

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

VIVIANNE MENDONÇA DE LIMA

MEMÓRIA E SUBJETIVIDADE NAS MODIFICAÇÕES CORPORAIS
CONTEMPORÂNEAS

Rio de Janeiro
2006

VIVIANNE MENDONÇA DE LIMA

**MEMÓRIA E SUBJETIVIDADE NAS MODIFICAÇÕES CORPORAIS
CONTEMPORÂNEAS**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) para a obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Orientadora: Dr^a Josaida de Oliveira Gondar

Rio de Janeiro
2006

VIVIANNE MENDONÇA DE LIMA

Memória e Subjetividade nas Modificações Corporais Contemporâneas

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Memória Social.

Aprovada em 30/03/2006.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Josaida de Oliveira Gondar
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Prof^a. Dr^a. Eliana Shueler Reis
Instituto Fernandes Figueira – FIOCRUZ

Dedico esse trabalho a Deus, meu pai e criador Onipotente e presente, em que tudo posso e em tudo me fortalece. Ao meu pai terreno Mauro Morais de Lima, que me deu a vida e possibilitou com seus esforços que a minha presença neste mundo fizesse diferença. A minha mãe Luizete Mendonça de Lima (*in memoriam*) que mesmo com sua ausência, o seu amor se faz fortemente presente em cada momento de minha vida. A minha tia Luci, anjo enviado por Deus, que com sua atenção e carinho me encaminhou na concretização de um sonho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a minha orientadora Jô Gondar que com sua inteligência, precisão, paciência e humanidade me acompanhou nos momentos mais difíceis;

À disponibilidade, interesse e atenção de Miguel Angel de Barrenechea e Eliana Schueler Reis que tão prontamente aceitaram ser membros da banca examinadora de minha dissertação;

À CAPES, pelo apoio e compromisso sem o qual este trabalho não se realizaria;

Aos professores das disciplinas cursadas durante os dois anos de mestrado na UNIRIO: Regina Abreu, Lúcia Ferreira, Evelyn Orrico, Miguel Barrenechea, Charles Feitosa; pelo engrandecimento acadêmico, profissional e pessoal por eles proporcionados;

Aos amigos, tesouros da minha vida: Lúcia Maria Rodrigues Farias, Márcia Maria dos Santos, Flávia Maria Menezes Chagas, Priscilla Arigoni, Selênia Feitosa e Paiva, Luciana Andrzejewski, que caminharam dia a dia comigo na difícil jornada solitária do mestrado e nas crises existenciais, fornecendo toda atenção, carinho e prontidão a qualquer necessidade manifestada;

À Emília Montesano Goulart por sua atenção e auxílio na construção do *abstract* desta dissertação, aos companheiros do mestrado e a todos aqueles que acreditaram em mim e que de alguma forma me ajudaram.

Multipliquei-me para me sentir,
Para me sentir, precisei sentir tudo,
Transbordei não fiz senão extravasar-me,
Despi-me, entreguei-me,
E há em cada canto de minha alma um altar a um
[deus diferente.

Fernando Pessoa

RESUMO

O objetivo da presente dissertação é discutir que tipo de corpo, memória e subjetividade são construídos na contemporaneidade a partir das práticas de *body modification* (modificações corporais que englobam: *piercings*, escarificações, tatuagens, suspensões). A hipótese de trabalho é a de que essas marcações são modos pelos quais os sujeitos se situam num campo social favorável ao traumático – aqui entendido como um excesso de estimulação incapaz de ser elaborado pelo psiquismo. As relações entre trauma, memória e esquecimento serão também abordadas neste trabalho, assim como as relações entre memória e corpo. A dissertação entrecruza autores do campo da filosofia (Nietzsche, Benjamin, Gil), e da psicanálise (Freud, Ferenczi), fornecendo um destaque especial à noção ferencziana do trauma, concomitantemente à análise política e social sobre terror e trauma do semiótico português José Gil, cuja concepção de corpo será também enfatizada aqui. A contribuição de José Gil embasará as perguntas sobre a possibilidade das modificações corporais contemporâneas serem pensadas como forma de poder e/ou resistência.

Palavras-chave: Modificações Corporais. Memória. Subjetividade. Trauma.

ABSTRACT

The present dissertation aims at discussing what kind of body, memory and subjectivity are being constructed currently from the practices of body modification (corporal modifications including: piercings, scarifications, tatoos, suspensions). The hypothesis of this work is that those sorts of proceedings are ways through which subjects place themselves in a favorable social field opposed to the traumatic one - here understood as one where excessive stimulation was not elaborated by psychism. The relationships among trauma, memory and oblivion are also approached as well as the relationships between memory and body. The dissertation crosses authors from philosophy (Benjamin, Nietzsche, Gil), and from psychoanalysis (Freud, Ferenczi), emphasizing especially Ferenczi's notion of trauma, and at the same time connects those to social and political analysis on terror and trauma by Portuguese semiotics José Gil whose body conception is also featured. The theoretic contribution of José Gil will base questions on the possibilities of contemporary body modifications being thought as paths for power and/or resistance.

Keywords: Corporal Modifications. Memory. Subjectivity. Trauma.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MEMÓRIA	16
2.1	NAS TRILHAS DA MEMÓRIA SOCIAL: UM ASPECTO CONTEMPORÂNEO	16
2.2	NIETZSCHE E A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA SOCIAL	28
2.3	FREUD E O ESQUECIMENTO ATIVO	40
3	TRAUMA E MEMÓRIA	46
3.1	PÓS-MODERNIDADE: QUANDO O EXCESSO TRANSBORDA	46
3.2	O TRAUMA EM FREUD: A PALAVRA SUSPENSA	55
3.2.1	Holocausto: uma ferida na memória. Exemplo de um evento social traumático	60
3.3	A VISÃO FERENCZIANA DE TRAUMA: QUANDO A SENSACÃO TOMA A PALAVRA	63
3.4	TERROR E TRAUMA: QUE TIPO DE “GUERRA” VIVEMOS HOJE?	73
4	AS TRANSFORMAÇÕES CORPORAIS COMO PRÁTICAS DE MEMÓRIA	81
4.1	MODIFICAÇÕES CORPORAIS CONTEMPORÂNEAS: QUE PRÁTICAS SÃO ESSAS?	81
4.2	MARCAÇÕES CORPORAIS NAS SOCIEDADES TRIBAIS: PALCOS DE MEMÓRIA	98
4.3	JOSÉ GIL E A INTENSIDADE DO CORPO	104
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	121

BIBLIOGRAFIA	127
ANEXOS	133

1 INTRODUÇÃO

Deus e o diabo estão lutando ali, o campo de batalha é o coração do homem.

Dostoievski

O “culto” ao corpo¹ está presente de forma crescente na sociedade pós-moderna. Há uma intensa disposição para modificá-lo, moldá-lo, modelá-lo de acordo com os padrões exigidos pela ordem social. Os processos de revitalização e rejuvenescimento, dietas, sofisticados tratamentos com complexos vitamínicos, academias de ginástica, coloração e descoloração dos cabelos, clareamento dentário, cirurgias plásticas, meditação, massagens, tudo isso indica uma busca de perfeição através do controle e da artificialização do corpo. Neste contexto, os indivíduos buscam se aproximar o máximo das normas de beleza determinadas pela sociedade e pela época em que vivem; utilizam-se para tal de altos recursos bioquímicos e tecnológicos procurando evitar a dor no que for possível, seja por meios de anestésicos, remédios para insônia, manipulações farmacêuticas e naturais que prometem trazer a vitalidade ou amenizar depressões.

Em contrapartida, no contexto atual da vaidade, em que a pele não pode ter marcas, cicatrizes ou rugas, quando impera o antigo lema da era Clássica Grega: *Kalós Kai Agathós*, ou seja, “O que é belo é bom”, surge a prática da *body modification* (modificações corporais). Nestas transformações, os sujeitos² não apenas remodelam seu corpo, mas o recriam

¹ É interessante neste momento frisarmos que, a noção de corpo que norteará toda a nossa dissertação será a visão de corpo de José Gil. O corpo para ele engloba o homem como um todo, ou seja, seu modo de pensar, agir, sua socialização, sua psique e corpo (matéria) são uma coisa só. Este autor pensa ainda um corpo que se estende para além de seus contornos materiais (a substância e matéria pensada pela medicina e filosofia), não se reduzindo a um corpo formado de órgãos ou ao que está contornado pela pele. O corpo para Gil é comunicativo, está sempre em processo, sempre em criação, no devir; o corpo é o sujeito. Mais adiante, no terceiro e quarto capítulo iremos aprofundar esta noção de corpo.

² Na atual dissertação, não estaremos nos referindo a sujeito como um conceito usado por alguma vertente psicanalítica, iremos usá-lo como um termo no sentido de indivíduo, pessoa e dependendo do contexto que tal termo estiver inserido, poderá ter o sentido de singularidade.

intencionalmente, dando um novo rosto e um novo contorno. Para isto, fazem uso de elementos e formas que não possuem correlato com os pertencentes ao corpo humano, podendo adquirir formas animais, andrógenas e até de andróides. As técnicas utilizadas são: uso de produtos químicos, intervenções cirúrgicas, tatuagens, escarificações, *brandings* (queimaduras na pele a ferro *quente*), *piercings*, implantes estéticos (objetos estranhos são enxertados no corpo de forma totalmente subcutânea ou parcialmente), suspensões, *cuttings* (incisões na pele), *pocketing* (técnica intermediária entre o *piercing* e o implante, por meio da qual parte do objeto inserido no corpo é exposto e a outra parte fica subcutânea) amputações que podem ser infligidas em diversas partes do corpo como: orelha, lábios, nariz, mamilos, umbigo, clitóris, pênis, ânus, braços, pernas etc.

Os adeptos destas modificações corporais intensivamente dolorosas não pertencem a um grupo específico de pessoas, podendo ser homens e mulheres em idades variadas, de classe econômica e social diversa. Podem ainda ser apenas seguidores da moda ou jovens que buscam aceitação social em um determinado gueto (roqueiros, metaleiros, punks) como também por pessoas que compartilham idéias e ideais referentes a *body modification*. Estes últimos geralmente praticam mais de um tipo de intervenção corporal, feitas de forma crescente e contínua, as quais podem ou não estar em regiões de seu corpo expostas cotidianamente. O que fariam as modificações corporais contemporâneas ganharem cada vez mais adeptos e mais espaço para suas práticas, já que, estariam caminhando no sentido oposto da tendência à perfeição do corpo e da vida indolor que prevalece em nossa sociedade atual, maculando o que deveria ser um sinal de beleza ao ferir e introduzir objetos na pele, gerando dor?

Ao longo dos tempos, o corpo é palco de uma série de transformações jurídicas, sociais, demográficas, políticas, econômicas. O corpo é produzido pelos mecanismos de poder vigentes em cada sociedade. Como escreve Foucault (1995), o que o poder produz é

fundamentalmente subjetividade, e esta envolve o corpo e seus modos de sentir, de agir, de querer, de pensar, de lembrar e de esquecer. Podemos dizer, nesse sentido, que memória e subjetividade se encontram num mesmo plano – ou seja, a produção de subjetividade implica a construção de uma memória – mas também que a subjetividade, assim, concebida, não se distingue do corpo. Entretanto, nem toda subjetividade e nem toda memória são produções do poder; existem memórias que não se assujeitam a essas formas impostas, afirmando modos próprios de sentir, de lembrar, de pensar, de esquecer.

Dessa forma, o objetivo desta dissertação é pensar que memória e que subjetividade estão sendo construídas hoje por intermédio das práticas da *body modification*. O que podemos ser quando nossos corpos deixam de ser o que são através destas práticas de transformação corporal onde o sujeito perde seu semblante primeiro, quando modifica completamente seu rosto com cirurgias plásticas tornando-se até outra pessoa, bicho ou coisa; quando recobre o corpo todo com tatuagens e *brandings* construindo outra pele; quando *piercings* e metais são introduzidos em diversas partes do corpo, inclusive em locais não expostos como nas regiões genitais? Do que essas contínuas e excessivas marcações em seus corpos vêm falar? Estas são as questões centrais que guiam a presente dissertação. Porém, queremos deixar entendido que o que compreendemos por excessivo não é a grande quantidade de aplicações ou manejos de corpos estranhos no organismo (o objeto a ser manejado no corpo é que menos importa), e sim a busca de uma intensidade de estimulação corporal e sensorial nos atos de transformação via dor. A via da sensação, da intensidade será o enfoque de abordagem deste trabalho e não a simples impressão visual causada pelas modificações corporais em quem as contempla – a questão da imagem (que servirá de ilustração) está em segundo plano.

Assim, nesta dissertação não temos por objetivo realizar um julgamento estético ou moral sobre as diversas *performances* e manipulações corporais. O que pretendemos é

estabelecer um elo entre um afeto traumático – terror – propiciado pelos excessos (fio condutor de toda nossa dissertação) de nossa sociedade e as práticas de marcações corporais contemporâneas, interrogando-nos até que ponto estas marcações corporais podem ser vistas como produções desta ordem social e/ou seriam novos modos de subjetivação³, uma contraposição frente ao terror do aplainamento das subjetividades causado pelas formas de poder vigente?

A pesquisa de cunho conceitual promoverá uma articulação entre memória e subjetividade concernentes às marcações corporais contemporâneas, e para isso nos serviremos de autores pertencentes ao campo da filosofia (Nietzsche, Benjamin e José Gil), das ciências sociais (Pierre Clastres e Andreas Huyssen) e da psicanálise (Freud e Ferenczi). Para discutirmos as problemáticas do nosso objeto de estudo, o “corpo literário” da presente dissertação, está estruturado da seguinte forma: No primeiro capítulo será trabalhada a construção social da memória e para isso se abordarão: os conceitos benjaminianos modernos de experiência e vivência, às idéias de Huyssen sobre o conceito de “cultura de memória” (obsessão de memória do passado), o estudo da construção da memória social em Nietzsche e o processo psíquico da memória e do esquecimento em Freud.

No capítulo seguinte, será focado a questão do trauma e sua repercussão na formação da memória social e individual. Em Benjamin, será abordada a questão dos *chocs* para se trabalhar os traumas cotidianos por meio de uma linguagem freudiana, mas é em Ferenczi – também embasado pela idéia de trauma freudiano –, que buscaremos os subsídios teóricos para pensar a esfera do traumático e suas repercussões. José Gil abordará a noção ferencziana do trauma articulando-a a análise política e social sobre o terror que se encontra presente de forma “sutil” em nossa sociedade pós-moderna.

³ Utilizamos o termo modos de subjetivação, da mesma forma que Foucault (1998) a utiliza no seu livro intitulado **A História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. Modos de subjetivação em Foucault é o mesmo que construção de uma memória própria livre do assujeitamento das normas impostas pelo poder.

O último capítulo será dedicado à descrição das marcações corporais contemporâneas propriamente ditas e sua correlação com as marcações corporais primitivas (tribais), tendo como embasamento teórico a leitura de Pierre Clastres. Arremataremos este capítulo trazendo a noção de corpo em José Gil, discutindo ainda a implicação das intensidades corporais e as necessidades de sensações presentes nas marcações corporais contemporâneas.

Nas considerações finais, faremos o cruzamento de todos os capítulos anteriores para chegarmos a uma possível resposta ou hipótese acerca da construção da subjetividade e memória que se encontram nas modificações corporais contemporâneas.

Por enquanto, antes de adentrarmos no mundo teórico e nas articulações dos referidos capítulos e autores, só temos uma coisa a fazer: nos interrogarmos como fez Spinoza, “O que pode o corpo?”.

2 A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MEMÓRIA

Neste primeiro capítulo iremos discutir a respeito da construção social da memória e suas correlações com o esquecimento. Para tal, iniciaremos com a visão modernista, mas ainda atual, de Walter Benjamin sobre a quebra das narrativas e da tradição – fruto de uma sociedade contaminada pela velocidade e pela progressiva modernização. No subcapítulo seguinte, compreenderemos a construção social da memória vista pelo ângulo nietzschiano, que percebe a sua implantação como um processo bastante doloroso, através da crueldade. O esquecimento receberá em Nietzsche um valor positivo, o que ocorrerá também, como veremos, em Freud.

2.1 NAS TRILHAS DA MEMÓRIA SOCIAL: UM ASPECTO CONTEMPORÂNEO.

Já não habitamos um lugar, mas a própria velocidade.

Paul Virilio

Como se apresenta a memória na sociedade contemporânea, numa época em que a noção da memória se transferiu para o domínio dos *chips* de computadores, para a memória medida em *bites*; onde somos acessorados por agendas eletrônicas, autômatos que cuidam de nossos lares e filhos, além do enaltecimento cada vez maior, nos filmes de ficção científica, da construção de *cyborgs* e clones humanos?

De que maneira entender a estruturação desta memória numa sociedade da informação, que tanto prima pelas memórias de arquivo, pelo acervo de imagens, na qual a aceleração do tempo – produto do interesse capitalista - dificulta a articulação do pensamento,

a capacidade de escolhas e o deleitar-se nos acontecimentos cotidianos? E ainda, se a memória se constrói na troca de experiências entre as pessoas, como se dá hoje esta construção, já que, a virtualização toma conta cada vez mais das relações humanas, cambiando a tradição da construção de narrativas, para o excesso de informação midiática em que o contato humano é escasso?

Nos textos do filósofo contemporâneo alemão Walter Benjamin, especialmente em *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov (1928-1935)* e *Experiência e pobreza (1933)* encontramos comentários que podem nos nortear nesta discussão. Tais comentários se referem ao sofrimento experienciado pela humanidade nestes tempos modernos, quando segundo o autor, ocorre a desvalorização, ou melhor, o esfacelamento das narrativas e o declínio e/ou perda de experiências. Quanto a isto, Benjamin responsabiliza as atrocidades da Primeira Grande Guerra,

Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra e trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra de material e a experiência ética pelos governantes (BENJAMIN, 1933, p.115).

A experiência (*Erfarhung*) a qual Benjamin se refere é a tradição compartilhada por uma comunidade com fins e linguagens comuns que é repassada de geração em geração, numa palavra transmitida de pai para filho. Esta experiência faz parte de uma conjunção na memória de acontecimentos do passado coletivo e individual, facilitados pelas ocasiões festivas como casamentos, funerais, festas, rituais religiosos. Por meio da perpetuação e da realização destes acontecimentos, propiciava-se assim a retomada da lembrança para toda vida de um sujeito e de sua geração, onde o esquecimento não tinha lugar.

Para exemplificar esta questão, Benjamin (1933) se utiliza de uma lenda muito antiga que retrata a história de um velho vinhateiro que em seu leito de morte convoca seus filhos para a última palavra. Este pai conta a seus rebentos que existe um tesouro enterrado em suas terras, no solo do vinhedo. Os filhos cavam, mas não encontram nada. No entanto uma

surpresa: quando o outono chega, suas vinhas se tornam as mais abundantes da região. Os filhos então reconhecem que o pai não tinha lhes legado nenhum tesouro, mas a chance de viver uma “experiência” única e valiosa. Esta história traz uma mensagem: a riqueza não advém de um tesouro e sim desta experiência que é a nobreza do trabalho.

