam a história separação entre corpo e mente mas também sugerem que essas duas “entidades” sejam interconectadas. Há, assim, a ideia da separação mas também o desejo expresso, pelo uso da tatuagem, da complementaridade e unicidade.

A marcação extensiva do corpo não implica apenas uma “*perseguição obstinada do bem-estar estético*” (Mendes de Almeida, 2000:136), ou como refere a mesma autora “*um movimento pragmático, mecânico e impulsivo.*” (2001:9) mas há, também, uma perseguição obstinada do bem-estar identitário, no sentido de alcançar uma consistência subjectiva entre o *ser* e o *parecer*, de produzir uma expressão imagética subjectivamente autêntica e genuína.

Segundo DeMello, “*a tatuagem inscreve a relação da pessoa com a sociedade para os outros e para si próprio, e fazem-no de uma forma que é visível não só para o utilizador como também para os outros*”(2003:137)

CONCLUSÕES

É através do nosso corpo que existimos, é ele que permite que nos reconheçamos no mundo e é através dele que há uma constante comunicação com as diferentes esferas sociais que conferem sentido à existência individual e colectiva. Sobre o corpo recai, ainda, um conjunto de estruturas de sentido, socialmente produzidas, que variam tanto histórica como social e culturalmente e que regulam a sua apresentação, a sua conservação, a sua modificação, a sua vida e até a sua morte.

Se o sujeito nasce portador de determinadas características é, no entanto, sempre construído devido a múltiplas socializações e mesmo vivências culturais. Daí que o corpo na contemporaneidade seja um lugar de manifestação pública de formas de investimento, investimento esse, que pode ser expressivo e intencional e que resulta de actos de vontade aparentemente individuais mas que, no fundo, são socialmente contextualizados.

As modificações corporais afirmam uma singularidade individual, no anonimato democrático da nossa sociedade, permitindo que uma pessoa se julgue única num mundo onde os limites se perdem, as referências desaparecem e em que abunda a iniciativa pessoal.

No entanto, e se pensarmos na nossa primeira linha de reflexão, podemos confirmar que, no caso das tatuagens, há tanto de liberdade individual como de determinismo social.

O corpo contemporâneo tende a ser socialmente entendido e mobilizado como um recurso volátil quer na sua expressão, quer no seu desempenho, um suporte vivo e vivido sempre aberto a novas experiências.

Mas, se por um lado, os actores têm liberdade total de poderem fazer as tatuagens que desejam, nos sítios que desejam e com os motivos que desejam, desde que sejam maiores de idade, o que se passa é que, enquanto produtos sociais, estão sujeitos a normas e códigos que, quando infringidos, levam à punição.

Essa punição pode passar por uma câmara que se desvia, por um comentário menos feliz, por um esconder da tatuagem para que não se veja no emprego, por aquela sensação sempre latente de que se fez algo que os outros não gostam ou não apreciam.

Essas normas e esses códigos vão moldar as suas acções, se não nas práticas pelo menos nos discursos, que é o que acontece quando a maioria dos radicais e dos tatuados autênticos se justificam e falam da relação que se estabelece entre eles e a marginalidade, o que não fariam se isso lhes fosse indiferente e, no entanto, a marcação corporal emerge como uma experiência estética e sensorial movido pelo propósito de desafiar os tabus sociais que repousam sob a corporeidade contemporânea.

O uso extensivo da tatuagem é ainda percebido como um excesso desnecessário que coloca o seu portador sob suspeita. A corporeidade marcada, ainda que cada vez mais socialmente tolerada, encontra-se longe de integrar os modelos de corporeidade aceites, sobretudo se tomarmos em consideração a sua versão mais radicalizada.

É uma corporeidade que traz consigo uma longa história social que a associa a figuras marginais, a comportamentos bárbaros ou patologias do foro criminal. Este renascimento de práticas ancestrais como a tatuagem faz ressurgir alguns desses pânticos morais, que lhe estão associados, considerando este corpo escrito anômalo e bizarro em relação a um modelo de corporeidade “jovem” e discreta

Numa segunda linha de reflexão, também, não ficámos com dúvida de que as tatuagens não poderiam deixar de ter a ver com a pós-modernidade.

O acentuar dos valores individualistas, como valores estruturadores da vida social e das trajectórias de vida, tem, efectivamente, contribuído para converter o corpo num lugar singular de realização e expressão de si enquanto património individual, inalienável no qual se ancoram os marcos de distinção e autenticidade individual.

A pós-modernidade tem visto os sistemas de sentido e de ordem social tradicionais postos em causa. A experiência desta contemporaneidade é a experiência da flexibilidade, da descontinuidade, do risco e da fluidez, com que os actores têm que lidar na estruturação dos seus projectos de vida individual e colectiva, e, no caso dos radicais e dos tatuados autênticos, pela sua procura de individualização, da sua descrença em Deus mas da procura do sagrado, da sua falta de ilusões e mesmo da sua atitude em relação ao trabalho.

Ao longo da história, a tatuagem assumiu diversos significados: arte, “status social”, protecção médica e religiosa, reverência a Deuses, rebeldia, afirmação pessoal e social. Hoje, ela parece juntar todas estas simbologias numa só, pelos menos para os radicais e os tatuados autênticos. O mesmo não acontece com os “Wanna-be” já que para eles a tatuagem é, muitas vezes, uma moda mais, desta época sem finalidade nem sentido profundo. No entanto também não nos podemos esquecer que essa é uma das características da pós-modernidade, a ausência de finalidade e de sentido que faz com que se pense no aqui e no agora.

Quanto à terceira linha de reflexão, confirmámos junto dos nossos entrevistados que a pós-modernidade, ligada à globalização e

à sociedade de consumo, faz surgir novas identidades, identidades fragmentadas em que há uma nova compreensão do corpo e daí que marcar a pele perca transcendência.

Quando a identidade é questionada pelas incessantes e velozes mudanças, que marcam a época contemporânea, quando a temporalidade se define pela fugacidade, o corpo permanece como certeza perene disponível a ser simbolicamente investido nos sentidos mais diversos que oscilam entre o culto das suas potencialidades ou a superação da sua degradação

O corpo vem ocupar um lugar privilegiado nos processos sociais de produção de identidades, lugar esse mais investido entre alguns segmentos sociais ou seja indivíduos de meios materiais e culturais mais favorecidos, residentes em ambiente urbano e próximos de movimentos culturais juvenis.

Por outro lado, dispomos hoje de uma indústria de design corporal em larga expansão que proporciona uma panóplia cada vez mais complexa e sofisticada de técnicas e serviços comercializados no sentido da modificação e conservação do corpo humano. A sociedade de consumo trouxe, com ela, condições privilegiadas para que os indivíduos se sintam mais donos do seu próprio corpo o que os leva a considerá-lo já não um destino herdado mas sim um acessório que pode ser moldado e pintado de acordo com a moda do momento.

Há, assim, como que um processo de personalização do mesmo que já não se satisfaz com roupas e jóias, mas precisa de mais qualquer coisa, que torne este corpo, que se tomou agora tão presente nas nossas vidas, mais sedutor.