A existência da experiência está correlacionada à narrativa; nesta história, os filhos ouvem atentamente seu pai e agem segundo esta voz, voz que servirá como um legado, uma herança transmitida de pai para filho, de avô para neto e que conduzirá o rumo da vida de cada descendente. Nesta história algo em destaque está lá; não é o velho com sua sabedoria e conselhos, os filhos com sua atenção e a obediência a um mandado, o tesouro ou o trabalho, é algo que transcende a vida e a morte ou até mesmo o indivíduo: este algo é a memória viva, encarnada no somatório de todos estes personagens e em suas ações. Entretanto, interroga Benjamin (1933, p.114):

Que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência?

A construção de uma memória comum, experienciada – como nos demonstra esta lenda – irá na modernidade transformar-se em vivência (*Erlebnis*), tornando-se inelutavelmente privada, inacessível e incomunicável, envolta pelo tempo acelerado do sistema capitalista, em que a imediatividade e os *chocs*⁴ do cotidiano moldam as ações dos homens, não dando espaço para o sujeito elaborar convenientemente os acontecimentos ao seu redor –, “Quanto maior for a parte do *choc* em cada impressão isolada; quanto mais estímulos; quanto maior for o sucesso com que ela opere; [...] e quanto menos eles penetrarem na experiência, tanto mais corresponderão ao conceito de vivência” (BENJAMIN, 1939, p.34).

⁴ Os *chocs* são acontecimentos impactantes, inesperados, catastróficos, da ordem do traumático. Este conceito será amplamente discutido (tomando como referência as idéias de Benjamin e Freud) no próximo capítulo, quando articularemos memória e trauma.

A vivência então é própria desta era da informação, em que o homem se encontra isolado e entretido pelo teor psicológico das leituras de seus livros romancescos e perplexo e chocado pelas notícias sensacionalistas marcadas pelo excesso de explicações. A informação é instantânea, não é guardada na memória como a narrativa; do mesmo modo que surge, ela se esvai no esquecimento, e necessita a todo o momento provar sua veracidade. Por outro lado, a narrativa pura e simples dispensa a verificação dos fatos contados, o próprio narrador cheio de sabedoria e que exerce o papel de conselheiro, narra histórias de acordo com as suas experiências de vida. Porém, esta forma de comunicação está em processo de desaparecimento,

[...] a arte de narrar está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. Quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza. É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências (BENJAMIN, 1935, p. 197-198).

Segundo os comentários de Benjamin (1935), a retransmissão da história narrada pelo ouvinte constituiria condição essencial para a sobrevivência da narrativa. Ela disporia mesmo de qualidades que facilitariam sua conservação pela memória. Estas qualidades seriam a presença viva do narrador, o conto de suas experiências vividas – com fins de uma lição de moral e a disponibilidade e tempo do ouvinte em escutá-las. Quanto mais esquecido de si está quem escuta, tanto mais fundo se grava nele “a coisa” escutada. No momento em que o ritmo do trabalho o capturou, ele escuta as histórias de tal maneira que o dom de narrar lhe advém espontaneamente.

Mas a capacidade de audição também estaria sendo destruída, continua Benjamin (1935), porque ela depende de um relaxamento psíquico propiciado por atividades naturais, como o fiar e o tecer, que estariam desaparecendo. Com a perda destas atividades, desaparece a comunidade dos que escutam e a narrativa sofre golpe de morte. O golpe é diferido pelo escarcéu de informações (que se tornou a nova forma de comunicação atual) que só têm valor

no momento que são novas, pelas mudanças nas técnicas de trabalho que passaram do tecer e fiar para as reproduções automáticas de apertar botões, puxar manivelas ou apenas olhar (sem utilizar as mãos) se os produtos que saem prontos das máquinas estão com algum defeitos e pela perda do nosso precioso patrimônio que é o tempo. Logo, o esquecimento e a solidão tornam-se hábitos de nossa época onde,

o homem civilizado das grandes metrópoles retorna ao estado de selvagem, isto é, a um estado de isolamento. O sentido de estar necessariamente em relação com os outros, a princípio continuamente reavivado pela necessidade, torna-se pouco a pouco obtuso, no funcionamento sem atritos do mecanismo social. Cada aperfeiçoamento desse mecanismo torna inúteis determinados hábitos, determinados modos de sentir (VALÉRY apud BENJAMIN, 1939, p.43).

A informação tornou-se um importante instrumento de domínio da burguesia, que dela utiliza para construir memórias, com a finalidade de disciplinar e controlar a população. A burguesia, com suas normas higienistas e condutas sociais, estabelece um padrão de comportamento, e quem foge à regra é marcado com a exclusão social e necessidades econômicas (pobreza). A pobreza de experiências assim fica cada vez mais clara, já que não se tem mais espaço para a criação; para ser e ter o que se deseja. A pobreza deixa, portanto, de ser “privilégio” de alguns para o ser de toda a humanidade, possibilitando o surgimento de uma “nova barbárie” (BENJAMIN, 1933).

Todavia, esta nova barbárie é positivada por Benjamin. Positivada no sentido de uma desapropriação crítica das conquistas tecnológicas inscritas na continuidade da cultura burguesa, sem a qual o homem moderno sucumbiria à falsa e temerária marcha da tradição cultural da dominação. Uma barbárie que “[...] impele a partir para frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, sem olhar nem para direita nem para esquerda” (Idem, p.116). Benjamin cita várias personalidades, dentre eles: pintores, cientistas, escritores, arquitetos, que podem ser encarados como novos bárbaros, aqueles que ousaram a partir da tábula rasa (do seu nada, da sua pobreza e de seu tempo) para incutir o novo; eles são Isaac Newton, Paul Klee, Albert Einstein, Descartes, Adolf Loos, Paul Scheerbart sem falar nos novos bárbaros

anônimos. A barbárie seria então a possibilidade de criar, de agir, a partir da pobreza, seria o encarar “o contemporâneo nu, deitado como um recém nascido nas fraldas sujas de nossa época” (BENJAMIN, 1933, p.118) e daí construir uma subjetividade própria. Voltaremos a este ponto quando tratarmos especificamente das marcações corporais contemporâneas.

Em *Experiência e pobreza* (1933), encontramos então o sentido básico da experiência histórica – cultural – seja no sentido da experiência coletiva ou no sentido de vivência - no mundo moderno: a história deve fazer explodir a continuidade homogênea do tempo vazio, deve quebrar a linearidade dos fatos e suas repetições fixas, e trabalhar com os fragmentos, com as ruínas do passado, a partir do olhar da atualidade. O autor valoriza a ação do presente, no tempo do agora, é preciso se livrar dos acontecimentos do passado como determinante e fonte de dominação para o futuro e apreendê-lo a partir do presente, com suas nuances e adaptações. Como exemplo de livramento da dominação, Benjamin aponta a idéia literária de Scheebart em hospedar sua gente (os personagens de seu livro) em acomodações de vidro, onde nada se fixa, nada é opaco, onde não existe espaço para o mistério. Ali todo interior pode ser mostrado, está exposto sem subterfúgios, sem enganos ou ilusões; dessa forma também deve ser nosso dia a dia capaz de expor toda pobreza externa e interna de cada um em cada situação, pois, os homens aspiram à liberdade de toda experiência e não a novas experiências.

Em contraposição à idéia de Scheebart sobre a “casa de vidro”, a vida transparente como ela realmente é, nos deparamos com os exemplos que Benjamin utiliza sobre o comportamento da classe burguesa, que enfatiza a importância das regras nas vivências diárias. Podemos perceber isto nos vestígios do quarto burguês da década de 1980, “[...] esses vestígios são os bibelôs sobre as prateleiras, as franjas ao pé das poltronas, as cortinas transparentes atrás das janelas, o guarda-fogo diante da lareira” (Idem, p.117); ou ainda nos salões freqüentados pela burguesia onde seu interior exige que os habitantes se adaptem a

hábitos que se ajustem mais ao local que a si mesmo, como a roupa a ser usada, a altura da voz, o uso dos talheres, a postura ao sentar-se entre outros.

Assim, para Benjamin a perda da memória é correlata à perda da experiência na sociedade capitalista que desvincula, em ordem crescente, a memória afetiva dos acontecimentos. Para ele, a memória é recepção e transmissão criadora, não existindo uma reprodução idêntica do passado e sim um apanhado de ruínas, de fragmentos dos acontecimentos, que surgem num instante, em uma lembrança e que são readaptados na atualidade. O sentimentalismo burguês quanto ao zelo de seus objetos pessoais e suas condutas, é ocasionado pelo medo da perda da memória e da falta de significado de seus atos; logo, busca-se continuamente resgatar em sua aparência algo que possa ter como perdido e para isso deixa seus vestígios no mundo.

As instituições-memória (Arquivos Nacionais, Grande Galeria do *Louvre*, as bibliotecas públicas francesas, diversos museus), que têm seu marco na época da Revolução Francesa (1989), são grandes exemplos destas tentativas de estruturação burguesa. Por estes meios, a burguesia ambiciona implantar a mesma noção de origem para todos e ao mesmo tempo nos restringe a um certo espaço, e a determinadas ordens, pelo valor histórico e significativo dos monumentos e instituições. Porém, permanecem duas perguntas: “Qual o valor de todo patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?” (BENJAMIN, 1933, p.115). Que memórias estão sendo produzidas nesta era da informação que, paradoxalmente, apresenta uma obsessão pelo passado?

A busca pelo passado tem sido uma marca da sociedade contemporânea; estamos vivendo em tempos do resgate de lembranças. Recentemente, o cientista social, filósofo e crítico dos estudos sobre a memória contemporânea, o alemão Andreas Huyssen (2000), afirmou que o século XX foi marcado por um “*boom* da memória”, como preocupação das ciências sociais e dos homens de um modo geral. Segundo ele, os cem últimos anos assistiram

a uma intensa criação de “mercados da memória” que passam pela museificação, pela comercialização do passado via mídia, pela tentativa de reciclar o tempo no impulso em direção a memorialização. A obsessão pelo passado seria própria desta cultura contemporânea ocidental, que vê, assustada, o presente desaparecer na compressão das coordenadas tradicionais de tempo e espaço.

Desde a década de 1980, o enfoque se deslocou dos futuros presentes, tão valorizados nas primeiras décadas do século XX, para os passados presentes. A lista das afinidades presentes com o passado é infindável como: a restauração historicizante de centros urbanos, a onda dos antiquários, a obsessão por árvores genealógicas, a terapia de vidas passadas, novas e arrojadas concepções arquitetônicas para museus, a vasta literatura psicanalítica sobre o trauma, o memorialismo e as biografias, os levantamentos históricos sobre temas como genocídio, *AIDS*, escravidão, abuso sexual, as controvérsias sobre datas comemorativas dolorosas, a plethora de pedidos de desculpas de líderes políticos e religiosos por erros cometidos no passado na França, Japão e EUA, a enxurrada de discursos sobre o Holocausto, a obsessão pelo *Titanic*, entre outros. “Não há dúvidas, o mundo está sendo musealizado e que nós todos representamos os nossos papéis neste processo” (HUYSSSEN, 2000, p.15).

A “cultura da memória”, denominação dada por Huyssen às obsessões pelo passado, deve ser vislumbrada no contexto sócio, político e cultural onde está inserida, levando em consideração o conjunto dos discursos de memória do mundo globalizado e dos discursos de memórias locais ou nacionais. A expansão geográfica desta cultura é tão extensa quanto é diverso o seu uso político. Países do leste Europeu, América Latina, América Central, Oriente Médio... Cada qual com seu objetivo e sua particularidade fornecem uma função à memória. De um lado alguns buscam a memória como forma de resistência perante um governo ditatorial que prega o esquecimento e a naturalização de suas atrocidades (como as mães da

Praça de Maio na Argentina); de outro, líderes políticos utilizam a memória como substituição para assegurar seu poder e controle da população; outros, como líderes religiosos, vão a público pedir desculpas pelos atos do passado; e outros ainda se utilizam de materiais de decoração e vestimentas de décadas atrás para estar na moda; sem falar do “bombardeio” de informações que recebemos todos os dias pelos meios midiáticos.

Huyssen comenta que, cada vez com mais frequência, os críticos estigmatizam a memória contemporânea como: “memória da cultura da amnésia, da apatia ou embotamento” (HUYSSSEN,2000). Esta amnésia sustentada pelos altos meios tecnológicos da pós-modernidade (*CD-Roms, Internet, imprensa, televisão*), segundo alguns críticos, provoca dificuldades de articulação do pensamento e no processo de rememoração ativa, além de uma certa perda de consciência histórica. Esta amnésia é facilitada porque grande parte das memórias veiculadas pela mídia são “memórias imaginadas”, memórias elaboradas para a manipulação dos receptores de suas “mensagens”, portanto, muito mais fácil de serem esquecidas, haja visto que, na maioria das vezes, não existe uma ligação real e afetiva do material produzido para com os sujeitos envolvidos.

Realmente, somos assolados a todo o momento pelo excesso de informações (verídicas ou não) e exigidos a nos adaptar em um curto espaço de tempo. Somos, ao mesmo tempo, assolados pelo medo de que uma implosão de nosso sistema de memória venha nos acometer, gerando esquecimento. A sobrecarga pode nos dar a sensação de que a qualquer momento uma pane pode ocorrer em nossa memória. As próprias estruturas da memória pública midiaticizada propagam este medo, este terror mesmo do esquecimento. “Quanto mais nos pedem para lembrar, no rastro da explosão de informação e comercialização da memória, mais nos sentimos no perigo do esquecimento e mais forte é a necessidade de esquecer” (Idem, p.20).

Frente a esta ambivalência entre medo e necessidade do esquecimento, Huyssen coloca a hipótese de que as memórias públicas e privadas são formas de combatê-los, uma espécie de estratégia de sobrevivência na tentativa de encontrar estabilidade e segurança perante um mundo tão instável e sem garantias como o nosso, onde o tempo é volátil e o espaço fragmentado. Porém essas estratégias estão fadadas ao fracasso, pois terminam por produzir mais esquecimento do que lembrança, mais fragmentação do que laço social. O pensamento de alguns autores, como Pierre Nora e Hermann Lübbe, seria insuficiente para entendermos os modos de construção da memória social e coletiva em meio à miríade de discursos e práticas sociais atuais (HUYSEN, 2000). Entendamos melhor este ponto.

Pierre Nora e Hermann Lübbe vêm nas manifestações de retorno ao passado uma forma de compensar a perda de memória. Uma compensação para dar conta das amnésias produzidas pelo mundo tecnológico.

Para Lübbe, atualmente, a musealização não faz parte apenas da instituição do museu, mas se imiscuiu em todas as áreas do cotidiano dos sujeitos - nunca antes se ficou tão obcecado pelo passado como agora. Existe uma entropia do presente ao mesmo tempo em que se expande a memória do computador e os discursos sobre memória pública. As tradições culturais são afetadas pela modernização, através da reciclagem digital mercadológica; portanto o museu teria um teor compensatório perante a perda da estabilidade, oferecendo formas tradicionais de identidade cultural a um sujeito moderno, sem estabilidade. Logo, a musealização compensa a perda da racionalidade e das tradições vividas, e a entropia das experiências estáveis e duradouras (Idem).

Nesta mesma chave, Pierre Nora (1993) apresenta o conceito de lugares de memória que podem ser materiais, simbólicos e/ou funcionais. Erigimos lugares de memória para compensar a perda dos meios de memória. Assim, são nos museus, bibliotecas, monumentos, nos dicionários, nas comemorações, nas festas que nossa memória pode manter-se com

continuidade e segurança. Argumenta ainda o autor que: o declínio do modo de vida camponês (que representava muito bem a memória coletiva); a crise das instituições de memória como a igreja, escola, família (que funcionavam para a conservação e transmissão dos valores) e as transformações ideológicas que, de um assentamento no passado voltaram seu interesse para o futuro e o progresso, resultaram na atual mundialização, democratização e massificação que retiraram o verdadeiro teor da memória espontânea, memória dos acontecimentos.

Assevera Nora (1993) que se fala bastante de memória porque ela não existe mais; existe, sim, uma ruptura com o passado e este é reproduzido em memórias esfaceladas, deturpadas e criadas por interesse político, social e midiático (comercial):

Se habitássemos ainda nossa memória, não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares. Não haveria lugares porque não haveria memória transportada pela história. Cada gesto, até o mais cotidiano, seria vivido como uma repetição religiosa daquilo que sempre se fez numa identificação carnal do ato e do sentido. Desde que haja rastro, distância, mediação, não estamos mais dentro da verdadeira memória, mas dentro da história (NORA, 1993, p. 8-9).

Nesta linha compensatória, não existe espaço para o esquecimento; ele tem que ser abolido de qualquer forma, mesmo que a custo de uma construção de memória falseada por interesses que não são coletivos. Mas seria, de fato, possível conceber uma memória onde não haja lugar para o esquecimento? Uma memória plena, autêntica, expressão direta dos acontecimentos? Caso a concebamos assim, cairíamos no erro de sua naturalização e, conseqüentemente, da naturalização do esquecimento, como aponta Gondar (2003, p. 53):

[...] sinônimo de perda, falta ou mau funcionamento da memória, o esquecimento seria concebido como desgaste de uma função. Seria preciso então evitá-lo, para que a manutenção da identidade não fosse comprometida, e uma crise do campo social não se configurasse.

Se pretendermos desnaturalizar a memória social, deveríamos, ao contrário, pensar que o esquecimento é fundamental para a sua construção, sendo até mesmo condição de sobrevivência do homem e de suas produções culturais. Imaginemos se a todo instante

assimilássemos tudo ao nosso redor e esta assimilação não parasse de ser recordada, revista. Com certeza, iríamos sofrer um esgotamento em nossa psique e uma fadiga em nosso corpo; talvez nem mais conseguíssemos pensar, como sugere Borges em seu conto “Funes, o memorioso”. Neste conto, Borges nos mostra, de maneira irônica, o quanto o excesso de lembranças impossibilita a nossa vida e o quanto o esquecimento viabiliza seu momento criativo, possibilitando o surgimento do novo.

Nesse sentido, não seria a compensação em lugares de memória de Nora ou a musealização de Lübbe que resolveriam a problemática da memória na cultura contemporânea; não seria também a crença em uma memória pura, sólida e estável que garanta a identidade - não é nos fixando no passado que diminuiremos o ritmo acelerado de nossos tempos pós-modernos, nem retardaremos a obsolência dos objetos e das pessoas. Como argumenta Huyssen (2000, p.37):

se nós estamos, de fato, sofrendo de um excesso de memória, devemos fazer um esforço para distinguir os passados usáveis dos passados dispensáveis. Precisamos de discriminação e rememoração produtiva [...] Mesmo que a amnésia seja um subproduto do ciberespaço, precisamos não permitir que o medo e o esquecimento nos dominem. Aí então, talvez, seja hora de lembrar o futuro, em vez de apenas nos preocuparmos com o futuro da memória.