Não vivemos mais numa sociedade disciplinadora em que a vida segue um ritmo certo e “normal”, ou seja escola, trabalho, casa, em que, como dizia Marx, o indivíduo constrói a sua identidade através da interação que estabelece com o meio e os outros

indivíduos. Hoje a sociedade é uma sociedade aberta, uma sociedade global que permite uma maior escolha, o que dificulta cada vez mais a vida do indivíduo.

O corpo converteu-se como que um signo do indivíduo, um acessório de presença que visa a afirmação e o reconhecimento do actor enquanto sujeito singular num espaço social.

Num mundo cada vez mais globalizado, homogeneizado e cheio de referências simbólicas, mas onde imperam valores que vão no sentido de acentuar o valor do indivíduo, a tatuagem é algo que ele elege para voltar a um tempo antigo em que tudo estava disciplinado e tinha regras, e um controle por vezes muito rígido. Quando tudo parece incontrolável e inseguro, o único suporte que resta como representante de si próprio, relativamente estável e durável no tempo e no espaço, é o próprio corpo.

É, pois, também, como que uma estratégia escapatória a uma vida anónima e, através da tatuagem, uma maneira de procurar uma visibilidade, um protagonismo, uma demarcação e uma procura de reconhecimento social de uma existência individual.

Mais do que *texto* a ser lido, a tatuagem, para os a que a ela aderem, corresponde a uma expressão iconográfica a ser exibida e apreciada, em determinados contextos, doada de uma lógica ostentatória que implica a captação do olhar do outro. Dai que a sensação de dor que esta implica lhes dá um suplemento de realidade numa cultura em que o prazer está na “ordem do dia” e a dor é uma realidade a ser suprimida passível de ser medicada e controlada.

A tatuagem surge como algo que dá prazer ou talvez dê prazer exactamente por ser doloroso. É provavelmente o aguentar da dor que dá sentido a uma vida que há muito tempo não tem sentido.

A tatuagem é, assim, a manifestação expressiva através da qual o portador constrói para si próprio o seu espaço de subjectividade e

se dá a conhece como sujeito social no sentido em que, dessa forma tenha a possibilidade que toma para si a condução das rédeas sobre o destino da sua pessoa e da sua vida

Tivemos oportunidade de observar empiricamente que nem todas as experiências que se fazem com corpo e sobre o corpo são iguais e que nem todos têm a mesma disposição reflexiva. A reflexividade inerente à mobilização de determinadas marcações corporais apresenta-se socialmente fragmentada. E neste ponto concordamos com Feixa quando diz que *“a tatuagem é Arte quando a finalidade é adornar um corpo, é Identidade quando se procura uma identificação com um pensamento, a tatuagem é Moda quando o que se procura é seguir os ditames do circuito comercial”* (2004:173)

O acto de marcar o corpo, embora começando por ser uma experiência que desafia alguns tabus sensitivos, como a consciência da dor, ou mesmo sociais, nomeadamente o estigma que lhe está associado, nem sempre chega à uma forma mais radicalizada, através de um projecto de construção corporal resultante de uma série de experiências passadas e previsão das futuras.

A tatuagem está na moda mas, mesmo assim, continua a haver uma certa marginalização em relação aos que a têm, como simples moda. Para os radicais, e embora a aceitem como tal, continua a ser, também, e principalmente, uma forma de espiritualidade, tendo, no entanto a noção de que para os outros a sua forma de espiritualidade, através da tatuagem múltipla, é uma forma de transgressão.

No caso dos radicais, com um projecto de corpo ancorado na marcação corporal, podemos afirmar que há uma disposição para a reflexividade densa que incorpora planos de desenvolvimento futuro, uma visão integrada e autoral do corpo como obra de arte, uma

consciência apurada das intenções e significados pessoais que lhe subjazem, bem como uma consciência dos efeitos sociais que acarreta, levando a que prevejam eventuais estratégias de negociação e de gestão do seu projecto, de acordo com as diversas esferas da sua vida social.

Quando o regime de marcação do corpo começa a delinear-se sob a forma de projecto o seu percurso de construção tende a ser acompanhado de um processo em que há um maior simbolismo e ao mesmo tempo um maior tempo de reflexão entre os sucessivos actos de marcar o corpo. Torna-se, assim, um rito individual de passagem que se transforma em procedimento ritual, onde a dimensão estética se sofisticava e a dimensão identitária se personaliza.

Os portadores destes projectos têm em comum três disposições que, no fundo, caracterizam a sua personalidade, ou seja um elevado sentimento de distintividade pessoal, um forte empenho em construir a sua identidade actual em função de uma identidade futura desejada, e, finalmente, uma intensa vontade de transgressão que se pode traduzir em *diferença, autenticidade e rebeldia*.

O projecto de marcação do corpo traduz a concretização de um modelo de corporeidade, que pretende mostrar esteticamente um compromisso estável e durável, assumido pelo seu portador, como um projecto de corpo, de identidade e de estilo de vida que se quer escapatório a um conjunto de dinâmicas e de papéis sociais institucionalizados que os seus protagonistas sentem atentar contra o que têm como seus valores fundamentais e estruturantes: o primado da singularidade, da autenticidade e da liberdade individual.

Num mundo marcado pela incerteza, adversidade e precariedade, cujo futuro é olhado com pessimismo sob o ângulo do cepticismo niilista, a construção e expressão das suas

subjectividades tende a ser projectado sobre o que têm como o mais estável representante de si próprios, o corpo.

O corpo extensivamente tatuado surge, assim, como uma resposta individual à fugacidade do mundo contemporâneo, potencialmente produtora de subjectividades frágeis, descontínuas, difusas, estilhaçadas, corrompidas. E para fugir a este mundo há que construir uma fachada como suporte do valor de autenticidade e de se dar a ver como indivíduo coeso, uno, indivisível.

No entanto os projectos de marcação corporal tendem a ser raros já que, apesar de tudo, o corpo extensivamente marcado corresponde a um compromisso com um lugar corporal que compromete o lugar social, de quem o assume, tanto no presente como no futuro e daí que os radicais que entrevistámos sejam todos eles tatuadores ou trabalhadores em lojas de tatuagem capitalizando na esfera laboral o gosto pelas tatuagens e o capital cultural que através delas foi acumulado, e alargar ao espaço de produção aquilo que era apenas uma forma de expressão na esfera do consumo e do lazer.

Por mais que a experiência individualizadora e original seja incentivada e valorizada, normalmente, o processo de subjectivação nunca se dá fora de normas e padrões, seja por convergência ou dissidência face a estas. Qualquer projecto individual é sempre um projecto objectivamente enraizado e estruturado e culturalmente circunscrito, e daí os tatuados autênticos, que embora não tenham um projecto de marcação corporal tão projectado como os radicais, refiram que a sua identificação com o corpo escolhido é precedida também de alguma reflexividade.

Os sentimentos de identidade pessoal decorrem, desta maneira, de um movimento fluido de múltiplas adesões, rejeições ou meras confrontações com diferentes mundos sociais, que muitas vezes se

interpenetram e outras se encontram física e espacialmente separados.