Toda esta discussão sobre as práticas compensatórias é para nós importante na medida em que as marcações corporais, nosso objeto de estudo, podem ser associadas a uma compensação pela perda da memória, ou ao contrário, a uma possibilidade de criar algo novo. Nossa proposta de trabalho abordará a memória não pela via compensatória, mas pela via afirmativa, positivando o esquecimento e percebendo nele o espaço para o surgimento das singularidades e alteridades. Nesta linha de pensamento, onde memória e esquecimento estão intrinsecamente relacionados, daremos continuidade no próximo subcapítulo a esta complexa relação, tomando como prisma à visão nietzschiana da construção social da memória.

2.2 NIETZSCHE E A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA SOCIAL

De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue.
Escreve com sangue e aprenderás que o sangue é o espírito.

Friedrich Nietzsche

Durante muito tempo, na tradição ocidental, a memória foi concebida basicamente como memória individual. Memória esta entendida com uma função de retenção e recordação de acontecimentos remotos atribuídos ao funcionamento de um sistema psíquico ou de uma alma que reproduzia o passado do sujeito.

No final do século XIX e início do século XX há um deslocamento de ênfase da memória individual para a memória social. Maurice Halbwachs, influenciado pelas idéias do sociólogo e mestre Émile Durkheim, é reconhecido no campo acadêmico como o primeiro a introduzir o conceito de Memória Social e a fundar uma disciplina e um campo discursivo com este tema (GUARESTHI, P.; JOVCHELOVITCH, S., 1995). Entretanto, antes de Halbwachs, Friedrich Nietzsche já havia compreendido a memória como constructo social e não como uma faculdade ou atributo do sujeito individual. Assim, para ele, não haveria uma dicotomia entre memória individual e memória coletiva: ambas estariam intrinsecamente ligadas. Em Nietzsche, toda memória é social.

Nietzsche vai buscar nos primórdios da humanidade, numa era pré-histórica, a explicação de que toda memória é o resultado de uma construção social. Nestes tempos primitivos, não havia necessidade de memória. O homem espontâneo, orgânico, instintivo, era puro esquecimento. As atividades do cotidiano não eram planejadas ou previstas; apenas se restringiam às demandas do momento, o necessário para a sobrevivência, para satisfazer seus instintos e necessidades corporais. Assim, no “bicho homem”, o esquecimento antecede a memória, sendo presença única e constante até surgirem demandas e pressões coletivas que levaram o homem a produzir a memória e a consciência (NIETZSCHE, 2002).

O somatório de uma série de dificuldades coletivas como catástrofes naturais, ameaças de grupos rivais, animais agressivos colaboraram para que surgisse a necessidade da construção de “algo” que desse uma certa segurança, proteção e livrasse os homens destas intempéries. Logo, para manter-se atento aos imprevistos, o homem teria que registrar e lembrar dos fatos ocorridos e suas respectivas soluções para que fossem repetidos e utilizados no futuro. Este “algo salvador” seria a memória e toda uma série de instrumentos para viabilizá-la. Portanto, a memória não é natural, e sim secundária; o fundamental, para o homem, é o esquecimento; a lembrança é algo posterior, derivado, imposta por pressões sociais.

O esquecimento, para Nietzsche, não é uma falha ou defeito na memória, ao contrário, é uma força inibidora ativa, é um ato próprio da natureza instintiva e espontânea. Seu funcionamento é perfeito, capaz de equilibrar todas as forças presentes num indivíduo através do uso de seu caráter seletivo. Que significa esse caráter seletivo? Nietzsche se utiliza da metáfora da digestão – da assimilação nutritiva - relacionando o esquecimento a um estômago que digere alguns alimentos, e expulsa outros que não lhe convêm, ou ainda, os reaproveita em momentos propícios. Esta assimilação física da digestão seria análoga à assimilação psíquica realizada pelo esquecimento, através do qual o indivíduo exerce sua capacidade de escolha. Havendo escolha, seleção, os fatos ocorridos não o sobrecarregam. Parafraseando Nietzsche, quando a memória exercer seu poder soberano minando a “casa” (consciência) do indivíduo com excessos, o esquecimento poderá fechar temporariamente suas portas e janelas, não dando ouvidos aos barulhos do mundo e do interior de nossos órgãos: é imprescindível um pouco de silêncio, uma espécie de “tábula rasa” para nossa consciência (NIETZSCHE, 2002). O esquecimento é benéfico,

[...] vigilante guarda encarregada de manter a ordem física, a tranqüilidade, a etiqueta. Donde se colige que nenhuma felicidade, nenhuma serenidade, nenhuma esperança, nenhum gozo poderia existir sem a faculdade do esquecimento (Idem, p.28).

Contrariando a sua natureza, o homem cria a memória com o objetivo de guardar as impressões, controlar as surpresas, tomar posse do futuro. Esta necessidade de memorizar foi implantada a custo de sangue, suor e lágrimas; graças a ela, o homem agora poderia fazer promessas e cumpri-las.

À maneira dos peixes obrigados a viverem em terra, estes semi-animais, acostumados à vida selvagem, à guerra, as correrias e aventuras, viram-se obrigados a renunciar a todos os seus nobres instintos [...] Neste mundo novo e desconhecido não tinham os seus antigos dias estes instintos reguladores, inconscientemente infalíveis; viam-se reduzidos a pensar, a deduzir, a calcular, a combinar causas e efeitos. Infelizes! Viam-se reduzidos à sua “consciência” ao seu órgão mais fraco e mais coxo! Creio que nunca houve na Terra desgraça tão grande, mal-estar tão horrível (NIETZSCHE, 2002, p.50-51).

A memória tinha surgido, junto com ela se desenvolveram a consciência e a linguagem. O homem primitivo carecia de meios para se programar e trocar suas idéias, passou a ter ferramentas para se comunicar, tais como códigos, signos até chegar às palavras com a finalidade de uniformizar as informações e obter um comportamento uniforme, regular e previsível dos diversos indivíduos da comunidade. Como esses homens eram semi-selvagens, refratários a quaisquer tipo de normas e comportamentos estáveis e padronizados, a memória teve que ser marcada a duras penas, através de terríveis métodos. A violência tornou-se assim o instrumento principal para controlar o homem, para torná-lo “sociável”; “[...] pela moralização dos costumes e pela camisa de força social, chegou o homem a ser realmente apreciável” (Idem, p.29).

Que belo paradoxo: o homem agora é “livre”, senhor de sua vida, de seu livre-arbítrio; entretanto, precisa da tortura, da disciplina e do mal-estar para exercer sua soberania sobre todas as coisas da natureza e sobre outros homens. Domínio das paixões e castigos são a mola mestra que propiciam a “domesticação”, ou seja, transformar o animal homem irracional em animal homem racional.

Mas quem infligia a memória? Os que possuíam mais força física, os chefes das *hordas primevas*, os que tinham mais recursos materiais, os que estavam melhor organizados

para a guerra, começaram a impor o seu poder sobre os grupos nômades e caóticos através da implantação dolorosa da memória e da consciência. Estes homens mais “poderosos” ansiavam a dominação dos outros (a grande maioria da população), seu controle, sua submissão e para isso servia-se da crueldade e de atos de violência - futuramente, estes domesticadores viriam a constituir o que hoje chamamos de Estado.

Apesar do “progresso” deste povo superiormente organizado para conquistar outros povos e exercer seu comando, eles ainda possuíam em suas atitudes de dominação, a capacidade do esquecimento. Esta capacidade atesta que dentro destes homens ainda mora seu instinto animal, seu vigor espontâneo, sua saúde. Quando emergiu a necessidade de criar uma memória, o fizeram com vontade autêntica de não perder estes instintos, de seguir querendo o que foi querido uma vez. Contudo, isso só foi possível com a presença de muitas turbulências, pois a história da civilização é construída por violências e crueldades que são indissociáveis da natureza humana. A história da civilização está paralelamente e indissociavelmente ligada à barbárie, dela é oriunda, não havendo espaço para a igualdade e fraternidade, como postulou tanto a religião judaico-cristã quanto as democracias modernas, já que, “os conceitos inspirados pelo espírito compassivo são contra-naturais, artificiais, pretendem impor equilíbrio onde há desigualdade, aplainar as diferenças onde há relações hierárquicas” (BARRENECHEA, 2004, p.166). Assim, a escravidão, o assassinato, o desemprego, a fome, as torturas, as concorrências, entre outros, fazem parte de nossa sociedade civilizada, memoriosa.

A memória, então, esta liberdade para querer, este instinto de dominação, tornou-se, para o homem soberano, uma faculdade estável, gerou-se a consciência. Consciência esta que existe à custa da repressão de seus instintos, um verdadeiro trabalho do homem consigo mesmo torna possível a capacidade de prometer. Logo, a má-consciência (a vontade de

alguém se torturar a si próprio)⁵ aparece como um sentimento para recordar a promessa feita que, se por algum motivo não for cumprida, gerará por consequência culpa e remorso, convertendo-se assim em dívida. É importante frisar que Nietzsche estabelece uma relação íntima entre má-consciência e dívida econômica. O sentimento de dívida está calcado nas relações entre credor e devedor. O credor desta dívida terá direito ao ressarcimento do dano e para tal poderá fazer jus à punição (torturas, sacrifícios, ou seja, castigos) por meio de sua memória que sempre ativará a lembrança de cobrar o que lhe é devido (NIETZSCHE, 2002).

Logo,

pelo castigo do seu devedor, o credor participa do “direito dos amos”, permitem-lhe saborear o sentimento enobrecedor de desprezar e maltratar a quem lhe é inferior, ou pelo menos, se o poder executivo e a aplicação da pena fica já delegada à autoridade, contenta-se de o ver maltratado e desprezado. A compensação consiste, no direito de ser cruel (Idem, p.34-35).

A crueldade, embutida na constituição do sentimento de dívida e no desenvolvimento da memória e da consciência, é parte inerente do homem, é um instinto fundamental, “um prazer de contemplar o mal e de o provocar. O instinto de crueldade esconde-se na prática primitiva dos povos civilizados, a crueldade é um subsolo camuflado da civilização” (Idem, prefácio, p. V). A consciência (considerada o lugar da razão) criada pelos “poderosos” para controle dos indivíduos submetidos, escravizados, vem de certa forma encobrir e impedir que a crueldade se manifeste, se exteriorize o deleite e satisfação pelos atos selvagens e cruéis.

Assim, Nietzsche vem olhar a crueldade por outro prisma, fruto de uma “nova linguagem” filosófica e vivencial, onde propõe a realidade como vontade de potência em um plano imanente, processual, em contraposição a uma filosofia tradicional onde a razão supostamente contemplaria as formas ou essências inteligíveis (pensamento metafísico, a

⁵ É importante destacar que Nietzsche vincula estreitamente os conceitos de consciência e má-consciência. Além do mais, esses conceitos estão intimamente ligados à noção de memória: só por um processo repressivo que leva a memorizar e calcular os atos, surgem a consciência e a má consciência.

idéia de mundo transcendente)⁶. A vida depende da crueldade como força de mola, crueldade que decorre de um combate entre forças e não entre pessoas; forças estas que provém de nossos instintos mais primitivos de uma época remota.

A crueldade é positivada na visão de Nietzsche; nela o homem age em conformidade com seus instintos, não necessitando da memória e do pensamento recorrente para o funcionamento de seus atos. O homem que não cessa de pensar, lembrar, é um doente, é vítima da pior enfermidade da história. Esta doença que decorre de um exagero de memória e de consciência, que leva a ruminar continuamente os atos, é denominada, por Nietzsche, ressentimento. O ressentimento facilita a interiorização e a repressão dos sentimentos naturais de crueldade e espontaneidade, ou seja, faz com que o homem os esconda dos seus “semelhantes” a qualquer preço. Por sua vez, a interiorização fortalece o remorso e a má consciência, fazendo com que os instintos fortes e selvagens, as paixões, o espírito dominador, o desejo de dominar e escravizar passem a serem vistos como imorais e perigosos. Não há espaço para a crueldade.

Podemos focar a crueldade, ainda tomando como parâmetro a *Genealogia da Moral*, sob a ótica de duas posturas: uma crueldade aristocrata e outra sacerdotal. A primeira postura seria a crueldade positiva, espontânea, não deliberada, “inocente”. Seus atos de violência surgem da luta de forças que visam a sobrevivência e a extensão de potência, como assinala Barrenechea (2004, p.173):

O aristocrata procura o seu inimigo, da mesma forma que o estudante deseja brincar, externar as suas pulsões [...] não planeja o seu domínio, não reage a provocações, apenas age. Os seus impulsos se canalizam, por assim dizer, “retamente”; quando exerce sua violência não atua por vingança ou ressentimento, apenas libera a sua força plástica e criadora, o seu excesso de energia.

⁶ Cf. PLATÃO. **A República**. Lisboa: Calouste Gubelkian, 1996, Livro VII. Platão, no conhecido mito da caverna desse célebre livro VII, propõe a existência de um mundo perfeito e ideal: um lugar celestial, onde estariam as idéias perfeitas e imutáveis.

Quanto à crueldade sacerdotal, consistiria nos atos perversos, reativos, próprios do ressentimento, do sentimento de ódio e de vingança, seria a crueldade reativa, característica do sacerdote que por inveja do estilo de vida e deleites experimentados pelo nobre aristocrata, tenta vingar-se dos aristocratas, manipulando conceitos “espirituais” – julgamento final, castigo eterno, inferno etc. –, através da implantação da culpa e do pecado. Nos seus atos tudo é premeditado e a todo o momento não deixa de maquinar uma série de maltratos para seus adversários;

[...] ele parte de uma violência encoberta; é tão fraco que não pode responder às ofensas, aos desafios, aos confrontos; então, ruma minuciosamente a desforra [...] sua ação é sempre oblíqua, não procede conforme seus impulsos, os camufla, os disfarça, os “espiritualiza” (BARRENECHEA, 2004, p. 173).

Onde não há espaço para o exercício da crueldade, há ressentimento, onde há ressentimento não há espaço para a criação, para o novo, já que estamos presos ao passado, obcecados pela culpa. O ressentido vive na mesmice, na ausência de criação e espontaneidade, ele não age, *reage*; é um indivíduo que jamais esquece, traz o peso do passado (causado pelos valores milenares da religião e da metafísica) nas suas próprias costas. Agora, para mostrar as diferenças entre os ressentidos memoriosos e os homens criativos que podem esquecer, vamos aludir à metáfora do camelo, do leão e da criança no aforismo nietzschiano “Das três transformações”, em *Assim falou Zarathustra* (2000). Através desta metáfora, Nietzsche se propunha mostrar a importância do esquecimento para a abertura ao novo, à criação, para tanto ele se utiliza da idéia de metamorfose do espírito em três momentos.

Num primeiro momento, ele compara o espírito “forte, sólido e responsável” (Idem, p.35) do homem que anseia pelas tarefas mais intensas e impossíveis, “clamando por coisas pesadas, e das mais pesadas” (Ibidem) a um camelo, o qual tem a função de andar carregando fardos pesados através do deserto. Todavia, num segundo momento, este espírito mesmo em seu deserto, tem a chance de se transformar em leão “quer conquistar a liberdade e ser senhor

de seu próprio deserto” (Ibidem) e para isso terá que lutar contra o grande dragão (que simboliza todos os valores criados pela tradição metafísico-religiosa) que repete a todo o momento: “tu deves”; assim o leão se revolta contra todos os valores tradicionais e diz “eu quero” opondo-se aos imperativos alheios, ao “tu deves” do grande dragão das normas impessoais, porém, “criar valores novos é coisa que o leão ainda não pode; mas criar uma liberdade para a nova criação, isso pode-o o poder do leão. Para conquistar a liberdade e um santo não, mesmo perante o dever; para isso, meus irmãos, é preciso o leão” (NIETZSCHE,2000, p.36), mas a criação plena é impedida, já que ele está preso à negação e dependente ainda do passado para contradizê-lo.

O desprendimento do passado e da negação, este espírito encontrará quando advir a criança, em uma terceira e última metamorfose. Afastando-se do peso do camelo e do seu pesado dever e da negação e amarras do leão, assim poderá o espírito ir de encontro a sua liberdade. Na inocência da criança, a dívida, o castigo, a consciência não estão em primeiro plano, mas sim a experiência do instante, o júbilo da espontaneidade. A abertura para a novidade e para a criação se configura, graças ao esquecimento. Portanto,

A criança é a inocência, e o esquecimento, um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira sobre si, um movimento, uma santa afirmação. Sim; para o jogo da criação, meus irmãos é necessário uma santa afirmação: o espírito quer agora sua vontade, o que perdeu o mundo quer alcançar o seu mundo (Ibidem).

Neste aforismo podemos perceber como é doloroso para o homem conviver na cultura, no mundo da memória e da consciência, da lei, da escrita e da linguagem; é a duras penas que ele pode chegar ao estágio de se tornar criança, livre das amarras da responsabilidade, do dever, da moral. De fato, no decorrer dos tempos da história da humanidade, civilização e barbárie se interpenetram, porém, é interessante lembrarmos que a crueldade e a violência não são necessariamente perversas ou atos bárbaros; consideramos algo perverso apenas quando os atos violentos são utilizados para fins vingativos. Nestes atos vingativos, os ditos perversos vingadores – que têm como seus representantes mor os

sacerdotes – se utilizam da camuflagem da violência (através das práticas e ameaças religiosas; do adestramento dos nossos corpos e de suas forças e paixões) para conseguirem seus objetivos de controle e tortura (sejam elas físicas e/ou mentais), tornando o homem em “castrado ideal, em manso animal eclesiástico, em suave ovelha de rebanho” (BARRENECHEA,2004,p.175) e deturpando assim toda sua natureza. Podemos ainda argumentar que,

noutro tempo, quando o homem julgava necessário criar uma memória, uma recordação, não era sem suplícios, sem martírios e sacrifícios cruentos; os mas espantosos holocaustos e compromissos mais horríveis (como o sacrifício do primogênito), as mutilações mais repugnantes (como a castração), os rituais mais cruéis de todos os cultos religiosos (porque todas as religiões foram em última análise sistemas de crueldade), tudo isto tem a sua origem naquele instinto que soube descobrir na dor o auxílio mais poderoso da memória (NIETZSCHE, 2002, p.31).

Como vemos no parágrafo anterior, a implantação da memória não se dá sem sofrimentos. Neste ponto, é interessante realizar uma digressão na nossa exposição sobre memória, esquecimento e crueldade para ilustrarmos a questão lembrando um velho axioma pedagógico: “A letra com sangue entra” (Ibidem). Para esclarecermos este axioma, que mostra a articulação entre memória e violência, aludiremos à ficção literária de Franz Kafka *Na colônia penal* (1919). É importante marcarmos que através desta novela, não estaremos abordando a questão da crueldade primitiva (porque já se tinha a memória) e sim que a violência exposta nela se refere à implantação da memória como um processo doloroso.

Escrita na terceira pessoa, a novela kafkiana possui quatro personagens principais: o explorador, o oficial, o soldado e o condenado –, talvez possamos incluir um quinto: a máquina; além dos personagens que não aparecem em cena, o comandante novo e o antigo (criador da máquina de inscrever a lei). Aqui retrata-se as torturas infligidas no corpo dos presos da colônia penal, como castigo devido à quebra de normas e mal comportamentos.

A história se desenrola com a chegada de um explorador estrangeiro que visita vários países para estudar as respectivas condenações penais. Na colônia penal ele é surpreendido

por um tipo de condenação atípica; uma máquina engenhosa funciona como a própria sentença, ela opera infligindo horas e horas de marcações no corpo do condenado até causar sua morte. Durante sua visita, o explorador é convidado a assistir uma execução. Ele se impressiona ao saber que o condenado não tem direito a defesa, e que tinha sido condenado sem sequer conhecer o motivo da sua sentença. Diante desta situação tão irregular e arbitrária, o oficial justifica ao explorador: “Seria inútil levá-la ao conhecimento da pena, uma vez que vai aprendê-la no próprio corpo” (KAFKA, 1988, p.36). Ainda complementa que o juiz é ele mesmo (o oficial), o julgamento não existe e as sentenças já estão predeterminadas nas escritas “sagradas” (desenhos) e incompreensíveis do antigo comandante.

Logo em seguida, a personagem do oficial explica ao explorador como funciona a “máquina de escrever a lei” – “um aparelho singular”, segundo as palavras do oficial (Idem, p.39). A máquina é composta de três partes: a cama, o desenhador e o rastelo. O condenado é colocado deitado de bruços nu sobre a cama coberta de algodão especial, amarrado os pés as mãos e o pescoço por correntes interligadas à cama. Na cabeceira da cama há um tampão de feltro (que já foi chupado e mordido por mais de cem homens na hora de morrer) é introduzida na boca do indivíduo para evitar os gritos ou que ele morda a língua.

O rastelo é um mecanismo de duas agulhas compridas que escreve, e outra curta que expele água para lavar o sangue e manter a escrita clara e a máquina limpa. O ancinho é de cristal, para que todos possam ver através do vidro como se faz a inscrição no corpo. Esta se realiza uma e outra vez, cada vez mais fundo, durante doze horas: depois das seis primeiras, o condenado começa a decifrar a escrita com suas feridas. No intervalo das doze horas, o soldado coloca uma tigela com papa de arroz quente para o condenado, este como animal passa a língua para pegar o alimento, depois de um certo tempo não consegue mais nem se alimentar cuspidando a comida no fosso logo abaixo da cama. Ao final das doze horas, o rastelo

o atravessa de lado a lado e corpo é jogado no fosso. Assim, está registrada a sentença, realizou-se o “aprendizado” da culpa e da pena que corresponde a cada condenado.

Antes de todo este processo descrito acima, o oficial inspeciona as mãos para ver se estão suficientemente limpas para pegar os desenhos que são as sentenças a serem impressas no corpo. Depois de lavá-las, pega o desenho cuidadosamente e com admiração e diz: “Nossa sentença não soa severa. O mandamento que o condenado infringiu é escrito no seu corpo com o rastelo. No corpo deste condenado, por exemplo – o oficial aponta para o homem – será gravado: Honra o teu superior” (KAFKA, 1988, p.36). A escrita está constituída por linhas labirínticas indecifráveis, “Não é caligrafia para escolares. É preciso estudá-la muito tempo [...] Naturalmente não pode ser uma escrita simples, ela não deve matar de imediato, mas em média só num espaço de tempo de doze horas” (Idem, p.42-43). O oficial continua sua explicação e dirige a palavra ao explorador: “[...] você viu que não é fácil ler esse texto com os olhos; pois bem, o homem a decodifica com suas feridas. É sem dúvida um enorme trabalho: são necessárias seis horas para terminar” (Idem, p.44).

A injustiça do processo e a desumanidade da execução estão fora de dúvida - o oficial parece ser o único defensor da máquina e da herança das condutas do antigo comandante (apesar de comentar que tem muitos adeptos). O condenado descrito como o que tem um ar estúpido, boca larga e cabelo em desalinho é a imagem de um animal, “parecia de uma sujeição tão canina que a impressão que dava era a de que se poderia deixá-lo vagar livremente pelas encostas, sendo preciso apenas que se assobiasse no começo da execução para que ele viesse” (Idem, p. 29-30). Realmente é cruel e violenta a história da civilização, onde a construção da memória, da consciência e da responsabilidade não surgem sem dor. No caso da novela kafkiana, o corpo é o próprio instrumento desta violência, é visado como superfície de escrita onde se insere e se apreende a lei - “[...] talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua mnemotécnica [...] Grava-se algo

a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” (NIETZSCHE, 1998, p.50).

O processo de aprendizado da lei (sentença), na novela de Kafka, é longo (doze horas de inscrição até a morte), como longa foi toda a trajetória, na história da humanidade, desde os tempos mais remotos, para instalação desta rainha (memória) soberana, cheia de súditos, no entanto, bem impressa e acolhida. O resultado disso é que não damos um passo sem consultarmos o “manual da boa conduta”, por medo de um grande “castigo” e do sentimento de culpa. O explorador é um ótimo exemplo, abastem-se no início da história de dar qualquer opinião sobre a execução; tem receio de intervir, já que não se acha neste direito de tal ato por ser estrangeiro e não ter nenhuma afinidade com o condenado. Porém, seu posicionamento ao final da história contra a este tipo de condenação, leva o oficial ao suicídio por meio de sua “deusa”: “a máquina de escrever”; que representava sua própria vida. Esta posição (do explorador) pode demonstrar a saída que o homem tem de assumir seus impulsos, de assumir seu lugar de sujeito; no caso dele o impulso de dizer não aquela barbárie gerou mudanças de condutas, modificou o ambiente, “libertou” homens.

Depois desta ilustração kafkiana, e sua correlação com a inscrição da memória, retomamos nossa reflexão e lembramos a pergunta formulada por Nietzsche ao final da *Genealogia da Moral*: Quem seria bastante forte para empreender um retorno a busca dos tempos em que para o homem tudo era festa, onde não era necessária a construção de santuários, mártires, edificações de ideais, onde reinava o esquecimento? Nietzsche (1998, p.61) responde:

Seria necessário um gênero de espíritos diferentes dos atuais, espíritos fortalecidos para a guerra e para a vitória, em que a conquista, as aventuras, o perigo e a dor fossem necessidade; seria necessário o ar vivo e ligeiro das alturas e das neves perpétuas; seria necessária uma malícia sublime e consciente, a malícia da saúde plena; seria necessária, e é triste dizê-lo, uma grande saúde. Mas hoje é isto possível?

2.3 FREUD E O ESQUECIMENTO ATIVO

Essa ausência bem suportada não é outra coisa senão o esquecimento. Sou momentaneamente infiel. É a condição de minha sobrevivência; se eu não esquecesse morreria. O enamorado que não esquece de vez em quando, morre por excesso, cansaço e tensão de memória.

Roland Barthes

Sigmund Freud é outro pensador, assim como Nietzsche, que vem desnaturalizar a memória e o esquecimento. Em Freud, o esquecimento é um ato seletivo, possui um determinado objetivo, e não o simples resultado do esmaecimento das lembranças devido à passagem do tempo nem uma simples falha orgânica ou mental do sujeito; para este autor, o esquecimento é fundamental para o equilíbrio mental e bem estar do ser humano. No entanto, Freud (1901, p.126) aponta que,

Até agora, nenhuma teoria psicológica conseguiu dar uma explicação coerente do fenômeno fundamental da lembrança e do esquecimento; de fato, uma dissecação completa do que realmente se pode observar mal chegou a ser iniciada. Hoje em dia, talvez o esquecimento se tenha tornado mais enigmático do que a lembrança, uma vez que o estudo dos sonhos e dos fenômenos patológicos nos ensinou que até mesmo algo que supúnhamos esquecido há muito tempo pode reassomar repentinamente na consciência.

Em toda teoria freudiana podemos perceber que a memória emerge como tema central; durante boa parte dessa obra, Freud propôs como objetivo de uma análise o de tornar conscientes lembranças “esquecidas” pelo sujeito – ou, falando em termos psicanalíticos: lembranças que estão recalçadas no inconsciente -, por serem dolorosas e insuportáveis para o mesmo. Assim, a memória é trabalhada para que venham à tona os traços que estão impedidos de aceder à consciência (por meio do recalque e de resistências). Porém, esta dimensão “escondida”, que tanto faz o sujeito sofrer, sempre tenta burlar os escudos de defesa, manifestando-se disfarçadamente, seja através de sintomas, sonhos, atos falhos ou chistes.

O recalque seria a própria atividade do esquecimento, ou seja, uma operação realizada pelo sujeito a fim de repelir ou manter no inconsciente as representações (aquilo que

se representa, o que forma o conteúdo concreto de um ato de pensamento, materializando as imagens e as recordações, só ocorrendo essa reprodução devido à existência de uma percepção e compreensão anterior) que provocam desprazer, enquanto que a resistência é uma força que atua contra o surgimento das representações recalçadas. O esquecimento, portanto, tem uma ação defensiva, requer forças muito intensas para sua realização e um contexto propiciador para sua ocorrência. Assim, para Freud, memória e esquecimento estão indissociavelmente e mutuamente ligados, sendo o esquecido uma forma de memória escondida.

Freud comenta estranhar que aceitemos com tamanha indiferença a amnésia infantil (a perda das lembranças dos primeiros anos de vida), deixando de encará-la como um estranho enigma (FREUD,1901). Porém, é importante frisar que nem sempre estas lembranças incômodas se referem a acontecimentos reais, vividos pelo sujeito; o desprazer a elas associado, que conduz a recalchá-las, pode referir-se a algo imaginado, fantasiado, já que a realidade psíquica em Freud é algo diverso da verdade dos fatos.

A memória é então formada por uma pluralidade de representações que se articulam e se associam umas as outras; estas se localizam em diferentes registros, cada qual com sua lógica e funcionamento específico. Esses diferentes registros, com suas normas próprias constituem o que Freud chama de “aparelho psíquico”, ou melhor, uma organização psíquica dividida em sistemas, ou instâncias, com funções características e ligadas entre si, formando uma “tópica” mental. Esta divisão proposta por Freud não ocorre de forma concreta, material, mas seria hipotética, um conjunto articulado de lugares virtuais que nos permitem entender melhor como funciona nossa psique. A mais conhecida destas divisões é denominada “primeira tópica”, composta por três sistemas ou instâncias: o inconsciente (Ics), o pré-consciente (Pcs) e o sistema percepção-consciência (Pcpt-Cs). A idéia deste aparelho de memória dividido em três instâncias só é possível devido a uma cisão entre o pré-consciente e

o inconsciente provocada pelo recalçamento originário⁷ (esquecimento essencial), a partir do qual derivam os traços mnésicos (traços de memória)⁸.

A instância **percepção-consciência** tem a função de receber informações das excitações provenientes do meio exterior ao sujeito e de seu interior (seus pensamentos, sensações, afetos). Estas excitações ficam registradas qualitativamente de acordo com o prazer e/ou, desprazer que elas causam, porém o Pcpt-Cs não retém esses registros e representações como depósito ou arquivo. Assim, a maior parte das funções perceptivo-cognitivas-motoras do ego - como as de percepção, pensamento, juízo crítico, evocação, antecipação, atividade motora -, processam-se no sistema Pcpt-Cs, embora esse funcione intimamente conjugado com o sistema inconsciente, com o qual se conflita. Em Freud, memória e consciência são incompatíveis, na medida que a consciência, ao contrário que pensa o senso comum, não é o responsável por guardar as lembranças, prever novas situações ou reproduzi-las através de uma experiência do passado; isto cabe aos demais sistemas.

A instância **pré-consciente** foi concebida como articulada com a instância percepção-consciência como Freud sugere no *Projeto* (1895), onde ele aparece esboçado com o nome de “barreira de contato”. Nele se inscrevem as lembranças que são passíveis de acesso à consciência a qualquer momento; trata-se de sistemas de traços de memória facilmente evocáveis, no qual predomina a ordem cronológica entre as lembranças.

A instância **inconsciente** designa a dimensão “escondida” no aparelho psíquico, é constituído por traços de memória que tem seu acesso negado ou barrado à consciência. Os impulsos, os desejos, as “protofantasias” (como Freud denominava as possíveis fantasias atávicas que também são conhecidas por “fantasias primitivas, primárias ou originais”) estão

⁷ Descrito por Freud como o primeiro momento da operação do recalque. Está na origem da constituição do psiquismo, nos primeiros anos de vida do sujeito. A fixação da pulsão num representante ideativo e sua inscrição num registro inconsciente irão construir o recalque originário, que funcionará, a partir de então, como pólo atrator dos recalques secundários, ou recalques propriamente ditos.

⁸ Segundo Freud, os acontecimentos se inscrevem na memória sob forma de traços (traços mnésicos), os quais estão registrados em diversos sistemas; todos os traços mnésicos são inconscientes, permanentes, porém chegam as outras instâncias de forma deformada.

situadas neste lugar hipotético. O inconsciente guarda nossas representações mais íntimas, sempre que elas sejam incômodas para nós. Nosso eu, isto é, a imagem que fazemos de nós mesmos, habitualmente se choca com impulsos e desejos que provêm de nós, mas nos quais não nos reconhecemos. Logo, na tentativa de preservar essa imagem é que recalamos lembranças que nos envergonham ou nos causam desprazer; assim, é melhor esquecermos, e não apenas esquecermos, mas, esquecermos que esquecermos. Por este motivo, tanto a operação de recalque quanto à força da resistência são inconscientes. Analisando o esquecimento em Freud, escreve Gondar (2000, p.40):

Esquecemos por narcisismo, por amor a essa ficção que se chama “eu”. O eu é uma miragem, um ideal que pretende apresentar-se como uma verdade de um sujeito, recalando, com esse intuito, aquilo que se mostra em desacordo com o seu propósito [...]. O inconsciente revelaria a alteridade de um sujeito consigo mesmo.

Porém, quanto ao material supostamente apagado (as lembranças), há um problema: ele teima em voltar, a todo custo quer se apresentar na consciência, que o censura ferrenhamente. Para resolver este conflito de forças, surge o que Freud denominou de formação de compromisso: nem o recalado se apresenta como é à consciência e nem permanece imobilizado no inconsciente; ele surge então deformado nos chistes, nos sonhos, atos falhos e sintomas num misto de lembrança e esquecimento.

Diferentemente do que geralmente se pensa, Freud não é um pensador apenas da memória individual,

Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, [...] é, ao mesmo tempo, também psicologia social. As relações de um indivíduo com os pais, com os irmãos e irmãs, com o objeto de seu amor e com o seu médico, na realidade, todas as relações que até o presente constituíram o principal tema de pesquisa psicanalítica, podem reivindicar serem consideradas como fenômenos sociais [...] (FREUD, 1921, p.91).

Assim, Freud não vê o homem como um sujeito isolado com suas estruturas psicológicas e suas condutas independentes de um contexto social, mas sim percebe o homem

como um ser inserido em uma cultura desde o momento de seu nascimento. Desde muito cedo, pais, irmãos, amigos, instituições, fazem parte da construção da constituição psíquica do sujeito e a memória é a responsável por registrar perpetuamente esta construção, com suas respectivas mudanças e novas aquisições. São estas transformações que se inscrevem no psiquismo sob a forma de traços mnêmicos.

Na concepção freudiana, a memória não é estável, está sempre em processo, transforma-se com o tempo. O passado pode se modificar de acordo com as experiências do tempo presente, e a cada nova experiência corresponde um novo rearranjo de traços mnêmicos, pois o inconsciente está sempre se articulando a novas representações. O inconsciente possui uma lógica temporal *a posteriori*, ao invés de seguir uma ordem lógica ou cronológica. Assim, não há possibilidade de uma lembrança fiel àquilo que foi esquecido; como escreve Freud (1896, p.324) a Fliess na Carta 52:

Os traços da memória estariam sujeito, de tempos em tempos, a um rearranjo segundo novas circunstâncias – a uma retranscrição [...] a memória não se faz presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos; ela é registrada em diferentes espécies de indicações.

Podemos dizer ainda que a memória é um processo de associações mentais que se produzem a partir de nossa percepção seletiva de acontecimentos, fenômenos e/ou experiências vividas ou fantasiadas. O indivíduo percebe o passado a partir do presente e de seus projetos futuros, ou seja, em sua memória existe um vínculo permanente, forte e contínuo entre passado, presente e futuro. A cada instante articulamos e rearticulamos em nossa psique as imagens, sensações, o olfato, o paladar, a audição de nossas experiências e vivências cotidianas, sejam elas voluntárias ou não, conscientes ou inconscientes. O que identifica o homem como gerador de cultura e o que fornece meios para gerá-la e transmiti-la é justamente este processo de construção de memória, toda a dimensão social que ela envolve, com todas as suas performances e imprevistos.

Se para Freud a recordação do passado não se separa de sua reinvenção, a história de um sujeito, individual ou coletivo, será a história dos diferentes

sentidos que emergem numa relação onde o presente reescreve o passado, impulsionado por um futuro aberto. À nostalgia de uma origem ou de uma experiência perdida, à tentativa de suplantar o esquecimento pelo reencontro daquilo que foi e que é, Freud opõe a idéia de um conjunto de traços mnêmicos situados no paradoxo entre esquecimento e lembrança, expressando a tensão entre o que é e o que está por vir (GONDAR, 1997, p.61-62).

Portanto, a memória é ativa, viva, e, enquanto tal, inseparável do esquecimento; ela é humana e social, e não apenas uma herança acabada. O esquecimento pode ter uma função de defesa, como já citamos nos referindo ao recalque e às resistências, mas também fornece espaço para a criação, para o novo, já que permite a libertação do mesmo⁹.

Ora, como já vimos com Benjamin e Huyssen, no momento que estamos vivendo, cada vez mais a memória está sendo reivindicada e exigida devido ao excesso de informações, ao encurtamento do tempo e do espaço, e a virtualização das relações. A contemporaneidade tem sido criticada como um tempo de amnésias, de produção exagerada de esquecimentos. Todavia, abordamos a partir de Nietzsche e de Freud uma função ativa do esquecimento, a partir do qual ele é visto como produtivo, e não simplesmente como um problema a ser sanado. Podemos então perguntar: em que lugar se encontra a memória e o esquecimento nesta sociedade propícia a excessos, traumas e dessensibilizações crescentes? Na tentativa de dar um norte para esta questão abordaremos no próximo capítulo o tema dos excessos, dos choques cotidianos (traumas) e suas conseqüências para o indivíduo e para a sociedade.