Assim, os indivíduos vão experimentando condições, situações e papéis sociais heterogêneos, muitas vezes em conflito, até aparentemente incompatíveis, e vão moldando um habitus cujas disposições não formam, obrigatoriamente, um sistema coerente mas, por outro lado, contextualmente gerido. A heterogeneidade, a interdependência e a fluidez das fronteiras dos mundos, por onde andam, permitem a construção de códigos de pertença, eles próprios fluidos, criando uma situação particular propícia a uma certa singularização social.

As primeiras experiências com as tatuagens presumem um desafio, um ensaio de si próprio sobre si mesmo e sobre as expectativas sociais geradas pela modificação da sua imagem corporal. E às primeiras experiências segue-se como que uma recorrência cíclica, ritual, de marcar o corpo, um vício, que dentro da metamorfose que assinala, gera um sentido de ordem, produz um sentido de direccionalidade e de orientação no fluxo dos acontecimentos.

O carácter ritualista permite aos tatuados autênticos construir como que uma narrativa escrita que organiza o caótico curso da vida em sequências individualmente significativas e ordenadas. Há como que o desenvolvimento de uma forma de expressão autobiográfica, em que cada uma das suas tatuagens reflecte iconograficamente, sobre a pele, aspectos subjectivamente importantes da biografia do seu portador. Fazem recordar e manter vivos momentos e figuras chave na vida deste, relações sociais e activas que tiveram, mantiveram ou perderam, valores em que acreditam mais profundamente, temas que restauram, metaforicamente, um sentido de unidade, de uma identidade que tende a fragmentar-se no tempo e no espaço.

Cada acto de modificação através da encarnação de uma nova tatuagem, é um gesto de confirmação e celebração da coerência e continuidade de si próprio na sua diferença.

A identidade tende a fragmentar-se e a surgir problemática, aquando de determinados pontos de viragem biográficos, situações geradoras de momentos de crise existencial ou relacional potencialmente indutoras de transformações, na estrutura subjectiva do seu ser, e que vão necessariamente passar pela sua pele. Cada tatuagem que se faz a propósito desses pontos de viragem configura um rito individual de passagem. Cada tatuagem corresponde, assim, a uma forma de celebrar a sobrevivência da sua identidade pessoal a tais eventos, manifestação expressiva da integração destes na estrutura da narrativa identitária.

Tal como alguns povos guerreiros acreditavam que as tatuagens os protegiam em condições de adversidade, este tipo de adornos gera igualmente nos tatuados autênticos um sentimento de conforto contra a angústia difusa que representa uma existência quotidiana anódina e anónima, construindo uma espécie de superfície protectora contra as incertezas e adversidades do mundo moderno.

Uma máscara que lhes fornece uma ilusão de protagonismo, individualidade e estabilidade, construída contra as pressões sociais, com particular destaque para as restrições que sente ou prevê na esfera laboral. Daí muitas vezes a dissimulação das tatuagens e da necessidade de, por vezes, fazer tatuagens em sítios mais íntimos não só pelo prazer de serem íntimas mas porque há outros factores que o exigem como seja o trabalho e o receio do preconceito.

Mas em termos de tatuagens a sua versão mais difundida, configura, sobretudo, apropriações de tipo experiencial, de pequenos apontamentos ou adornos, em pequenas dimensões e extensão,

discretos e, muitas vezes longe do olhar do portador, para que este não se “canse”, e habitualmente utilizados para valorizar determinadas partes do corpo.

Para os “Wanna-be”, e embora a tatuagem surja como um adorno, ela é para ser mostrada ao grupo mais íntimo, ao seu grupo de convivência e responde, na maior parte das vezes, a uma noção de “bom gosto”, própria do grupo a que pertence o sujeito tatuado, o que pode querer dizer que, nesse grupo, pode significar “status”, mas ser perfeitamente indiferente ou mesmo condenada num grupo que não seja o seu.

Para este grupo a tatuagem é, tal como a plástica, o ginásio, as dietas, uma transformação do corpo, um embelezamento do mesmo. No caso das mulheres, que são a maioria, poderá ser ainda um passo importante de recuperação do seu corpo e, como diz DeMello *“uma maneira de apagar as marcas agressivas de uma sociedade patriarcal e marcar-se com as marcas da sua própria escolha”* (2003:173).

Para estes a marcação corporal tem como que uma reflexividade fluida subjacente às suas atitudes miméticas e seguidistas, meramente estéticas e frequentemente impulsivas que estão na base da apropriação moderada de uma ou outra tatuagem sobre o corpo

A tatuagem pode ser vista de várias maneiras, dado que, também, são diferentes as razões por que ela é feita. No entanto, ela liga os que a fazem, habitualmente, pelo menos em Portugal, numa comunidade única com uma identidade própria e, ao mesmo tempo, distinta já que cada um constrói a sua própria identidade através da(s) tatuagem/ens que faz.

O corpo é socialmente produzido na proximidade social de microculturas identificadas entre si e para os outros que vivem e

sobrevivem numa territorialidade simbólica que se consubstanciam nalguns lugares de vida nocturna, locais de residência, consumo de determinados canais de difusão, da adesão entusiástica a determinadas formas musicais.

Dada a disponibilidade pessoal do corpo, só possível nesta pós-modernidade, e no novo valor dado ao mesmo, os jovens encontram neste recurso, não só, um suporte operativo de manifestação de resistência, descontentamento e criticismo social como, ainda, um suporte expressivo da sua existência, tomado como lugar de protagonismo, de realização pessoal e auto-determinação. Para estes e, no dizer de Jeudy, *“A exibição da tatuagem é um gesto tido por sagrado, é o mistério de um código figurado por uma representação simbólica que se oferece ao olhar dos outros. À sua maneira a tatuagem apresenta-se simultaneamente como uma inscrição sobre o corpo e como uma manifestação pública”* (1980:67)

No entanto há que distinguir entre as práticas de resistência, muito mais associadas aos radicais e aos tatuados autênticos, dos actos de rebeldia, perante as relações de poder, os princípios de controlo social e os fundamentos de autoridade, que situados num espaço restrito correspondem a acções pontuais e mais ou menos impulsivas, sem qualquer tipo de reflexividade, consideradas como condutas características da sua idade, naturalizadas como fazendo parte do seu processo de crescimento e de autonomização. É o caso da maior parte dos wanna-be em que a tatuagem nunca se transforma num vício como acontece nos outros tipos.

Assim, no caso das práticas de tatuar o corpo estas, actualmente, não podem ser entendidas, em si mesmo, como práticas exclusivas de resistência, na medida em que as mobilizações mais moderadas e experienciais implicam, frequentemente, pelo contrário, um sentido de conformidade com os modismos.

O que não há dúvida é que nos outros casos há a procura de lhe dar significado, talvez porque o poder transformador da tatuagem, como afirma DeMello, “*é útil para as experiências individuais*” (2003:56) e para cada um a tatuagem é uma maneira de dizer o que pensa e no que acredita, ou seja um símbolo da sua identidade.