⁹ Esta idéia ganha força a partir de 1920, quando Freud teoriza a pulsão de morte, enquanto pulsão de destruição. Trata-se de uma destruição criadora, que supõe desaparecimento do antigo para o surgimento do novo.

3 TRAUMA E MEMÓRIA

No capítulo anterior trouxemos a importância de uma desnaturalização da memória e do esquecimento, enfatizando o esquecimento como ativo, positivo e fundamental para o processo de construção da memória. No presente capítulo, trabalharemos a memória por outro prisma. Vamos entender o que acontece com ela quando o sujeito é assolado por eventos traumáticos, sejam eles sociais ou individuais. O estudo sobre o trauma, que terá Ferenczi como condutor principal, será fundamental para articularmos as incorporações resultantes dos choques traumáticos, produzidos por um desmentido, às produções de subjetividade comandadas pelo poder vigente que tem como objetivo o controle dos indivíduos. Para melhor processarmos esta articulação nos valeremos de José Gil e suas discussões sobre o terror que invade nossa sociedade pós-moderna e daí abriremos um espaço para pensar as modificações corporais contemporâneas como possíveis reações frente aos eventos traumáticos.

3.1 PÓS-MODERNIDADE: QUANDO O EXCESSO TRANSBORDA

Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano.

Walter Benjamin

Esta epígrafe acima, trecho do texto de Walter Benjamin intitulado *Experiência e Pobreza* (1933), retrata fielmente em poucas palavras a visão benjaminiana das transformações e angústias passadas pelos homens nos tempos modernos. Benjamin (1939),

inspirado nos poemas e escritos de Baudelaire, se refere a estes tempos como a era do traumático, o tempo das catástrofes cotidianas geradas pelo progresso da modernidade.

Como descrevemos no capítulo anterior, Benjamin considera que o homem moderno está cada vez mais pobre em experiências. Com a chegada da industrialização, dos jornais informativos, com o alargamento e reestruturação das cidades, os novos conceitos e normas em higiene, o homem acabou perdendo um pouco, senão muito, de sua forma singular de comunicação realizada por meio das narrativas e convivências comunitárias. O homem moderno careceria das trocas de afetos e conselhos dirigidos por longas horas de conversas e narrações de histórias, careceria de tempo para apreciar os acontecimentos e refletir sobre os mesmos, careceria de sensações.

Se o homem carece de experiência, o que se encontra no lugar dela? O que encontramos no lugar da experiência (*Erfahrung*) perdida são vivências (*Erlebnis*). A vivência é resultado de acontecimentos impactantes (*chocs*) de uma época em que a velocidade é exorbitante e os estímulos são excessivos. O *choc* (catástrofe) na leitura benjaminiana seria o irromper de um acontecimento inesperado gerando uma descontinuidade no tempo. Para haver experiência é preciso que o sujeito tenha tempo e preparo para a elaboração do que ocorre ao seu redor e o afeta – o que não ocorre na vivência; os fatos não lhe surpreendem, estando sempre dentro do seu limite de compreensão. Na experiência, o sujeito consegue absorver os estímulos, podendo assim construir uma memória (aqui não há cisão entre memória individual e coletiva como acontecem nas vivências) e uma história de vida.

A vivência dos *chocs* atinge seu ápice, de acordo com Benjamin, com o início da Primeira Grande Guerra Mundial (1914-1918). Percebe-se no retorno de alguns soldados, sobreviventes dos fronts de guerra, um semblante opaco, uma certa anestesia: esses soldados não conseguiam relatar os acontecimentos vividos e nem ligar a eles suas dores; estavam paralisados pelo *choc*.

Segundo Benjamin, a repetição do *choc* seria uma forma de esconder e automaticamente excluir a verdadeira experiência. Através desta repetição seria fornecida à memória uma lembrança que retira o potencial de experiência daquele acontecimento original. O homem seria então mantido pelo *choc*, preso a algo que não identifica, e fixado na repetição. A linguagem e a memória não conseguiriam assimilar o *choc*, estando impedidas pelo inesperado do momento.

Através da obra poética de Baudelaire, Benjamin (1939) estabelece uma ligação entre a vivência marcada por *chocs* contínuos e o convívio com a multidão, no interior da qual, diz o pensador, baseando-se em Edgard Allan Poe, o hábito tranqüilo cede lugar a um toque maníaco. A vida nas grandes metrópoles é marcada por *chocs* devido a uma miríade de transformações; não se pode mais atravessar as ruas sem antes olhar para a direita e para a esquerda, pois, corre-se o risco de ser atropelado por um bonde, uma série de colisões afeta a multidão de transeuntes que andam pelas ruas com tamanha velocidade e indiferença, mal olham para os lados ou cumprimentam alguém, e se o fazem é com um sorriso forçado; o objetivo principal é chegar o mais rápido possível a seu destino, não importando se seu trajeto é solitário. Benjamin ainda comenta que a experiência do *choc* teria se expandido em experiências ópticas e táteis propiciadas por uma série de inovações técnicas que, iniciadas pela invenção dos fósforos, “têm em comum o fato de substituir uma série complexa de operações por um gesto brusco” (Idem, p.43). Nessa série de invenções, estariam incluídos o telefone, a máquina fotográfica e o filme, no qual “a percepção intermitente afirma-se como princípio formal” (Ibidem).

Outra interessante comparação, inspirada em Baudelaire, é empregada por Benjamin para ilustrar o acontecimento dos *chocs*. Esta comparação é feita entre a figura do jogador e do operário, ou seja, entre os jogos de azar e o trabalho industrial. No trabalho industrial, principalmente nas atividades não especializadas, exige-se do operário uma perfeição nas suas

tarefas, tarefas que na maioria das vezes são repetitivas, mecânicas; é uma sucessão contínua de trabalho, automatizada e objetiva: “No trato com a máquina os operários aprendem a conformar ‘os seus próprios movimentos com o movimento uniformemente de um autômato’ (BENJAMIN, 1939, p.43). Neste tipo de trabalho, cada ação posterior não está ligada a uma anterior, são independentes, não se precisa de uma determinada tarefa anterior para completar a próxima, já que as atividades são as mesmas. Estas características do trabalho operário podem ser comparadas aos jogos de azar no que se refere à ação automática de cada jogada. Assim como no trabalho fabril, no jogo as partidas não dependem das anteriores para se realizarem; há, porém uma diferença: os méritos do passado, ou seja, os ganhos e aprendizados em “cartadas” anteriores, ainda que não interfiram em sucessos de jogos posteriores, interferem no âmbito do trabalho operário. O jogador e o operário, em sua atividade, têm em comum a vanidade, o vazio e o fato de não poderem terminar uma mesma tarefa: no caso do operário porque seu trabalho sempre será aquele e no caso do jogador, porque as jogadas também não terão fim; a cada início de jogo, dados serão lançados, novas cartas serão recebidas, e longas esperas ocorrerem para a cartada do outro jogador. Em resumo, diz Benjamin (Idem, p.45):

[...] o seu gesto, determinado pelo processo automático do trabalho, é representado no jogo que não acontece sem o gesto rápido de quem faz a aposta ou recolhe a carta. À partida no movimento da máquina corresponde o *coup* no jogo de azar [...]. E a escravidão do assalariado a seu modo se equipara à do jogador. O trabalho de um e do outro é igualmente independente de todo conteúdo.

Através da analogia entre o trabalho fabril e o jogo, Benjamin (1939) traz à luz mais uma dimensão da “atrofia da experiência”: o desaparecimento do desejo. Está certo que o jogador pelo menos quer vencer, mas isto, para o autor,

[...] não pode ser definido como um desejo no sentido próprio da palavra. No íntimo, o que o absorve é talvez avidez, talvez uma sombria decisão. Em todo caso, encontra-se num estado de alma em que não pode valer-se da experiência. Ao contrário, o desejo pertence às ordens da experiência (Idem, p.46).

Ao contrário do jogador, o sujeito que deseja, carrega seus sonhos no dia a dia, os investe, estabelece uma meta, não ficando preso apenas ao instante ou ao acaso. O desejo formulado engloba três dimensões temporais, uma vez que, com o objetivo de projetar o futuro no presente, obriga a remontar ao passado. Na vida, quanto mais cedo se formula um desejo, quanto mais este desejo remonta no tempo e maiores forem os esforços em tal empreitada, a chance para realizá-los aumenta. “Mas aquilo que reporta ao tempo passado é a experiência, é o que o preenche e articula. Por isso, o desejo realizado é a coroa destinada à experiência”(BENJAMIN,1983,p.46). Quem formula e concretiza um desejo vive um tempo que realiza, antítese do tempo infernal experimentado por aqueles que, como o jogador e o trabalhador assalariado, se dobram sob um eterno presente, pois têm que recomeçar sempre de novo, não lhes sendo “dado realizar nada daquilo que começam”(Ibidem).

O jogador só visa uma coisa: seu jogo e o prazer compulsivo na repetição da próxima jogada. A incerteza de cada aposta o instiga; naquele momento só existem ele e a mesa de jogo; seu corpo e alma estão como que fascinados e o redor não é levado em conta, como também nenhuma finalidade para o futuro. O jogo é da ordem da vivência, já que os apostadores estão hipnotizados pelo *choc* do inesperado da próxima jogada.

Como se dá psiquicamente o processo da vivência dos *chocs*? Para responder a esta pergunta, Benjamin recorre à teoria psicanalítica, ainda que a interpretando à sua maneira. Diz então que, o *choc* é captado e aparado pela consciência que exerce uma função de defesa psíquica (ao invés de armazenar traços mnêmicos, o que caberia ao inconsciente), surgindo no lugar das impressões mnêmicas¹⁰. Estas impressões mnêmicas da estimulação não permanecem por muito tempo e não exercem uma transformação duradoura, pulverizando-se. A consciência é a responsável por receber os estímulos externos e defletir-los quando necessário. Estes estímulos muito intensos – que podemos chamar de *chocs* traumáticos –

¹⁰ Cabe ressaltar que na teoria freudiana a consciência não apresenta uma função tão importante como a proposta por Benjamin, sendo reduzida quase a função perceptiva.

acabam por danificar a consciência, aquebrantando sua função seletiva do que deve ou não ser assimilado e cindindo o escudo de defesa (BENJAMIN, 1983).

Quanto mais *chocs* sofrermos no cotidiano, maior será a atuação da consciência para proteger o sujeito dos estímulos excessivos e desagradáveis, diminuindo a incorporação das impressões na experiência. A consciência estará assim em constante estado de alerta e, conseqüentemente, predominará sobre as impressões mnêmicas inconscientes. Logo, o que foi vivido pelo sujeito não é integrado à memória inconsciente como experiência e sim como vivência, desse modo “esterilizaria para a experiência poética esse acontecimento incorporando-o diretamente ao inventário da lembrança consciente” (Idem, p.33) que, para Benjamin, pode ser associada à memória voluntária descrita por Proust, como veremos a seguir. Em seu primeiro volume de *Em busca do tempo perdido* (1999), ele escreve uma das mais belas passagens acerca da memória involuntária. Esta passagem cujo personagem, principal é o narrador, conta à história de suas recordações de infância referentes a Combray, local onde passava as férias quando menino. Tais recordações foram ativadas por um fato muito simples, porém de grande intensidade: o gosto e o aroma da Madeleine embebida no chá.

O narrador relata que, certa tarde de inverno, percebendo sua mãe que ele sentia muito frio, lhe oferece uma xícara de chá acompanhada de bolinhos chamados *madeleines*. Depois de hesitar um pouco, mas não sabendo o por quê, aceita a oferta de sua mãe. Conta ele que, ao levar aos lábios uma colherada de chá onde deixara amolecer um pedaço de *madaleine*, algo de extraordinário aconteceu:

Invadiu-me um prazer delicioso, isolado, sem noção de sua causa. Esse prazer logo me tornara indiferente às vicissitudes da vida, inofensivos seus desastres, ilusória sua brevidade [...] Senti que estava ligado ao gosto do chá e do bolo, mas que o ultrapassava infinitamente e não devia ser da mesma natureza. [...] Bebo um segundo gole que me traz um pouco menos que o primeiro. É tempo de parar, parece que está diminuindo a virtude da bebida. É claro que a verdade que procuro não está nela mais em mim. A bebida despertou, mas não a conhece, e só o que pode fazer é repetir indefinidamente, cada vez com menos força, esse mesmo testemunho que

não sei interpretar [...] deponho a taça e volto-me para meu espírito. É a ele que compete achar a verdade (Proust,1999, p.49).

Entendemos através da citação acima que, para recuperar o passado, todos os esforços de nossa inteligência (próprias da memória voluntária, da descrição dos hábitos ou simplesmente da evocação dos fatos) são inúteis; para isso necessitamos das sensações da memória involuntária. Para Proust, o reencontro do passado dependeria de um acaso, fora de seu poder ou de sua alçada, escondido em qualquer objeto material – na sensação que nos daria esse objeto material – de que não suspeitamos. Nas situações do cotidiano, sem menos esperar é que podemos nos tornar senhores de nossas experiências (Proust,1999). A materialização desse objeto e sua sensação é exemplificada na cena da *madeleine* embebida no chá numa busca do “aroma” e do “sabor”, caminhos para a emergência da lembrança e do passado. Na experiência com as *madeleines* o passado toma forma, e toda a cidade de Combray é recriada sustentando-se na re-experimentação das sensações, dos odores e sabores de outrora que poderiam estar perdidas para sempre.

Mas quando nada subsiste de um passado antigo, depois da morte dos seres, depois da destruição das coisas, sozinhos, mais frágeis, porém mais vivazes, mais imateriais, mais persistentes, mais fiéis, o aroma e o sabor permanecem ainda por muito tempo, como almas, chamando-se, ouvindo, esperando, sobre as ruínas de tudo o mais, levando sem se submeterem, sobre suas gotículas quase impalpáveis, o imenso edifício das recordações (Idem, p.51).

Portanto, nestes tempos modernos a memória voluntária reina sobre a memória involuntária - “*Le printemps adorable a perdu son odeur!*”¹¹ (Idem, p.50).

A “memória voluntária” estaria ligada à esfera da “consciência desperta”, da qual dependeria – diz Benjamin, baseando-se em Freud – a proteção contra os estímulos externos (*chocs*), sem a qual estes poderiam vir a causar efeitos traumáticos do indivíduo. Ampliando as circunstâncias em que o indivíduo se defronta com a necessidade de se proteger em relação aos *chocs* externos, o tempo dos grandes inventos científicos, das grandes indústrias teria reforçado o âmbito da consciência e da “memória voluntária”, restringindo as condições de

¹¹ A primavera adorável perdeu seu odor!

florescimento da “memória involuntária”. A memória involuntária seria a memória dos afetos, necessariamente particular e restritiva, que reagrupa e ressuscita impressões e sensações ligadas à experiência. Estaria ainda a memória involuntária relacionada no deleitar-se dos acontecimentos, não necessitando necessariamente do uso da razão ou de grandes equações; não obstante, queixa-se Benjamin, no mundo atual se prima pelas previsões, o dinheiro fala mais alto que um belo sorriso, não existindo assim espaço suficiente para a memória involuntária proustiana.

Esta pequena narrativa proustiana nos leva a pensar: até que ponto estamos nos afastando deste tipo de experiência? Estamos deixando de ser senhores do que nos acontece? Temos que nos adaptar aos excessos como autômatos?

O que estamos aqui chamando de excesso? Antes de aprofundarmos este tema – o que será feito no subcapítulo seguinte – podemos já adiantar que nos referimos a uma magnitude de estimulação que excede a capacidade de assimilação do sujeito que a vivencia, idéia que nos reenvia a Benjamin.

Depois de todas as mudanças no modo de pensar sentir e agir transcorridos na modernidade, a denúncia de Benjamin sobre as vivências dos *chocs* continua pertinente em relação ao homem pós-moderno, vivências que se radicalizam devido ao achatamento do tempo, estreitamento dos espaços, informações excessivas.

Na contemporaneidade, somos açoitados por vivências e imagens de abandono e violência – violência e insegurança são índices regressivos que atestam a pobreza da experiência dos homens do nosso tempo. Apesar do horror que estes acontecimentos provocam, tudo isso parece estar distante de nós; vivemos anestesiados, na indiferença e na recusa de ver o que se passa ao nosso redor, tentando a todo custo evitar a dor e o sofrimento. Vivemos assim em momentos de dessensibilização, quando a rapidez das circunstâncias nos dificulta a experiência, o afeto e suas devidas reflexões.

O cotidiano do homem contemporâneo com seus excessos produz uma redução significativa da vida interior; trata-se de uma sociedade na qual o indivíduo e sua pretensa autonomia valem mais do que a comunidade que o abriga e o patrimônio cultural herdado, ou seja, repassado de geração em geração como lição de vida e aprendizado, em que o contato e trocas humanas eram mais presentes.

Não é por acaso que Benjamin se sustenta na teoria psicanalítica sobre o trauma para pensar os *chocs*. De fato, podemos dizer que vivemos numa era extremamente “vulnerável ao traumático”. Esta vulnerabilidade se dá porque os processos de construção subjetiva estão cada vez mais falhos devido à fragilidade dos laços sociais em conjunto com as experiências excessivas e inesperadas que nos assolam todos os dias. Mas com isso não queremos dizer que todos nós estejamos passando por momentos traumáticos (pois isso dependerá da resposta de cada um ao meio que o cerca), que tudo que nos assola é traumático e sim que o contexto atual é um facilitador para tal situação. Porém, o que vem a ser um trauma?

Trauma é uma palavra grega que quer dizer ferimento, e que etimologicamente deriva de furar, designando uma ferida com efração. Para Laplanche e Pontalis (2001, p.522), o trauma é:

Um acontecimento da vida do sujeito que se define pela sua intensidade, pela incapacidade em que se encontra o sujeito de reagir a ele de forma adequada, pelo transtorno e pelos efeitos patogênicos duradouros que provoca na organização psíquica. [...] o traumatismo caracteriza-se por um afluxo de excitações que é excessivo em relação à tolerância do sujeito e a sua capacidade de dominar e de elaborar psiquicamente estas excitações.

O psicanalista Luiz Cláudio Figueiredo (2001, p.222) mostra, no seu texto “Modernidade, Trauma e Dissociação: a questão do sentido hoje”, que o traumático diz respeito ao que escapa e contraria a capacidade de enfrentar e dominar o mundo, dando-lhe sentido:

O sujeito apassivado repentinamente pelo impacto de um objeto cujo dinamismo excede em muito a sua capacidade de enfrentamento e domínio (prático ou simbólico). Nele, a vontade do sujeito é submetida à sua sensibilidade, a seus afetos, e como a linguagem dos afetos padece sempre

de equivocidade, para falar o trauma não há, rigorosamente, linguagem alguma disponível.

Há, portanto, na resposta defensiva ao trauma uma redução da capacidade de fazer ligações, um apagamento da dinâmica mental, uma desorganização das funções psíquicas, uma violência sobre a capacidade de elaboração simbólica. O corpo deverá suportar toda a carga dos elementos não metabolizáveis no plano do psíquico e, continua Luiz Cláudio Figueiredo, “cria-se, então, uma área de experiência carente de representação compartilhada, afetos não suportados e, por isto, insuportáveis, que podem produzir efeitos desintegradores e mortíferos”. Aprofundaremos estas questões no subcapítulo seguinte.

3.2 O TRAUMA EM FREUD: A PALAVRA SUSPENSA

O trauma é uma vivência em que, “[...] em um curto período de tempo, aporta à mente um acréscimo de estímulo excessivamente poderoso para ser manejado ou elaborado [...]” pelo sujeito.

Sigmund Freud

Os estudos de Sigmund Freud sobre as neuroses traumáticas¹² tornam-se mais claros no final da Primeira Grande Guerra Mundial (1914-1918), a partir das observações e atendimentos por ele realizados com os soldados (ainda em combate ou ex-combatentes) que retornavam das trincheiras de guerra. Freud percebeu que as neuroses de guerra não estavam ligadas a patologias orgânicas ou às lesões de órgão provocadas por acidentes. Os sintomas que estes combatentes de guerra apresentavam (paralisias, anestésias, afasias, cegueira) eram semelhantes aos indivíduos que passavam por acidentes alarmantes ou de alto risco (colisões de trem, desastres em minas; acidentes nas fábricas); estes combatentes voltavam presos a algo que vivenciaram, mas que não conseguiam lembrar ou fornecer sentido. As lembranças

¹² Tipo de neurose em que o aparecimento dos sintomas é consecutivo a um choque emotivo, geralmente ligado a uma situação em que o sujeito sentiu a sua vida ameaçada. Manifesta-se, no momento do choque, por uma crise ansiosa paroxística (o mais alto grau de um sentimento), que pode provocar estados de agitação, de entorpecimento ou confusão mental (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p.315).

não estavam inscritas na memória e, conseqüentemente, o sujeito não possuía recursos para relatá-las. Por meio destas averiguações, Freud compreendeu que estes sintomas eram frutos de uma fixação ao momento do acidente, tão aterrador que paralisava o sujeito, não possuindo esta energia suficiente para enfrentá-lo.

Outros fatores que chamaram a atenção de Freud foram os sonhos repetitivos e os ataques histeriformes que estas pessoas vivenciavam; sonhos que não buscavam a realização de qualquer desejo ou prazer; ataques histéricos que pareciam se transportar à época do acontecimento traumático. Estes sintomas tendiam a retornar a seu ponto de origem, “é como se os pacientes não tivessem findado com a situação traumática, como se ainda estivessem enfrentando-a como tarefa imediata não executada [...]” (FREUD, 1916[1917], p.325).

A partir destas observações nasce o conceito freudiano de compulsão, mais precisamente compulsão à repetição, implicando um modo de funcionamento das pulsões¹³ que se encontra para além do princípio do prazer¹⁴. Além do princípio do prazer porque estas repetições não são prazerosas – antes dolorosas – implicando uma busca desesperada de elaboração do ocorrido para que este possa ser integrado ao psiquismo. Uma tentativa de cura, de certa forma. O afeto que o sujeito traumatizado vivencia é da ordem do terror (*schreck*), da ordem daquilo que não tem explicação, terror frente ao sem sentido do ocorrido, ou seja, à impossibilidade de representá-lo e associá-los a outras representações, a ligá-lo; integrando-o a um sistema de traços mnêmicos. O terror difere do medo porque este possui um objeto

¹³ Processo dinâmico que consiste numa pressão ou força (carga energética, fator de motricidade) que faz o organismo tender para um objetivo. Segundo Freud, uma pulsão tem a sua fonte numa excitação corporal (estado de tensão); o seu objetivo ou meta é suprimir o estado de tensão que reina na fonte pulsional; é no objeto ou graças a ele que a pulsão pode atingir a sua meta (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p.394).

¹⁴ Os conceitos princípio de prazer e princípio de realidade foram mais finamente elaborados no texto “Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental” (1911), e designam dois princípios que regem o funcionamento do aparelho psíquico. O princípio de prazer é o propósito dominante dos processos inconscientes (processos primários), isto é, busca proporcionar prazer e evitar o desprazer. Evitar o desprazer significa afastar-se de qualquer evento que possa apresentar desprazer, que possa ter quantidades de excitação ou tensão excessivas para o sujeito. Por outro lado, o princípio de realidade regula a busca pela satisfação levando em conta as condições impostas pelo mundo externo; ele vem substituir o princípio de prazer como uma proteção e não como uma deposição deste último.

concreto, palpável, o perigo é conhecido; da mesma forma, difere da angústia, que seria um sinal de alerta para um possível e futuro perigo, já que o terror sobrevém sem qualquer preparação (GONDAR, 2005). Além disso, “a angústia é o estado afetivo fundamental, necessário à proteção contra a ruptura do sistema de pára-excitações provocada pelo terror [...]” (REIS, 2004, p.47).

O trauma para Freud expressa um problema de economia psíquica, implicando justamente a impossibilidade de simbolização e representação de um acontecimento devido ao excesso de excitação que invade o psiquismo num curto período de tempo, sem prévio preparo; desse modo a elaboração psíquica se torna inviável.

Freud (1920) utiliza o modelo da vesícula para explicar metaforicamente como se dá a emergência do trauma no psiquismo. A vesícula serve como um escudo, um aparato psíquico contra os choques provenientes dos estímulos externos. No trauma há uma ruptura da barreira de proteção desta vesícula viva, devido à intensidade de energias que contra ela se chocam. Para Freud, a proteção contra os estímulos externos é tão importante como a própria recepção deles. Assim,

O escudo protetor é suprido com seu próprio estoque de energia e deve, acima de tudo, esforçar-se por preservar os modos especiais de transformação de energia que nele operam, contra os efeitos ameaçadores das enormes energias em ação no mundo externo, efeitos que tendem para o nivelamento deles e, assim, para a destruição (Idem, p.43).

Quando a energia que vem de fora é bem maior do que aquela armazenada pela vesícula, esta é perfurada e invadida violentamente. Desse modo, o que ocorre no choque traumático acarretará para o sujeito um enorme desprazer, provocando um grande distúrbio no funcionamento da energia dentro do organismo, e deixando por um certo tempo fora de ação o princípio do prazer. Enquanto isso será realizada uma função mais importante, a de dominar a imensa carga de estímulos invasores ligando-a ao psiquismo, a fim de que ele retorne ao seu estado de equilíbrio (Idem).

Logo, o sujeito traumatizado está internamente desordenado; sua reserva de energia de proteção foi esgotada, gerando uma série de catástrofes internas. Na realidade ele é invadido por imagens, barulhos e sensações do instante traumático; ele está “paralisado” por um susto. Ocorre uma pane no princípio do prazer e no princípio de realidade. Como escreve Freud, em *Além do princípio do prazer* (1915, p.284), o trauma é:

Uma vivência que, no espaço de pouco tempo, traz um tal aumento de excitação à vida psíquica, que a sua liquidação ou a sua elaboração pelos meios normais ou habituais fracassa, o que não pode deixar de acarretar perturbações duradouras no funcionamento energético.

Para que ocorra o trauma, alguns elementos são necessários: o choque, o despreparo, a impossibilidade de representação do fato ocorrido, elementos que inviabilizam para o sujeito as ligações ou inscrições psíquicas; em suma, dá-se um branco psíquico, experimentado pelo sujeito como uma situação de desamparo.

Sigmund Freud concebeu este desamparo como constitucional do humano, na medida em que o lactante depende integralmente de outros para sua sobrevivência (comer, beber, dormir). Desamparo é a condição daquele que é deixado sem ajuda, sem socorro, e o termo exprime este estado de total dependência do pequeno humano à assistência do adulto que lhe socorre, o que daria lugar, para o homem, a uma abertura para o outro. Esta é a condição inicial do funcionamento do aparelho psíquico, no qual a criança é incapaz de dar fim, por si mesma, ao estado de excitação provocado pelo aumento da tensão proveniente de suas insatisfações físicas e psíquicas, ou seja, ao aumento de sua própria tensão pulsional. É preciso que um outro a auxilie a satisfazer estas pulsões ou a configurar o seu circuito. Se estiver abandonada diante da magnitude de seus próprios impulsos, a criança não é capaz de elaborá-los psiquicamente. Podemos dizer que este é o estado de trauma. Em Freud desamparo e trauma aparecem indissociavelmente ligados.

Nos textos *Moral sexual civilizada e doença nervosa* (1908) e *O Mal-estar na civilização* (1930), Freud trabalha o conceito de desamparo focalizando o confronto entre

pulsão e cultura. Em um primeiro texto, Freud acreditava na possibilidade de equilíbrio e harmonia entre os desejos do indivíduo e a cultura; em um segundo momento, Freud percebeu como impossível tal equilíbrio. As normas sociais vão de encontro à onipotência do indivíduo; elas buscam “o bem-estar” coletivo, contornando as “fragilidades” (entendidas como tudo que foge à regra) através da normatização:

A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização. Sua essência reside no fato de os membros da comunidade se restringirem em suas possibilidades de satisfação, ao passo que o indivíduo desconhece tais restrições. A primeira exigência da civilização, portanto, é a da justiça, ou seja, a garantia de que uma lei, uma vez criada, não será violada em favor de um indivíduo. (FREUD, 1930, p.115-116).

Em *O Mal-Estar da Civilização* (1930), ao examinar a posição do homem no mundo, Freud confere ao desamparo três fontes: as primeiras estão em nosso próprio corpo, nas pulsões, nos impulsos aló e autodestrutivos, que nos condenam ao conflito; o segundo é o mundo externo, com força e impiedades cegas e o terceiro reside nos modos de regulação dos relacionamentos humanos, o mais penoso de suportar.

Freud se refere à regulação dos relacionamentos sociais como um dos importantes aspectos da civilização. A vida em comum só se torna possível a partir do predomínio de uma comunidade sobre o indivíduo isolado. Tem-se aí o caminho para a constituição da vida na civilização, com a renúncia das satisfações subjetivas em nome das exigências comuns. Assim, Freud ressalta no processo de constituição do indivíduo e da própria cultura a emergência de duas exigências: de um lado, a felicidade individual, comprometida com o prazer, e que ele denomina egoísta; e de outro, a que enlaça os sujeitos à comunidade, voltadas para interesses altruístas. São exigências que lutam entre si no decorrer de toda a vida humana, na disputa por conquista de território subjetivo.

O processo de formação da civilização não se dá sem fatores traumáticos que vão estar presentes desde o nascimento do indivíduo. O processo civilizatório busca transformar

um eu ideal (estado em que ainda não houve um descentramento de si, reinando a onipotência do desejo infantil) em um ideal do eu (instância que pressupõe uma dinâmica de confrontação entre desejo e interdição), imposto primeiramente por aqueles que estão mais próximos a nós ou que exercem a função de interdição, representando as normas sociais.

Um dos grandes acontecimentos na vida de um ser humano ocorre quando o bebê percebe que ele e a mãe não são uma só pessoa. O significado deste acontecimento pode ser considerado como a vivência de uma grande catástrofe que fornece para os acontecimentos futuros, para situações posteriores de perda, a marca do catastrófico. Podemos até dizer que grande parte do desenvolvimento emocional, ao longo da vida, dependerá da maneira como o indivíduo vai lidar e elaborar esta vivência catastrófica.

3.2.1 HOLOCAUSTO: UMA FERIDA NA MEMÓRIA. EXEMPLO DE UM EVENTO SOCIAL TRAUMÁTICO

Nos esquecemos como ficar preparados para que mesmo os milagres aconteçam.

Christa Wolf

Para ilustrarmos o que discutimos no subcapítulo anterior sobre a visão do trauma em Freud, seria interessante trazermos um acontecimento social impactante, capaz de deixar o homem cara a cara com o desamparo: o Holocausto. É importante frisar que estamos levando em conta principalmente, neste exemplo, o trauma como um fator social e não apenas individual, já que cada situação impactante não necessariamente será traumática para cada sujeito individual, e sim para a subjetividade encarada em sua dimensão coletiva. Utilizaremos como balizadores desta discussão os textos: *A história como trauma* (2000) de Márcio Seligmann-Silva e *Holocausto, Testemunho, arte e trauma* (2000) de Geoffrey H. Hartman.

O Holocausto ou *Shoah*¹⁵, levou um certo tempo para ser “ingerido” e assimilado pelo mundo. Apesar dos relatos dos próprios fugitivos dos campos de concentração, de soldados e superiores da *SS* e posteriormente de sobreviventes, as pessoas custavam a acreditar nas atrocidades que se passavam nestas prisões desumanas, ou melhor, nestes matadouros e laboratórios humanos.

Primo Levi (um dos sobreviventes do holocausto), no seu livro *Os afogados e os sobreviventes*, relembra a incredulidade do público frente às primeiras notícias, em 1942, sobre as atrocidades dos *Lager* (campos de concentração). Essa recusa do público perante tais notícias se dá pelo inesperado da situação, pelo choque diante de algo que para muitos seria impossível de acontecer: a destruição física e a degradação moral do homem. A maior parte das pessoas não possuía capacidade psíquica para admitir o que estava ocorrendo. Isto já era previsto pelos próprios líderes e “movimentadores” do genocídio; eles se preocupavam em apagar os rastros de suas barbaridades e contavam com a incredulidade do povo. Levi lembra a fala de um *SS* aos prisioneiros, narrada por Simon Wiesenthal:

Seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito... Ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança: dirão que são exageros e propaganda aliada e acreditarão em nós que negaremos tudo, e não em vocês. Nós é que ditaremos a história dos *Lager* (SELIGMANN-SILVA, 1999, p.43-44).

Evento único pelo tamanho de seu caráter genocida, pelas torturas e mortes hediondas, o Holocausto impede qualquer relato íntegro, total, estável, sem erros dos fatos testemunhais e históricos, surgindo como um exemplo ímpar de catástrofe geradora de traumas individuais e coletivos. O holocausto foge ao discurso, ao lingüístico, é o inominável, o real por excelência, sem máscaras - “Ao pensarmos em Auschwitz fica claro que mais do que nunca a questão não está na existência ou não da ‘realidade’, mas na nossa capacidade de percebê-la e de simbolizá-la” (Idem, p.41). Para melhor “retratá-la” busca-se

¹⁵ *Shoah*: significa catástrofe na língua hebraica.

até hoje, depois de décadas, recursos diversos (como a arte e as imagens), já que estamos frente a algo sem limites, que excede nossa possibilidade simbólica. Como diz Elie Wiesel a respeito de suas memórias: “Eu não contei algo do meu passado para que vocês o conheçam, mas sim para que vocês saibam que vocês nunca o conhecerão” (WIESEL apud SELIGMANN-SILVA,1999,p.79). Assim, os testemunhos, discursos e filmes sobre o holocausto seriam uma tentativa de reconstrução e reconhecimento das barbáries infligidas, uma busca de elaboração do trauma para seus sobreviventes, os descendentes destes e para a humanidade inteira.

Na *Shoah*, este excesso de realidade é vivenciado como catastrófico e traumático. As inscrições psíquicas desta vivência, capazes de configurar traços de memória, se tornam impossibilitadas. Como disse Márcio Seligmann-Silva no seu texto *A história como trauma* (2000, p.84): “O trauma é justamente uma ferida na memória”.

A memória possibilita a experiência e permite que o real seja elaborado por nosso psiquismo, desfazendo assim o trauma – o apagamento mental. Os testemunhos são operações que podem auxiliar a inscrição e associação das lembranças (cura pela palavra, como se diz em psicanálise); são buscas de dar sentido ao sofrimento¹⁶.

Através deste exemplo podemos perceber que, em acontecimentos traumáticos, o esquecimento não tem espaço para surgir, já que o trauma impossibilita a inscrição de traço de memória. Se a memória não foi constituída, como esquecer algo que não existe, que não foi marcado, que não se encontra articulado num conjunto de representações? Assim, nos acontecimentos traumáticos, não poderia haver um processo e esquecimento produtivo, positivo, viabilizador da memória, como na visão nietzschiana. Neste contexto, o que está em jogo é o *choc* benjaminiano, aquilo que nos atinge como um raio, uma luz que nos ofusca. Por isso falamos hoje de homens desmemoriados, que vivem no tempo das amnésias. O que resta

¹⁶ O problema da elaboração psíquica com relação aos eventos traumáticos foi desenvolvido no subcapítulo anterior.

desse *choc* são as sensações, um mal-estar de um não-dito, do incompreensível. Para dar conta deste inominável é o corpo que pode nos socorrer como veremos em seguida.

3.3 A VISÃO FERENCZIANA DE TRAUMA: QUANDO A SENSACÃO TOMA A PALAVRA

Nos momentos que o sistema psíquico falha, o organismo começa a pensar.

Sándor Ferenczi

Sándor Ferenczi, psicanalista húngaro da década de 1920, trouxe contribuições importantes e singulares para a teoria psicanalítica, principalmente no que concerne aos assuntos do corpo. Este autor sempre manifestou interesse constante pela questão do trauma e suas conseqüentes manifestações corporais. O tema é trabalhado em grande parte de seus textos, como por exemplo: *Análise de crianças com os adultos* (1931), *Confusão de línguas entre adultos e crianças* (1933), *Reflexões sobre o trauma* (1933), *A adaptação da criança à família* (1928), *Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade* (1924) e o *Diário clínico* (1932).

Ferenczi, pelo seu estilo questionador e criativo de ser, trouxe muitas reflexões e idéias quanto à forma de se trabalhar para a cura do paciente. No entanto, não deixava de receber algumas críticas da sociedade psicanalítica da época, pois suas técnicas significavam uma ameaça para os padrões “curativos” em voga (nos quais não se dava atenção ao corpo e suas expressões). Um dos pressupostos centrais desta ameaça seria o direcionamento da atenção flutuante não só para as palavras do paciente, mas também para seus movimentos, sua expressão corporal. Para este autor, através do agir do paciente, os afetos “falam”; da mesma forma, o corpo não poderia ser pensado separado da mente, ou seja, corpo e psiquismo são articulados em conjunto. Por estas idéias, Ferenczi foi considerado um dos precursores da psicossomática.

O corpo então ganha um estatuto pensante. O corpo não é um obstáculo e sim um fator importantíssimo na expressão e interpretação de nossas dores e sentimentos, já que pensamos também com o corpo. Ele possui uma lógica e uma linguagem que são apreendidas a partir de nossas relações com o mundo no decorrer de nosso desenvolvimento. Ferenczi é um pensador dualista: corpo e psiquismo não se separam, antes se completam em suas atividades, e têm a possibilidade de se articularem sempre que necessário - podemos comparar esta junção às duas faces de uma mesma moeda, onde uma face não completa a moeda por si só, precisando da outra para existir enquanto tal.