Reclamando o corpo através da auto-intervenção voluntária, a tatuagem restaura um sentido de controlo pessoal sobre o corpo e sob a vida. Tatuarse é representado como um acto de conquista de poder sobre si próprio, enquanto sujeito social autónomo nas suas acções e decisões individuais, na base do que o jovem entende ser o exercício de um direito fundamental de usufruir do seu corpo, sua propriedade privada, capitalizável sem restrições, que não apenas as que são definidas por si próprio.

Numa cultura em que se fala, no dia-a-dia, de situações que envolvem pobreza, discriminação, abuso doméstico, quebrar de relações, abandono, divórcio, desemprego, ou mesmo morte, pode-se dizer que os indivíduos as fazem não só para relembrar as transformações pessoais, mas também como que um “exorcizar” destas mesmas transformações ou vivências.

Poderão ser estas as principais razões de ser das tatuagens contemporâneas que, como vimos, existem em todos os estratos sociais ou estilos de vida e que crescem dia a dia. A história da tatuagem e dos seus significados é, pois, escrita, todos os dias, por tatuados e tatuadores, por todo o mundo.

Ela é no fundo uma manifestação de uma política de existência, uma possibilidade e expressão e de construção subjectiva, onde o corpo se apresenta liso, disponível à escrita, à celebração e à luta pelo reconhecimento de uma identidade imaginada como singular e autêntica entendida e celebrada num estilo de vida que se pretende escapatório às fórmulas estilísticas e itinerários sociais normalizados.

Num sistema, onde alguns jovens percebem a sua experiência social sujeita a constrangimentos e prescrições no sentido da massificação e homogeneização corporal, vêm na recriação e modificação permanente do seu corpo, através do uso da tatuagem, uma forma de reacção que lhes permite protagonizar performativamente uma forma de existência no mundo e de oposição aos mecanismos de estandardização corporal operados pelas instâncias sociais como os media, o mercado de trabalho ou a própria família, códigos ideológicos dominantes de beleza e do género que estas instituições produzem e reproduzem.

Mas mais do que tudo o que já dissemos, consideramos que podemos concluir, com este trabalho, que, mais do que uma moda ou um símbolo de identidade, o regresso das tatuagens, tanto junto dos tatuados autênticos, como dos wanna-be, em Portugal, tem a ver com uma estratégia de fuga a um quotidiano anódino e que não os satisfaz.

Ao contrário do que refere Inglehart, a pós-modernidade nem sempre traz um bem-estar associado, já que não só os nossos entrevistados não o mostram naquilo que nos dizem e nas atitudes que tomam, como, ainda, em sondagem realizada em 2004 pela Gallup Internacional, Portugal surge ao nível dos países mais pessimistas e com menos expectativas em relação à sua vida futura.

Não é pois de admirar que também neste estudo os indivíduos refiram o seu mundo como um mundo sem ilusões, um mundo efêmero, um mundo instável, no qual se perderam algumas das referências, que ainda não foram substituídas por outras, já que as novas ainda não foram interiorizadas. Ou seja no dizer de Gil Villa, “*um mundo sem principio nem fim*” (2001).

Há pois um niilismo manifesto e a necessidade de, nesse mundo sem ilusões, encontrar uma estabilidade, algo que não mude, algo que dure. E esse algo é, consciente ou inconscientemente, para estes indivíduos, as tatuagens, já que estas são “para toda a vida”, ou como diz DeMello (2003:3) *“as tatuagens servem para mudar o mundo, mudando o seu próprio corpo”*.

Teriam assim, em seguimento do que refere Merton, na sua análise funcionalista da Sociedade,²⁰ como função manifesta o embelezamento e a busca de uma nova identidade mas a sua função latente é a estabilidade e o exorcizar daquilo que no fundo os assusta que é a mudança, sendo que as tatuagens enquanto marcas indelévels convertem-se numa experiência duradoura e existem porque, em última acepção, o corpo é o seu derradeiro reduto de liberdade.

Como refere Le Breton *“à falta de poder controlar a existência, um mundo que se apresenta cada vez mais inacessível, controla-se o corpo. Uma maneira simbólica de não perder o seu espaço no mundo e procurar um sentido, um valor, um projecto”*²¹.

²⁰ Robert Merton, *Social Theory and Social Structure*, Nova York: Free Press, 1968

²¹ Retirado de uma entrevista dada por David le Breton à revista *Construire*, nº 19, de 09-05-2000

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, M.I.M. (2001). “Tatuagem e subjectividade: reflexões em torno do imaginário da epiderme”, *Intersecções*, vol. 3, nº 1, pp.91-109
- ALMEIDA, M.I.M. (2000). “Nada além da epiderme: a performance romântica da tatuagem”, *Psicologia Clínica*, vol. 12, nº 2, pp-100-147
- ANDERSON, C. (2000). “Godna: Inscribing Indian Convicts in the Nineteenth Century” in Jane Caplan (org.). *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*. Princeton: Princeton University Press
- ANZIEU, D. (1989). *O eu-pele*. São Paulo :Casa do Psicólogo
- ANZIEU; D. (1994) *Le penseur – Du moi-même au moi pensant*. Paris: Dunod
- ATKINSON, M. (2003). *Tattooed. The Sociogenesis of a Body Art*. Toronto: University of Toronto Press
- ATKINSON, M. (2004). “Figuring out body modification cultures: interdependence and radical body modification processes”. *Health: Na Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine*. Vol. 8
- AUBERT, N. (dir.)(2004). *L’individu hypermoderne*. Paris: Erès
- BABO, M. A. (1999). “O signo e o corpo: uma introdução à semiótica”, in *Comunicar – na clínica, na educação, na investigação e no ensino*. Org. por J. Gomes Prado e A. Barbosa. Lisboa: Corps – Mar 2000
- BABO, M. A. (2000). “A reflexividade na cultura contemporânea”. *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº 28

- BABO, M. A. (2001). “Para uma semiótica do corpo”. *Comunicações e Linguagens*, nº 29
- BAKHTIN, M. (2002). *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec
- BALANDIER, G. (1997). “O corpo enquanto corpo político”. *O Contorno. Poder e Modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil
- BARDIN, L. (1995). *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70
- BAUDRILLARD, J (1998). *Sociedade de consumo*. Lisboa : Edições 70
- BAUMAN, Z. (1988). « Is there a postmodern Sociology »? *In Theory, Culture and Society*, vol. 5
- BAUMAN, Z. (2005) “ Vivre dans la ‘Modernité liquide » in Molénat, X. (coord.). *L’individu contemporain. Regards sociologiques*. Auxerre: Sciences Humaines Éditions
- BAUMAN, Z. (2007). *Tiempos líquidos – Viver en una época de incertidumbres*. Barcelona: Tusquets Editores SA
- BECK, U. (1992). *Risk Society. Towards a new modernity*. Londres: Sage
- BELK, R. (1979). “Possessions and the extended self”, *Journal of Consumer Research*, nº 15
- BENSON, S. (2000). “Inscriptions of the self. Reflections on Tatting and Piercing in Contemporary Euro-America”, in Jane Caplan (org.). *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*. Princeton: Princeton University Press
- BERTHELOT, J. (1998) “Le corps contemporain. Figures et structures de la corporeité » *Actions et Recherche Sociales*, nº 1