Em seu *Diário Clínico* (1932), Ferenczi se refere a forças psíquicas muito primitivas, oriundas de tempos remotos, que se encontram virtualmente (potencialmente) na formação do sujeito. Tais forças primárias estão inativas em condições normais, mas podem ser reanimadas em situações que fogem ao padrão de equilíbrio de um determinado sujeito. São forças surpreendentemente inteligentes que têm por objetivo socorrer o sujeito num momento de grande aflição, perigo de morte ou agonia; num momento de intenso desprazer. A atividade intelectual, portanto, não se reduz ao psiquismo especializado, existindo prioritariamente num plano em que corpo e espírito não se distinguem. Assim, quando as forças do psiquismo especializado se encontram adormecidas ou muito rígidas, o corpo recebe a designação para agir, despertando essas forças intelectuais primárias que possuem a característica de ser “[...] ao mesmo tempo, corpo e espírito, quer dizer, de exprimir nas transformações de sua estrutura e de suas funções, desejos, sensações de prazer-desprazer, ou até mesmo pensamentos complicados (linguagem dos órgãos)” (Idem,p.38). Assim,

Nos momentos de grande aflição, em face dos quais o sistema não está à altura, ou quando esses órgãos especiais (nervosos e psíquicos) são destruídos com violência, forças psíquicas muito primitivas despertam e são elas que tentam controlar a situação perturbada. Nos momentos que o sistema psíquico falha, o organismo começa a pensar (Idem, p.37).

É nesse sentido que poderíamos falar numa memória corporal, constituída por impressões sensíveis. Segundo Ferenczi (1932), essas impressões ficam gravadas no corpo, e

é somente através dele que ela pode ser despertada. Desde o início, somos marcados pelas nossas primeiras relações; nossas primeiras marcas são através das sensações, dos movimentos do corpo. Podemos pensar então que o corpo não esquece; ele retém a memória do acontecimento, que pode restituir a experiência vivida. Esses modos de lembrança (impressões que podem retornar como fragmentos de cheiro, som, paladar ou até mesmo através da pele) incluirão mais tarde nossa linguagem; não devemos esquecer que cada indivíduo tem o seu corpo marcado diferentemente, segundo as impressões e correlações singulares de sua infância precoce (os cuidados maternos, o tempo de espera na satisfação de suas necessidades, o contato com os recursos materiais do ambiente que está inserido).

Os registros destas impressões que o pequeno ser possui em relação ao meio que o cerca se devem a um processo de investimentos pulsionais em relação ao meio ambiente, e que é chamado introjeção. A introjeção, presente desde o início da formação do indivíduo, seria um processo de construção da subjetividade; é a própria forma de funcionamento do aparelho psíquico, aquilo que o psiquismo pode e sabe fazer, que traz consigo a potencialidade de representar, sempre de uma forma criativa. Antes da introjeção não há psiquismo, porque dela depende a construção deste. No momento do encontro com o outro o psiquismo constituindo-se o processo de alargamento do “eu” que caracteriza a introjeção. Neste processo, o eu traz para si grande parte do mundo exterior, mediante a troca de afetos (auto-eróticos na origem) com os objetos disponíveis no meio. O eu, na leitura ferencziana, é inacabável, é uma obra aberta, na qual as fronteiras externas e internas do sujeito estão sempre em questão. Não se é, se está sempre em transformação.

É importante frisar que o objeto nada mais é que o suporte para a apropriação das representações investidas das quais o mesmo é portador, ou seja, o sujeito não traz para si o objeto em si, mas sua representação, seu valor qualitativo e/ou quantitativo (sucessões de prazer e desprazer, sentidos e valores que ele transmite ao eu). Assim, o objeto é assimilado,

transformado para chegar ao eu. Como diz Eliana Schueler Reis (2004, p.60): “[...] Trata-se aí não da introjeção de objetos, mas sim de movimentos de captura de marcas diferenciais das sensações de prazer/desprazer que conferem qualidade a essas experiências”. No entanto, se durante o percurso do desenvolvimento humano o encontro com esse outro for violento e repleto de mal entendidos, o processo de introjeção poderá ser obstaculizado. O texto de Ferenczi intitulado, *Confusão de línguas entre os adultos e a criança* (1932), que toca na questão da diferença entre a organização da sexualidade infantil e da sexualidade do adulto, poderá nos nortear com relação a estes mal entendidos.

Neste texto, Ferenczi se refere à linguagem da criança como “linguagem da ternura”. É uma linguagem própria do universo da criança, anterior a uma sexualidade sob o primado do genital; o prazer infantil é da ordem da brincadeira, é uma busca de satisfação das pulsões parciais, auto-eróticas; e é dessa forma lúdica que a criança compreende que seja também a sexualidade adulta e suas demandas de amor. Logo, “a criança tem fantasias lúdicas, como desempenhar um papel maternal em relação ao adulto. O jogo pode assumir uma forma erótica, mas conserva-se sempre no nível da ternura” (FERENCZI,1932, p.102). Por outro lado, à estruturação da sexualidade do adulto (regido pelas vicissitudes do recalque e interditos culturais), Ferenczi intitula de “linguagem da paixão”, caracterizada pelo impulso, pela loucura, pela compulsão. Nesta, não há o reconhecimento da existência do outro enquanto sujeito desejante; o adulto perde o controle de suas atitudes, podendo até ultrapassar o limite deste outro (a criança) para a realização de seus próprios desejos. Aqui o adulto confunde o jogo do infante com a maturidade sexual dele próprio, adulto.

Quando o adulto (o agressor) ultrapassa o limite do outro (da criança), numa ação de paixão - paixão esta que equivale à prática de um ato proibido, como por exemplo, um ato sexual para com uma criança “inocente” que não tem bagagem para compreender o que aconteceu - o sentimento de culpa do adulto aparece, deixando a criança surpresa por não

compreender este sentimento. Aquele (o adulto) que tinha por obrigação proteger a criança, ser o mediador das leis sociais quebra todas as regras, deixando a criança desamparada e sem entendimento do ocorrido. Assim se dá a confusão de línguas, no desencontro dos objetos e das normas, nas modalidades de erotismo distintos, e nas capacidades físicas e psíquicas diversas entre criança e adulto. Essa confusão de leis e a violência excessiva do acontecimento impedem o livre curso das significações, fazendo com que a criança clame por significados, procurando um outro adulto que possa vir lhe acolher em sua angústia.

Por falta de tato e também por estar chocado com o relato da criança, esse adulto trata o que ouviu como algo da ordem do fictício e não como um acontecimento real; talvez contorcido pela culpa ou por qualquer outra razão. Houve então um desmentido, causado pelo silêncio do adulto que não acolhe o sofrimento do infante, impedindo-a de dar sentido a um acontecimento traumático – a experiência da criança é desautorizada por aquele em quem ela confiou. Seus questionamentos sobre o ocorrido e seu pedido de socorro e compreensão frente àquilo que para ela é desconhecido e incompreensível permanece sem respostas. Como diz Ferenczi (1931, p.79):

O pior é realmente a negação, a afirmação de que não aconteceu nada, de que não houve sofrimento ou até mesmo ser espancado e repreendido quando se manifesta a paralisia traumática do pensamento dos movimentos; é isto, sobretudo, o que torna o traumático patogênico.

Por causa do desmentido a criança fica impedida de introjetar o adulto, mas incorpora o seu sentimento de culpa, tornando-se culpada e inocente ao mesmo tempo¹⁷, ocorrendo a identificação com o agressor. Esta identificação ocorre como forma de proteção, pelo fato da criança ter medo do adulto que lhe parece louco, enfurecido; além disso, é mais seguro aceitar o sentimento de culpa do que abrir mão do objeto de introjeção.

¹⁷ O sentimento da criança de estar dividida entre a culpa e a inocência retrata o que significa a clivagem (divisão) do eu na leitura ferencziana. Veremos mais adiante, quando nos referirmos à explicação ferencziana do trauma, o que seria a clivagem propriamente dita.

O eu da criança é invadido e apossado pelo agressor no momento que o infante se identifica com o mesmo. O agressor ao tomar posse desse espaço psíquico é como se assumisse a fala da criança. Logo, a paixão toma a palavra e separa-se da ternura, impossibilitando qualquer contato entre elas, tornando-as, portanto, completas desconhecidas. Cada uma a seu modo sente-se como representante do eu infantil, a única a existir; mostram aí seu autodesconhecimento. O agressor desta forma pode se sentir o posseiro do eu, seu próprio dono, ignorando o verdadeiro dono desse eu. Assim, como explica Eliana Reis (2004, p.71):

[...] não acolher a estranheza infantil viola a alma da criança, impede que ela ascenda à polissemia do desejo pela introjeção das possibilidades sensórias de prazer e desprazer que apreende em diferentes momentos do processo de subjetivação. Embora isso possa resultar de um ato violento e sexual *strictu sensu*, também ocorre quando o adulto não cumpre seu papel de intérprete e desmente e desqualifica não só o prazer ou o sofrimento da criança, como também seu modo de ver e significar o mundo.

Torok e Abraham (1978 apud PINHEIRO, 1995, p.52) chamaram de incorporação esta pretensa introjeção do agressor, fundamentados no texto de 1932 onde Ferenczi diz que a introjeção do agressor é a ausência propriamente dita da introjeção. A incorporação acontece quando a introjeção não pôde se dar, porém o eu “faz de conta” que introjetou, tomando assim um caráter mágico e instantâneo. Na incorporação não ocorre um processo de elaboração da internalização dos objetos ou dos acontecimentos; isto se dá de forma abrupta para acalmar os perigos de uma não-introjeção. Essa deturpação será escondida para sempre. Assim, não devemos esquecer que a incorporação neutraliza os afetos livremente flutuantes, desligados da representação, que comparecem como uma ameaça ao equilíbrio do sujeito ou à tranqüilidade da alma; ela funciona como mecanismo de defesa diante de um desamparo, perante um evento traumático.

Para Ferenczi, o trauma pressupõe a intervenção de um fator exógeno que impõe uma mudança e uma mobilização de todo o aparelho psíquico devido a seu caráter excessivo.

O evento traumático é um choque que deixa o indivíduo anestesiado, indefeso, à mercê de qualquer pressão ou influência por seu caráter inesperado, esmagador e sem conexões com a memória devido à sua impossibilidade de inscrição ou representação (FERENCZI, 1933). Apesar de excessivo e violento, o trauma em Ferenczi nem sempre exerce efeitos desestruturantes para com o sujeito; na maioria das vezes esta mobilização traumática é necessária e até inevitável para a estruturação subjetiva. Temos como exemplo o aprendizado traumático e doloroso das normas de higiene, as regras de educação, a erotização do corpo da criança pelos cuidados maternos, dentre outros. Para que o trauma tenha um efeito estruturante, é importante que a partir de uma desordem psíquica causada por uma desintração pulsional, o indivíduo tenha a seu redor um bom suporte sociocultural que o ampare, sem falar de uma estrutura interna equilibrada para que possa efetuar processos introjetivos que garantirão a impressão de marcas psíquicas que são componentes essenciais no registro da memória. A combinação desses registros a outros resultaram na estruturação psíquica, a qual estará sempre em construção, possibilitando nossa expressão no mundo.

Mas se um indivíduo afrontado por um acontecimento traumático não tiver uma boa estrutura interna, se seu relacionamento com o meio que o cerca não for favorável e além do mais o sujeito for desautorizado por um desmentido, provavelmente este sujeito vivenciará o trauma desestruturante. O desmentido impede a representação do trauma, impossibilita a capacidade de promover introjeções e conseqüentemente, inscrições psíquicas – no trauma desestruturante a incorporação vem ocupar o lugar vazio deixado pela impossibilidade da inscrição, da construção de traços. Logo, a causa do trauma desestruturante não reside para Ferenczi, no acontecimento em si, mas na operação do desmentido. Sintetizando, Ferenczi classifica o trauma em dois grupos: traumas estruturantes e traumas desestruturantes.

Depois de um acontecimento traumático, gerado por um desmentido, o pequeno ser entra em um estado de ausência chamado por Ferenczi de comoção psíquica, um estar “fora

de si”, onde o sujeito sai do espaço e do tempo. Ele precisa distanciar-se de si mesmo para rearrumar sua casa interior. Para tal, ele empreenderá os mecanismos de defesa mais radicais (próprios da onipotência infantil); para quem está de fora, o único indício deste ausentar-se de si são os sintomas físicos. A comoção psíquica,

[...] sobrevém sempre sem preparação. Teve que ser precedida pelo *sentimento de estar seguro de si*, no qual, em consequência dos eventos, a pessoa sentiu-se *decepcionada*; antes, tinha *excesso* de confiança em si e no mundo *circundante*; depois, muito pouca ou nenhuma. *Subestimou* a sua própria força e viveu na louca ilusão de que *tal* coisa não podia acontecer; “não a mim”. Uma comoção pode ser puramente física, puramente moral ou então física e moral. A comoção física é sempre também psíquica; a comoção psíquica pode, sem nenhuma interferência física, engendrar o choque (FERENCZI, 1933, p109, grifos do autor).

O estado de choque que caracteriza a comoção psíquica se interpõe entre o trauma e o reencontro do equilíbrio psíquico. Instala-se uma paralisia e uma anestesia que têm como objetivo apagar algo que foi demasiado doloroso, além de instaurar um tempo em que o sujeito se prepara para colocar seus dispositivos de defesa em ação, tendo em vista a reestruturação do eu e o retorno ao equilíbrio anterior. Assim, para não pensar o sujeito faz de seu próprio corpo um campo de batalha através de suas cãibras musculares, hipersensibilidades, paralisias e anestésias; os sintomas físicos são o único indício do estar fora-de-si. A comoção psíquica faz com que o sujeito possa se distanciar de seu próprio corpo e psiquismo; é um “ausentar-se” de si mesmo e do traumático. Este “ausentar-se” de si mesmo é fruto da divisão ou clivagem que se deu no eu, que tem como finalidade manter separados aspectos do eu ou ainda memórias de vivências que são insuportáveis para o sujeito. É uma forma de defesa frente a um evento de teor excessivo que está para além de sua capacidade de associação ou interpretação e que gera um desequilíbrio na regulação prazer-desprazer. Na clivagem, “a pessoa divide-se num ser psíquico de puro saber que observa os eventos a partir de fora, e num corpo totalmente insensível” (Idem, p.142).

É interessante frisarmos que o conteúdo do trauma não fica registrado como uma experiência vivida, não existe inscrição; na ausência de uma inscrição psíquica o corpo guarda em si uma inscrição sensorial (na abordagem ferencziana, somente o corpo guarda a memória do trauma). Assim, é impossível recuperar as palavras do trauma, apenas o corpo poderá expressá-las através de seus recursos sensoriais e de sintomas. Devido a esta não-inscrição, o trauma resulta nesta clivagem narcísica (clivagem do eu), que descrevemos no parágrafo anterior, e não em recalçamento¹⁸. A clivagem não seria resultante do conflito entre dois modos de satisfação e nem de formações substitutivas (como no recalçamento) e sim uma ruptura na superfície do eu (uma fragmentação do mesmo), já que a ameaça que vem de fora é percebida não como uma ferida a imagem de si, mas como um aniquilamento subjetivo (REIS,2004). Logo, no recalçamento,

perde-se a memória de um primeiro tempo, que será significado como sintoma *a posteriori*, em um segundo tempo sobrecarregado de sentido, na clivagem traumática esses dois momentos não apresentam solução de continuidade. Eles são o mesmo, isto é, um não dá sentido ao outro porque ambos escapam a possibilidade de sentido (Idem, p.70).

Alguns sintomas são decorrentes destes processos de cisão (clivagem) do eu como: tiques, compulsões, paralisias, a lembrança repetitiva da cena traumática (muitas vezes através de sonhos). Os sonhos para Ferenczi (1933) além de realização de desejos exercem o papel de recuperar, através de uma vivência sensorial e corporal, os traços mnêmicos de uma fala suspensa. Essa recuperação é facilitada pela diminuição da inteligência crítica (censura) e predomínio do princípio do prazer. A volta constante à cena traumática (que se apresenta nos sonhos) seria um mecanismo de preparação para fornecer um sentido à vivência do choque – através do “retorno das impressões sensíveis traumáticas, não resolvidas que

¹⁸ Operação pela qual o sujeito procura repelir ou manter no inconsciente representações (pensamentos, imagens, recordações) ligadas a uma pulsão. O recalque produz-se nos casos em que a satisfação de uma pulsão – suscetível de proporcionar prazer por si mesma - ameaçaria provocar desprazer relativamente a outras exigências (LAPLANCHE E PONTALIS, 2001, p.430).

aspiram resolução” (Idem, p.113) –, uma tentativa de elaboração, uma forma de alcançá-lo e dominá-lo.

Ferenczi pensa a clivagem tomando como modelo um processo que ocorre em determinados animais inferiores (certos répteis e anfíbios): a autotomia. A autotomia é um termo da biologia que designa uma reação de defesa frente a um perigo eminente, assim o animal para sobreviver se automutila. Esta automutilação acontece da seguinte forma: o animal deixa cair, ou seja, desprende literalmente de seu corpo, por meio de movimentos musculares específicos, à parte que lhe faz sofrer ou que esteja com uma irritação intensa. Este desprendimento serve tanto para a reabilitação do animal frente a uma doença ou machucado, ou ainda para se proteger de predadores, servindo esta mutilação como camuflagem (FERENCZI,1924). Alguns vermes, por exemplo, são capazes de rejeitar a totalidade do intestino ou fragmentar-se em pequenos segmentos; também as lagartixas, liberam uma parte do próprio corpo, o rabo, nas mãos de seu adversário visando à sobrevivência sem destruição, já que o mesmo se regenera rapidamente.

No seu texto *Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade* (1924), Ferenczi utilizou esta denominação biológica para designar um modo possível de subjetivação, que funcionaria como fuga dos sentimentos intensos de desprazer provocado por um acontecimento inesperado e doloroso; a autotomia na visão ferencziana seria um princípio de funcionamento dos seres vivos em geral atuante nas dimensões biológicas e psíquicas. Trazendo para o âmbito psíquico, temos como exemplo:

[...] a pulsão de morte é tida como pulsão de separação, a autotomia pode muito bem expressá-la, uma vez que o sujeito, ao isolar parte de sua realidade com o intuito de evitar o desprazer, seja por recalçamento, seja por clivagem, faz uso de uma capacidade similar àquela apresentada pelos animais diante de situações de perigo (REIS, 2004, p.64).