- BLANCHARD, M. (1991). « Post-bourgeois tattoo : reflections on skin writing in late capitalist societies ». *Visual Anthropology Review*. Vol. 7, n° 2
- BOCOCK, R. (1995). *El consumo*. Madrid: Talasa
- BOUDON, R. (2002). *Déclin de la Morale?*. Paris : PUF
- BRUHNS, H. (2000). “O corpo contemporâneo” in Heloisa Turini Bruhns & Gustavo Luiz Gutierrez (orgs.) *O Corpo e o Lúdico*. Campinas: Editores Autores Associado
- BUDGEON, S. (2003). “Identity as an embodied event”, *Body and Society*. Vol. 9, n° 1
- BURGESS, R. G. (1997). *A Pesquisa de terreno - uma introdução*. Oeiras: Edições Celta
- BOURDIEU, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London : Routledge
- BOURDIEU, P. (1989). *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Les Éditions de Minuit
- BOURDIEU, P. (1989a). *O Poder simbólico*. Lisboa: Difel
- BRAHM, J. (1985). “Le corps: un paradigme de la modernité ». *Actions et Recherches Sociales*, n° 1
- BRAUDILLARD, J. (1980). « Corps symboliques » *Revue Quel Corps ?*, n° 34-5
- BRAUDILLARD, J. (1988). *La postmodernidad*, Barcelona : Kairós
- BRITO, R. (2002) « Identidades juveniles y praxis divergente : acerca de la conceptualización de la juventud” in Alfredo Dominguez (org.). *Jóvenes, cultura e Identidades Urbanas*. México: Universidad Autonoma Metropolitana

- BYNNER, J. (2005). “Rethinking the youth phase of the life-course: the case for emerging adulthood?”. *Journal of Youth Studies*, vol. 8, nº 4
- CABRAL, J. (2000). “A condição do limiar: margens, hegemonias e contradições”. *Análise Social*, vol. XXXIV, nº 153
- CABRAL, J. (2003). *O Homem na família. Cinco ensaios de Antropologia*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais
- CABRAL, M. & PAIS, J.(orgs.) (1998). *Jovens Portugueses de Hoje*. Oeiras: Celta
- CAMPBELL, C. (2002) *A Ética Romântica e o Espírito do Consumismo Moderno*, Rio de Janeiro: Editora Rocco
- CASTELA, A. (2003). “A Mudança Cultural a que chamamos pós-modernidade - Valores em Crise vs Novos Valores” em *Revista da GESTIN, Ano ii, nº 2 – Dezembro de 2003*
- CANCLINI, N. (2001) *Consumidores e Cidadãos – conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: VFRJ
- CASTELLS, M. (1999). *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra
- CATALÁ, V. B. (1998). *El Consumo, un Análisis Sociológico*. Barcelona: Cedecs Editorial
- CERTEAU, M. (1982) “Histoires du corps”. *Esprit*. Nº 62
- CHANEY, D. (2003). *Estilos de vida*. Madrid: Talasa Ediciones
- CIAMPA, A.C. (1987). *A estória do Severino e a estória da Severina*, São Paulo: Brasiliense
- CLASTRES, P. (2003) *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosak & Naigy
- CONNERTON, P. (1993). *Como as Sociedades Recordam*. Oeiras: Celta Editora

- CORCUFF, P. (1997). *As Novas Sociologias*. Sintra: Distribuidora Editora Vral Lda.
- CORRIGAN, P. (2003). *The Sociology of Consumption*. London : Sage Publication
- COSTA, C. (2005). *Modernidade líquida*. Comunicação apresentada no Instituto DNA. Brasil
- COSTA, J. F. (2000). *O sujeito na Saúde colectiva*. Comunicação ao VI Congresso Brasileiro de Saúde Colectiva. Salvador: Abrasco
- CRESPO, J. (1990). *A história do corpo*. Lisboa: Difel
- CROCI, P. & MAYER, M: (1998). Biografia de la piel. Esbozo para una enciclopedia del tatuaje. Buenos Aires: Perfil
- CROSSLEY, N. (2005).”Mapping Reflexive Body Techniques: on Body Modification and Maintenance” in *Body & Society*, vol. 11, nº 1
- CRUZ, M.T. (1991) “Experiência estética e esteticização da experiência”. *Revista da Comunicação e Linguagens*, nº 12/13
- CRUZ, M.T.(2000). “A histeria do corpo”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº 28
- CSORDAS, T. (1994). “Introduction: the body as representation and being-in-the-world”, in Thomas Csordas (org.) *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge:Cambridge University Press
- DELAUNAY, C. ((2001).*O Enredo Conjugal – Uma viagem à realidade quotidiana do consumo*. Lisboa: Gráfica 2000
- DEMELLO, M. (2003). *Bodies of Inscription: A Cultural History of Modern Tattoo Community*, Durham: Duke University Press
- DESCAMPS, M. (1986). *L'invention du corps*. Paris: PUF
- DÉTREZ, C. (2003). “La construction sociale du corps féminin », *Labrys – Études féministes*. Nº 4

- DOMINGUEZ, A. (2001). “Cuerpos urbanos: la piel marcada” in Miguel Ángel Aguilar & Mário Bassols (orgs.). *La Dimensión Múltiple de las Ciudades*. México: Universidade Autonomia Metropolitana.
- DUBAR, C. (2000). *La crise des identités. L'interprétations d'un mutation*. Paris : Presses Universitaires de France
- DUBET, F. (1996). *A Sociologia da Experiência*, Lisboa: Instituto Piaget
- DUBET, F. (2004). “Between a defense of society and politics of the subject: the specificity of today’s social ovements”. *Current Sociology*, vol. 52, n° 4, pp. 693-716
- DURKHEIM, E. (2001). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : PUF
- ELIADE, M. (1992). *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIAS, N. (1993). *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa: Dom Quixote
- FAIA, M. (2005). *O eu construído – Identidade pessoal e consciência de si*. Coimbra: Edições Minerva
- FALK, P. (1994). *The consuming body*. Londres: Sage
- FALK, P. (1995). “Written in the flesh”. *Body and Society*, vol. 1, n° 1, pp. 95-105
- FEATHERSTONE, M. & WERNICK, A. (orgs.)(1995). *Images of Aging: Cultural Representations of Later Life*. Londres: Routledge
- FEATHERSTONE, M. & TURNER, B. (1995). “Body and Society: na introduction”, *Body & Society*, vol. 1, n° 1, pp. 1-12.
- FEATHERSTONE, M. (2002). *Cultura de Consumo y Postmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores

- FEATHERSTONE, M. (1997). *O desmanche da cultura: globalização, pós-modernidade e identidade*. São Paulo: Studio Nobel
- FEATHERSTONE, M. (1991). *Consumer Culture and Postmodernism*. Londres: Sage
- FEIXA, C. (2004). *Culturas juveniles en España (1960-2004)*. Madrid: INJUVE
- FERRANDO, M. G., IBAÑEZ, J. & ALVIRA, F. (2002). *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid: Alianza Editorial
- FERREIRA, P. (2000). “Controlo e identidade: a não conformidade durante a adolescência”. *Sociologia – Problemas e Práticas*. Nº 33
- FERREIRA, V.S.. (2003) “As atitudes dos jovens portugueses perante o corpo” in José Machado Pais e Manuel Villaverde Cabral (orgs.). *Condutas de risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o corpo*. Oeiras: Celta Editora
- FERREIRA, V. S. (2005). “Da reflexividade corporal entre os jovens portugueses: uma realidade socialmente fragmentada” in *Actas do V Congresso Português de Sociologia*
- FERREIRA, V. S. (2006). *Marcas que demarcam. Corpo, tatuagem e body piercing em contextos juvenis*. Tese de doutoramento, ISCTE
- FERREIRA, V.S. (2007). “Nada além da epiderme: a performance romântica da tatuagem” in *Etnográfica*, Novº de 2007, 11(2)
- FERNANDES, M. R. (2000). *Mudança e Inovação na Pós-Modernidade*. Porto: Porto Editora
- FISHER, J. (2002). “Tattooing the body, making culture”, *Body and Society*, vol. 8, nº4.

- FLEMING, J. (2000). "The Renaissance Tattoo" in Jane Caplan (org.), *Written on the body: the tattoo in European and American History*. Princeton: Princeton University Press.
- FOUCAULT, M. (1988) *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, Rio de Janeiro: Graal
- FOUCAULT, M. (1997). *Arqueologia do saber*, Rio de Janeiro: Forense Universitária
- FOURNIER, M. (2006) " Souci du corps et Sculpture de Soi" in Molénat, X. (coord.). *L'individu contemporain. Regards sociologiques*. Auxerre: Sciences Humaines Éditions
- GIDDENS, A. (1992). *As Consequências da Modernidade*. Oeiras: Celta Editora
- GIDDENS, A.(1993). *Sociology*. Cambridge:Polity Press
- GIDDENS, A. (1994). *Modernidade e Identidade Pessoal*. Oeiras: Celta Editora
- GIDDENS, A. (2001). *Transformações da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. Oeiras: Celta
- GIDDENS, A. (2002). *O Mundo na era da globalização*. Lisboa: Editorial Presença
- GIDDENS, a. (2004). *Sociologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- GILL, R. e tal (2005). "Body projects and the Regulation of Normative Masculinity", *Body Society*, Vol. 11 n° 1
- GIL VILLA, F. (1999). *El mundo como desilusión*. Madrid: Ediciones Libertarias
- GIL VILLA, F. (2001). *Individualismo e cultura moral*. Madrid: CIS
- GIL VILLA, F. (2007). *Juventud a la deriva*. Barcelona: Editora Ariel SA

- GOFFMAN, E. (1988). *Estigma – Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC Editora
- GOFFMAN, E. (1993). *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*. Lisboa: Relógio d'Água
- GONZÁLEZ, A.M. (2004). *Pensar a Moda..* Lisboa: Difel, Lda
- GUIENTIF, P. (1991). “Tentativa para uma abordagem sociológica do corpo”. *Sociologia- Problemas e Práticas*. Nº 9
- HALL, S. (2003). *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: UMMG: Representações da UNESCO no Brasil
- HALL, S. (2004). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A Editora
- HARVEY, D. (1989). *A Condição Pós-Moderna..* São Paulo: Loyola
- HEBDIGE, D. (2001). *Subculture. The meaning of Style*. Londres: Methuen
- HEBDIGE, D. (1988). *Hiding in the Light. On Images and Things*. Londres: Routledge
- HEWITT, K. (1997). *Mutilating the body: Identity in Blood and Ink*. Bowling Green: Bowling Green State University Popular Press
- HIGGINS, T. (1987). “Self-discrepancy: a theory relating self and affect”. *Psychological Review*, nº 94
- HOLZER, B. & SORENSEN, M. (2003). “Rethinking Subpolitics. Beyond the ‘Iron Cage’ of Modern Politics”, *Theory, Culture and Society*, vol. 20, nº 2. pp 79-102
- IANNI, O. (1996). *A era do globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- IBAÑEZ, J. (1994). *El regreso del sujeto La investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI de España Editores

- INGLEHART, R. (2001). *Modernización y posmodernización, El cambio cultural económico y político en 43 sociedades*. Madrid: CIS - Centro de Investigaciones Sociológicas
- INGLEHART, R. (2000). Globalization and postmodern values in *The Washington Quarterly*, nº 23:1.
- INGLEHART, R. (1994). “Modernización y Postmodernización: la cambiante relación entre el desarrollo económico, cambio cultural y político” in INGLEHART (Org.) *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*, Madrid: Fundesco.
- INGLEHART; R. (1991). *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid: CIS
- JAMESON, F. (1985), “Postmodernism and Consumer Society” in H. Foster (eds.), *Postmodern culture*. London: Pluto Press
- JEUDY, H.P. (2002). O corpo como objecto de arte. São Paulo : Estação Liberdade.
- JODELET, D. (dir.)(1982). “Le corps entre illusion et savoir”, *Esprit*, nº 62
- JONES, C.P. (2000). »Stigma and Tattoo », in Jane Caplan (org.). *Written on the Body : The Tattoo in European and American History*. Princeton: Princeton University Press
- LAMO DE ESPINOSA, E. (1996). *Sociedades de Cultura, Sociedades de Ciência. Ensayos sobre la condición moderna*. Oviedo: Ediciones Nobel
- LANGMAN, L. (2003). “Culture, Identity and hegemony: the body in global age”. *Current Sociology*I. Vol. 5, nº ¾
- LE BRETON, D.(1999). *L’adieu au corps*. Paris : Métailié
- LE BRETON, D.(2000). *Anthropologie du corps et Modernité*. Paris : PUF

- LE BRETON, D.(2002). “Tatouages et piercings... un bricolage identitaire? », *Sciences Humaines*, n° 132
- LE BRETON, D. (2002^a). *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión
- LE BRETON, D.(2004). *Sinais de Identidade. Tatuagens, Piercings e outras marcas corporais*, Lisboa: Editora Miosótis
- LEGRAND, M. (2006) “Raconter son histoire” in Molénat, X. (coord.). *L’individu contemporain. Regards sociologiques*. Auxerre: Sciences Humaines Éditions
- LEITÃO, D. (2002). *O corpo ilustrado – Um estudo antropológico sobre usos e significados da tatuagem contemporânea*. Universidade do Rio Grande do Sul, tese de mestrado policopiada
- LEITÃO, D. (2004). “Mudança de significado da tatuagem contemporânea” in *Cadernos IHU Ideias*, ano 2, n° 16, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos
- LÉVI, P. (2001). *A conexão planetária: o mercado, o ciberespaço, a consciência*, São Paulo: Edições 34
- LEVI-STRAUSS, C. (1995) (DIR). *L’Identité*. Paris: PUF
- LYNCH, M. (2000). “Against reflexivity as na academic virtue and source of privileged knowledge” in *Theory, Culture & Society*, vol. 17, n° 3
- LIPOVETSKY, G. (1989). *O Império do Efêmero*. Lisboa: Publicações Dom Quixote
- LIPOVETSKY, G. (2002). *L’ère du vide: Essais sur l’individualisme contemporain*, Paris, PUF
- LIPOVETSKY, G.(2004). *O Crepúsculo do Dever. A ética indolor dos Novos Tempos Democráticos*. Lisboa, Dom Quixote

- LIPOVETSKY, G.(2007). *A Felicidade Paradoxal – Ensaio sobre a Sociedade do Hiperconsumo*, Lisboa: Edições 70
- LOMBARDI, J.C. (Org.). *Globalização, Pós-modernidade e Educação. História, Filosofia e Temas Transversais*. Campinas: Autores Associados/UNC
- LUCAS, J. (2003). *Globalización e identidades*. Barcelona: Icaria Editorial
- LUHMAN, N. (1984). “Soziale Systeme in Habermas, J. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris : Gallimard
- LYOTARD, J. F.. (2000). *La condición postmoderna*. Madrid: Ediciones Catedra
- KAUFMANN, J. C. (1992). *La trame conjugale – Analyse du couple par son linge*. Paris: Éditions Nathan
- KAUFMANN, J.C. (1996). *L’Entretien Compréhensif*. Paris :Éditions Nathan
- KAUFMANN, J. C. (1998). *Corps de femme, regards d’homme – Sociologie des seins nus*. Paris : Éditions Nathan
- KAUFMANN, J.C. (2004). *L’invention de soi – Une théorie de l’identité*. Paris : Armand Colin
- KOSUT, M. (2006) «An Ironic Fad : The commodification and consumption of tattos » in *The Journal of Popular Culture*, Vol. 39
- MACQUARRIE, C. (2000). « Insular Celtic Tatting : history, myth and metaphor » in Jane Caplan (org.). *Written on the Body : the tattoo in European and American History*. Princeton: Princeton University Press.
- MAFFESSOLI, M. (1985). *L’ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l’orgie*. Paris : Méridiens

- MAFFESOLI, M. (2000). *Le temps des tribus*, Madrid : Ed. Catedra.
- MAFFESOLI, M. (2003). *Notes sur la postmodernité- Le lieu fait lien*. Paris : Éditions du Félin
- MARTUCELLI, D. (1992). « Lectures théoriques de la post-modernité » in *Sociologie et Société*, vol. XXIV, n° 1, Printemps
- MARTUCELLI, D. (2002). *Grammaires de l'individu..* Paris: Éditions Gallimard
- MARZANO-PARISOLI, M.M. (2002). *Penser le corps*. Paris :PUF
- MELLUCI, A. (1996). *Challenging Codes – Colective Action in the Information Age*. Londres: Cambridge University Press
- MELO, A. (2003). “A falência das identidades”, *Trajectos. Revista de Comunicação, Cultura e Educação*, n° 2
- MERLEAU-PONTY, M. (1993). *Phénoménologie de la Perception*. Paris : Gallimard
- MOLÉNAT, X. (coord.)(2006). *L'individu contemporain. Regards sociologiques*. Auxerre: Sciences Humaines Éditions
- NANCY, J. (2004). « Cinquenta e oito indícios sobre o corpo”.*Revista de Comunicação e Linguagens*. n° 33
- NETTLETON, S. & WATSON, J. (eds.) (1998). *The body in everyday Life*. London:Routledge
- NEVES, H. (2004).”Ausência presença do corpo na cultura ocidental: O corpo (des)apropriado”, *Manifesto*, n° 5
- ORTEGA, F.(2004). “Modificações corporais e bioidentidades”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, n° 33, pp.247-263
- ORTEGA, F. (2005). “Da ascese à bio-ascese: ou do corpo submetido à submissão do corpo” in RAGO, M.; ORLANDI, L. VEIGA NETO, A. *Imagens de foucault e Deleuze: ressonâncias nietzchianas*. Rio de Janeiro: DP&A

- ORTIZ, R. (1994). *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense
- ORTIZ, R. (1996). *Um outro território*. São Paulo: Olho d'Água
- PAIS, J. M. & BLASS, L. S. (2004). *Tribos urbanas: Produção artística & Identidades*. Lisboa: Ed. Annablume
- PAIS, J.M. (2002) (Coord.) *Traços e Riscos de Vida – uma abordagem qualitativa a modos de vida juvenis*, Porto: Almedina
- PAIS, J. M. (org.) (1994) “Jovens Europeus”, *Cadernos do Instituto de Ciências Sociais n° 8*, Lisboa: Instituto de Ciências Sociais/Instituto da Juventude
- PAIS, J. M. (1998) “Introdução” in José Machado Pais (org.) *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*. Lisboa: Secretaria de Estado da Juventude/Instituto de Ciências Sociais.
- PAIS, J. M. (2004). “Quotidiano e Reflexividade”, Actas do V Congresso Português de Sociologia, organizado pela Associação Portuguesa de Sociologia e realizado na Universidade do Minho, sob o tema «Sociedades Contemporâneas: Reflexividade e Acção» (no prelo)
- PAPIOL, A. & VINYETS, J. (2003). *Otro consumo es posible?*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad, S. L
- PÉREZ, A. (2006). .”A Identidade à flor da pele. Etnografia da prática da tatuagem na contemporaneidade” In *Revista Mana* 12 (1).
- PHILLIPS, S. (2001). “Gallo’s body. Decoration and damnation in the life of a Chicago gang member ». *Ethnography*, vol. 2-n° 3
- PIERRAT, J. (2000). *Les hommes illustrés. La tatouage des origines à nos joursI*. Paris : Larivière
- PILE, S. (1996). *The body and the city. Psychoanalysis, space and subjectivity*. Londres: Routledge

- POIRIER, J. (org.) (1998). *História dos Costumes. As técnicas do corpo*
Lisboa: Editorial Estampa
- POTTER, J. (1998), *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*, Barcelona: Piados
- PRITCHARD, S. (2001). “An essential marking: Maori tattooing and the properties of cultural identity”. *Theory, Culture & Society*, vol. 18, nº 4, pp. 27-45
- QUIVY, R. & VAN CAMPENHOUDT, L. (1998). *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva
- RADLEY, A. (1995). “The ilusory body and social constructionist theory”. *Body and Society*. Vol. 1- nº 2
- RAMOS, C.M. (2001). *Teorias da Tatuagem. Corpo Tatuado: Uma Análise da Loja Tattoo da Pedra*. Florianópolis: UDESC Editora
- RAMOS, C.M. (2002). “Dos Grafites às Tatuagens/Da cidade ao corpo: o imaginário político de jovens partindo de expressões visuais dos anos 70”. *Projecto História*, nº 25
- RAVENEAU, G. (2000). “Une nouvelle économie du corps: bien-être, narcissisme et consommation », *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*, nº 69
- RIBEIRO, A. (2003). *O Corpo que somos. Aparência, Sensualidade, Comunicação*. Lisboa: Editorial Notícias
- RIBEIRO, C. (1998). “Entreactos: mutantes fascinantes. Díptico com Koons e Orlan”. *Revista de Comunicação e Linguagens*. Nº 25-26
- RILLEY, S. & CAHILL, S. (2005). “Managing meaning and belonging: young womens’s negotiation of authenticity in body art”. *Journal of Youth Studies*, vol. 8, nº 3, pp. 261-279

- RITZER, G. (2002). *La McDonaldización de la Sociedad – Un análisis de la racionalización de la vida cotidiana*. Barcelona: Ariel Editores
- RODRIGO GANTER, S. (2006). “De cuerpos, tatuajes y culturas juveniles”. *Espacio abierto*, vol. 15, nº 1 y 2.
- ROTHENBERG, K. (1996) *Tattooed People as Taboo Figures in Modern Society*, policopiado
- RUIZ, M. (2002). “Estética e infâmia. De la distinción al estigma en los marcajes culturales de los jóvenes urbanos”, in Carles Feixa, Carmen Costa, Joan Pallarés (orgs). *Movimientos juveniles en la Península Ibérica. Graffitis, Grifotas, Okupas*, Barcelona: Editora Ariel.
- SALIBA, J. (1999) “Le corps et les constructions symboliques”, *Medecine et Santé :Symbolique des corps*, nº 5
- SANDERS, C. (1988). « Marks of Mischief : Becoming and Being Tattooed », *Journl of Contemporary Ethnography*, nº 16
- SANT’ANNA, D: (2001) *Corpos de passagem. Ensaio sobre a subjectividade contemporânea*. São Paulo: Estação Liberdade
- SANTOS, B.S. (1990). *O Estado e a Sociedade em Portugal (1974-1988)*, Paris: Afrontamento
- SANTOS, B.S. (1994). *Pela mão de Alice: O Social e o Político na pós-modernidade*. Porto: Ed. Afrontamento
- SANTOS, B.S. (1995). *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*, Porto: Afrontamento
- SANTOS, B. S. (1998). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación*. Bogotá:Itsa
- SANTOS, M. (2003). *Por uma outra globalização. Do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record

- SANTOS, B. & TOMÉ, A.(2002). *A nova sociedade do consumo*. Braga: Círculo de Leitores.
- SCHEER, L. (1998). « Hypothèse de la singularité ». *Sociétés*. N° 59, pp. 41-44.
- SCHILDER, P. (1980). *L'image du corps*. Paris :Gallimard
- SCHLEGEL, J. (1984). “Le culte du corps dans la société contemporaine », *Project Paris*, n° 181
- SCHRADER, A. (2000). “Branding the other/Tattooing the Self. Bodily Inscriptions among convicts in Rússia and the Sociev Union”, in Caplan, Jane (org.). *Written on the Body: the tattoo in European and American History*. Princeton: Princeton University Press
- SEEL, M. (1991) “Razão estética”, *Revista de Comunicação e Linguagens*. N° 12/13, pp. 9-24
- SELGAS, F. (1994). “El ‘cuerpo’ como base del sentido de al acción”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. N° 68
- SENNETT, R. (1994). *Carne e Pedra. O Corpo e a Cidade na Civilização Ocidental*. Rio de Janeiro: Editora Record
- SERRES, M. (1993). *O Terceiro Instruído*, Lisboa: Instituto Piaget
- SIEBERS, T. (2000). “Introduction:defining the body aesthetic”. In Tobin Siebers (org.) *The body aesthetic: From Fine Art to Body Modification*. Ann Arbor: University of Michigan Press
- SILVEIRA, F & FURLAN, R. (2003) “Corpo e Alma em Foucault: Postulados para uma Metodologia da Psicologia” in *Psicologia* 14(3).São Paulo: Universidade de São Paulo
- SIMMEL, G. (1997). *Simmel on culture* . Frisby, D. & Featherstone, M. Eds.. London: Sage.

- SINGLY, F. (2003). *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*. Paris : Armand Colin
- SINGLY, F. (2005). *L'individualisme dans la vie commune*. Paris: Armand Colin
- SINGLY, F. (2006) “Le dédoublement de la vie privée » in Molénat, X. (coord.). *L'individu contemporain. Regards sociologiques*. Auxerre: Sciences Humaines Éditions
- STEELE, V. (1996) *Fetish, Fashion, Sex and Power*. Nova Iorque: Oxford University Press
- SWEETMN, P. (1999). “Anchoring the (postmodern) self? Body modification, fashion and identity”, *Body and Society*, vol. 5, n° 2-3, pp.51-76
- TAJTEL, H. & TURNER, J.C. (1986). “The theory of intergroup relations” in S. Worsley & W. G. Austin (eds). *Psychology on intergroup relations*. Monterey: CA Brooks/Coletto Survival.
- TURNER, T. (1980). “The Social Skin”, in J. Chermas & R. Lewin (orgs). *Not Work Alone. A Cross-Cultural View of Activities Superfluous*. Londres: Temple Smith
- VANEIGEM, R (1967). *Traité de savoir vivre à l'usage des jeunes générations*. Paris: Gallimard
- VALA, J. (1994). “La emergencia de los valores post-materialistas en Portugal” in INGLEHART (Org.) *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*, Madrid: Fundesco
- VALE DE ALMEIDA, M. (1996). “Corpo presente. Antropologia do corpo e da incorporação” in Miguel Vale de Almeida (org.). *Corpo presente. Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo*. Oeiras: Celta Editora
- VALE DE ALMEIDA, M. (2004). “O manifesto do corpo”. *Manifesto*, n°

- VAN GENNEP, A. (1981). *Les rites de passage: étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnements des fiançailles, des saisons, etc.* Paris : Éditions Picard
- VATTIMO, G. (1990). *El fin de la modernidad*, Barcelona: Gedisal
- VIGARELLO, G. (1982). "Les vertiges de l'intime", *Esprit*, n° 2
- VIGARELLO, G. (2001). *Le corps redressé*. Paris : Armand Colin
- VIGARELLO, G. (2004). *Histoire de la beauté. Le corps et l'art d'embellir de la Renaissance à nos jours*. Paris : Seuil
- WACQUANT, L. (1995). "Pugs at work: bodily capital and bodily labour among professional boxeurs", *Body and Society*, vol. 1, n° 1.
- WACQUANT, L. (2003). "Une experience de sociologie charnelle », *Solidarités*. N° 29.
- WLLIAMS, S. (1998). « Bodily dys-orders : desire, excess and the transgression of corpored boundaries » in *Body & Society*, vol. 4, n° 2
- YOUNG, J. (1999). *The Exclusive Society*. London:Sage

LITERATURA:

- SEPÚLVEDA, L. (2002) *As Rosas de Atacama*, Lisboa: Livraria Asa Editora
- PENNAC, D (2002). *O Senhor Malausséne*, Lisboa: Terramar