Assim, diante a incapacidade de se adaptar ao desprazer de um evento traumático, o sujeito tem que fazer algo para se afastar do incomodo desta angústia e a clivagem narcísica é um recurso possível que levaria a uma espécie de autodestruição preventiva quando fende o

eu em duas partes não comunicáveis. Temos alguns exemplos desta autodestruição preventiva: o automatismo dos tiques, os despedaçamentos das coceiras, as mutilações da catatonia, o “estar fora de si” da loucura. Não podemos tomar estas manifestações corporais como patológicas, como verdadeiras conversões histéricas, porque surgem no corpo como auto-erotismos, como lembranças puramente orgânicas e não reminiscências de algo recalçado. Nesse sentido, seria a autoclivagem narcísica (ou ainda o abandono de si), uma tentativa de adaptação ao choque inominável do traumático para que se tente superar a violência do trauma, seria uma forma estratégica de encontrar o equilíbrio desejado e que um dia já foi contemplado.

Poderíamos a partir da teoria ferencziana sobre o trauma, pensarmos as marcações corporais contemporâneas como uma tentativa de dar sentido ao trauma desestruturante através das marcações e expressões corporais manifestadas em suas práticas? Pensando o trauma no âmbito social, seriam estas mesmas marcações uma forma de afirmação de singularidade frente aos desmentidos proporcionados pela ordem social vigente?

Antes de tentarmos responder estas questões, introduziremos a seguir, o filósofo e semiótico português José Gil, que fornecerá argumentos para articularmos tais questionamentos através de sua discussão e pesquisa sobre o terror e trauma presentes em nossa sociedade contemporânea.

3.4 TERROR E TRAUMA: QUE TIPO DE “GUERRA” VIVEMOS HOJE?

O terror exerce-se intimamente.

J.F. Lyotard

Com o intuito de trabalhar a questão do terror e do trauma e suas repercussões para o sujeito contemporâneo, iremos nos valer de José Gil que estuda os simbolismos do corpo e

suas comunicações sensoriais, estando atento para as ressonâncias e a influência do social nestes corpos. Para ele, o corpo não é só a matéria ou substância (o corpo próprio da medicina, da filosofia), não se reduz aos órgãos ou ao que está contornado pela pele, mas engloba todo o sujeito: seus órgãos, sua psique, sua alma, suas sensações, seus desejos, simbolizações e fantasias. O corpo para Gil é comunicativo e criativo, nunca está pronto, está sempre em processo de devir (vir a ser); o corpo é o sujeito.

Em seu artigo *Euforia e terror* (1999), Gil apresenta uma interessante articulação entre a esfera do político e a noção ferencziana do trauma. Ele desenvolve este texto para discutir a falta de autoconfiança da população portuguesa e sua respectiva situação econômica. Para tal, faz uma crítica ao regime democrático português, dizendo que a normalização a que este país está se submetendo se aproxima, pelo menos enquanto princípio ideológico, de um sistema totalitário onde ocorre a supressão das possibilidades de vida e de criação de novos possíveis de subjetivação. Haja visto que:

A normalização de que aqui se trata é um movimento muito mais geral e profundo: caracteriza-se negativamente pela homogeneização dos comportamentos, pela supressão de possibilidades de vida (criação de novos possíveis de subjetivação), e positivamente, pela aceitação universal deste estado de coisas. Um traço essencial da normalização: a ausência de alternativas, a afirmação de uma única norma em todos os domínios (desde a governação à vida privada), são acompanhados pelo desaparecimento da norma (GIL, 1999, p. 33).

Nesse caso, existiria apenas um caminho, uma verdade e uma saída: as normas do regime imposto universalmente. Mas o que nos interessa neste texto é o fato de Gil falar de Portugal como um *locus* onde ocorre um fenômeno global, regras invisíveis que atingem tanto Portugal como a nós: de que forma resistir a elas e reivindicar algo diferente se, muitas vezes, nem as vemos ou percebemos? Ou ainda,

[...] que outra política econômica seria possível para nosso país? Como não aderir à moeda única? [...] Quem não condena a clonagem de seres humanos (a não ser um ou dois cientistas excêntricos)? Quem não adere aos princípios de tolerância e da solidariedade entre os povos? Quem não é pela liberdade? Ou pela justiça social? A democracia tornou-se uma questão de bom senso. É a via única. Impõe-se universalmente (Idem, p. 33-34).

O mundo globalizado está imiscuído no paradoxo da igualdade e da exclusão (para os que não cumprem ou não se encaixam nas normas de produtividade de trabalho, de saúde, educação e lazer) que atinge também o aspecto racial, cultural e psicológico. Exige-se a perfeição do indivíduo, o mínimo desvio é sinal de catástrofe - Gil apresenta o exemplo da pulseira magnética que em breve será utilizada em Portugal para localização à distância de um prisioneiro e comenta: “em breve seremos todos prisioneiros em liberdade, controlados à distância” (GIL, 1999, p. 34).

José Gil compara o plano dos regimes políticos e o terror que eles causam aos afetos produzidos por um trauma psíquico. O modelo de trauma que Gil toma como parâmetro é o trauma ferencziano (o qual já discorremos no subcapítulo anterior), um trauma que produz um “branco psíquico”, anula as percepções e a origem de suas causas, não possui conexões com um sistema de memória e impossibilita as inscrições das impressões, mesmo no inconsciente. Gil se vale de Hannah Arendt para afirmar que nos regimes totalitários, um efeito semelhante de vulnerabilidade e branco psíquico ocorre: “a tirania cria um deserto de medo e de suspeita, sem leis nem barreiras: Este deserto não é de modo nenhum um espaço vital para a liberdade, mas deixa ainda algum lugar aos movimentos e ações que o medo e a suspeita inspira aos seus habitantes” (ARENDR, 1989, p.65).

O terror (como este dos regimes totalitários) segundo Gil, não deixa espaço para a liberdade e a tolhe com uma espécie de “duplo-esmagamento”. Para ele, esse duplo esmagamento seria uma recorrência de injustiças e erros para com o indivíduo com o objetivo de firmar e confirmar a primeira ação injusta, que tem como objetivo moldar o sujeito segundo a vontade da ordem vigente. Através da repetição se justificam as ações incoerentes, até que o sujeito as incorpore. Como o primeiro ato de violência é incoerente para o sujeito, este se vê desprovido de representações para compreendê-lo, desprovido de capacidade associativa, permanecendo como “folha em branco” pelo impacto do ocorrido. Como a

“folha” (o sujeito) está em branco (vulnerável), há nela todo o espaço livre para que nela se possa “escrever” e/ou fazer qualquer coisa (GIL, 1999).

Se observarmos o comportamento dos sujeitos na atualidade percebemos como estão implicados neste duplo-esmagamento; duplo-esmagamento que deixa o indivíduo vulnerável, impregnado de anestesia, em um ausentar-se de si. Este anestesiamiento é propiciado pela nossa cultura da pressa, do excesso de informações, do individualismo, guiado pelos mecanismos de poder que nos seduzem, nos convencem e nos obrigam a obedecer cegamente a suas normas. Trata-se de uma obediência incompreensível, arbitrária, sutil, pois nem sequer percebemos ou sentimos que estamos submissos; pensamos, sim, que estamos lutando, competindo espertamente por nossa sobrevivência, e tomamos como nosso aquilo que não é nosso. É desse modo que se instaura o terror no campo político-social, mas,

É preciso pelo menos uma condição para que haja obediência ao terror: que, a partir de um certo momento, o terror não seja reconhecido como tal; que, de algum modo, se esqueça a sua origem e a sua existência. O terror trabalha então do interior dos sujeitos, suscitando cadeias coletivas (por contágio) que formam normas de conduta. O terror já não se manifesta de maneira brutal e imprevisível no plano público visível. Aí, ele estabilizou-se no espírito dos dominados; em vez de engendrar pavor e angústia, faz nascer solicitude, amor e servilismo (GIL, 1999, p.37).

A este terror que não se manifesta de maneira brutal, mas sim de forma branda, quase imperceptível, que controla o sujeito sem que ele o saiba, pelo caráter implícito de violência, José Gil chama de “terror branco”.

Podemos associar o “terror branco” ao modo de agir da sociedade mundial de controle que Toni Negri e Michael Hardt chamam de *Império*. Ao utilizar essa denominação, Negri e Hardt não se referem ao imperialismo do poder colonial de outrora, mas a um poder globalizado que não trabalha com identidades fixas, e onde a circulação e a mixagem cultural, econômica e subjetiva acontecem. No *Império* não há um centro de poder, não existe a separação entre interior e exterior, nem predominam os mecanismos de segregação ou

exclusão, mas sim a tentativa de uma inclusão cada vez maior. As diferenças são festejadas para se tornarem domesticadas, capturadas pelo projeto de homogeneização imperial.

Nesta nova ordem, os muros das instituições (famílias, escolas, hospitais) estão desmoronando ou já desmoronaram. Com a “quebra dos muros” (fenômeno facilitado pela globalização) dá-se o aniquilamento das distâncias, a virtualização dos relacionamentos; ocorre uma perda dos meios de proteção que até então vigoravam, deixando as pessoas mais vulneráveis e desarmadas. Olhando por outro ângulo, talvez não se trate propriamente de uma quebra de muros, mas da interiorização destes muros em nossa subjetividade, tornando-nos separados de nós próprios e de nossos afetos, como uma clivagem.

Com estes comentários de Gil e de todos os teóricos (Benjamin, Freud e Ferenczi) que utilizamos até então neste capítulo, podemos agora tentar fundamentar por que recorreremos a noção de trauma para tratarmos das marcações corporais contemporâneas.

Benjamin nos permitiu pensar que vivemos em tempos de catástrofes cotidianas. Suas idéias sobre os *chocs*, baseadas no conceito freudiano de trauma se mantêm atuais. A diferença se evidencia no crescimento da depauperação de experiências promovida por estes *chocs*, nos excessos que impedem a inscrição na memória – excessos que tendem a se disseminar na mídia e na violência das cidades. Em meio a tudo isso, o homem pós-moderno – produto de uma ordem social propiciadora de traumas no qual os acontecimentos são vivenciados e não experimentados – se encontra em uma anestesia maior do que aquele homem moderno descrito por Benjamin. Como na alegoria do operário e do jogador, estamos vivendo de certa forma como autômatos, presos à produção repetitiva de uma mesma peça ou no instante de cada cartada, ou seja, não temos mais espaço para a criação ou para a singularidade. Grande parte do que somos, nossa maneira de vestir, de comer, de sentir, de amar e agir – nossa subjetividade –, é imposto de fora, sem possibilidade de elaboração; o que está dentro de nós está mais incorporado do que introjetado (assimilado).

Para compreender esta incorporação, suas causas e conseqüências, foi interessante visitarmos a obra de Sándor Ferenczi, mas precisamente a sua teoria sobre o trauma. Vimos como o trauma é produto de um excesso que, num curto período de tempo vem atingir um sujeito que não se encontrava preparado para tamanha estimulação. E, entretanto, o trauma em Ferenczi nem sempre é desestruturante para o sujeito; para que ele exerça este poder de destruição será necessário que a ele se acrescente um desmentido. Na violência e a surpresa da impossibilidade de sentido trazida pelo desmentido, sobrevém à comoção psíquica, o “branco psíquico” ao qual se referiu Gil. O choque do traumático desarticula a percepção, interrompe a atividade psíquica e paralisa a defesa. Trata-se de um vazio, um abismo de sentido, daquilo que não tem representação. As expressões, os gestos são a única linguagem possível; o único registro são imagens, a única memória é a que se encontra no corpo, nas sensações sem objeto ou referencial, nas encenações da dor. A primeira reação ao trauma é a comoção psíquica, um momento de suspensão e reorganização interna, tempo necessário para que o sujeito possa tentar reencontrar o equilíbrio reinante antes do trauma. Esta reação resultará em uma nova formação do eu, a partir dos fragmentos do mesmo provocados pela pulverização do choque.

Se formos relacionar este processo do trauma ao âmbito social, assim como fez Gil em seu artigo, podemos pensar as marcações corporais contemporâneas como reação frente ao traumático, frente aos “brancos psíquicos” que são produzidos atualmente em nossa sociedade através dos desmentidos veiculados pela mídia, pelo mercado, pelo Estado. Estes desmentidos se referem à impossibilidade subjetiva de encontrar sentido para sua própria experiência diante do excesso de imagens e palavras de ordem, sejam elas violentas (guerras, morte, seqüestros) ou banais (*reality shows*, propagandas de consumo), catástrofes ecológicas ou humanas, constituindo identidades propícias ao comando e hipercontrole vigente. Se o preenchimento provém de fora, reduz-se a troca entre os sujeitos, diminuindo o espaço para a singularidade, a

espontaneidade, o desejo e a abertura ao outro. Parafraseando Gil (1999, p.38-40), estamos interiormente petrificados:

O “branco psíquico”, próprio do terror, tornou-se um horizonte permanente de nosso cotidiano. Nada se inscreve – nem os massacres de Kosovo, nem o sofrimento dos angolanos – nas imagens de horror que vemos na televisão [...]. Porque nada se inscreve, o terror latente, a disponibilidade para o terror alarga-se e ocupa uma superfície cada vez mais vasta no nosso inconsciente: se os massacres de Kosovo quase nos deixam indiferentes, por outro lado os espaços do nosso cotidiano enchem-nos de terrores nascentes. Terrores no escritório, na empresa, no jornal, na universidade, terror de não estar à altura, de ser apontado a dedo, de ser punido, de perder o emprego, de engordar, de não saber educar os filhos, ser mulher, ser alegre e dinâmica.

Diante desta insensibilização, poderiam ser as modificações corporais um meio para se afirmar a singularidade? Estariam os sujeitos, a cada marcação corporal, tentando resgatar sua própria subjetividade, já que esta, foi criada pelo desmentido promovido pelos poderes e tentáculos discursivos, que investem a todo o momento no controle de suas ações?

Em vez de um ausentar-se de si como na comoção psíquica, estariam os sujeitos através de suas práticas de marcar e modificar o corpo (a cada dor infligida, no sentir-se a cada marcação e no ultrapassar de seus próprios limites), enfrentando a imposição do silenciamento, da anestesia e limites gerados pelo agressor (que sutilmente nos impingem ao comando, seja ele: o Estado, a mídia, ou os meios de consumo)?

Não podemos esquecer que o controle visa o corpo para atingir a população – para quebrar as singularidades –, tornando-o representante da cultura, das ideologias; cada homem faz parte do “corpo” do Estado e é esse corpo que trabalha, que cria. Estamos aprisionados em nosso corpo, apesar de nos prometerem a sensação de liberdade. Esse corpo enquanto subjetividade sofre mutilações e prisões virtuais, corpo preso pelos discursos e interesses do poder, corpo contemporâneo fragmentado pelo Estado. Como se refere ainda Gil (2005, p.30):

Não é mais o trauma que sidera, somos nós que já estamos, de antemão, siderados e anestesiados, imunizados contra o trauma e a violência.

Tornamo-nos brancos psíquicos, ou melhor, praias cada vez mais extensas de brancos psíquicos invadem nossa consciência e nosso inconsciente.

Contra este trauma que estamos previamente atingidos, nos restam como socorro as novas formas de subjetivação, entre elas, as modificações corporais contemporâneas. No próximo capítulo, aprofundaremos estas questões trazendo as descrições e as manifestações das marcações corporais contemporâneas propriamente ditas.

4 AS TRANSFORMAÇÕES CORPORAIS COMO PRÁTICAS DE MEMÓRIA

[...] a memória é, pois, uma presença que nos habita através das lembranças e recordações coladas como uma tatuagem no corpo. Habitação ou coabitação que se instala na epiderme a partir de impressões, sensações, organizando assim, para o bem ou para o mal, um eu - pele [...].

Daniel Lins

Neste último capítulo será levantada uma discussão a respeito das marcações corporais contemporâneas. Para isso, será feito: em primeiro lugar, uma breve descrição das práticas de marcações corporais nos dias atuais que, em conjunto com os depoimentos dos sujeitos que as exercem, pretendem refletir sobre o modo como estes sujeitos manipulam os objetos em seus corpos; em segundo lugar cotejaremos estas neomarcações e as marcações tribais (discutindo a função das marcações e objetivos) questionando até que ponto estes sujeitos que praticam hoje as marcações podem ser considerados neotribalistas¹⁹; em seguida passamos ao debate da questão: as marcações corporais contemporâneas são formas de resistência a uma ordem social vigente ou são modos de submeter-se a elas?

Queremos pensar estas práticas como práticas de memória e de produção de subjetividade. Por isso nos valeremos de dois autores: Pierre Clastres e José Gil – que nos auxiliarão na investigação destas práticas em seu contexto social e político. Vejamos a seguir a construção destes comentários.

¹⁹ Termo designado para os sujeitos que praticam as marcações corporais atualmente. Os autores que utilizam tal denominação afirmam que tais sujeitos estão inspirados nos indivíduos tribais, produzindo seus rituais e suas marcações; por isso são chamados os novos tribais.

4.1 MODIFICAÇÕES CORPORAIS CONTEMPORÂNEAS: QUE PRÁTICAS SÃO ESSAS?

Aquilo que há de mais profundo no homem é a pele!

Paul Valéry

Como discutimos na introdução desta dissertação, a prática dolorosa da *body modification* surge justamente num momento atual de culto ao corpo, em que se enaltece a busca de vida indolor e a obediência aos padrões de beleza. Tais práticas manifestam-se com uma intensidade cada vez maior, não tendo para tanto, um público alvo ou lugar específico.

Os sujeitos que praticam tais atos, apesar de usarem técnicas tribais antigas, são fruto desta sociedade pós-moderna e como tal, são chamados de *modern primitives* (primitivos modernos). O termo surgiu em 1967 através de Fakir Musafar, para indicar um modo de vida guiado pela intuição (ao contrário da lógica social dominante pautada na razão), no qual o corpo é considerado o centro das experiências; experiências estas que utilizam práticas como queimaduras, tatuagens, aplicação de *piercings* e metais por todo o corpo²⁰.

Estas técnicas recebem uma miríade de nomes: *body modification*, *body play*, *body art*, *body building*; podendo seus atos artísticos ser chamados de: *performance*, *happening*. A denominação que melhor retrata o nosso objeto de estudo é *body modification*, já que na maioria dos casos ocorre justamente o que o próprio nome diz: uma modificação, uma transformação do corpo. A *body modification* nem sempre tem fins artísticos (apresentações em *shows* ou exposições em bienais), a relação do sujeito com seu corpo nesta prática é diferente das estabelecidas pela *body art* e pela *performance* que fala em nome da arte. Na *body modification*, o sujeito é o objeto da arte e não deixará de ser, independentemente do tempo e do espaço em que se encontre. O evento artístico, quando existe, não se reduz ao tempo de exposição ou da apresentação; o tempo de exposição é o tempo de vida do

²⁰ Explicamos as devidas práticas na introdução desta dissertação.

indivíduo, e o espaço destinado a ela é composto por todos os ambientes por onde ele circula. Não vigora aqui a premissa do discurso racional, do discurso conceitual presentes na *body art* ou *performance*. A obra é determinada pelo inconsciente, pelo afeto; é designada como algo fundamental para a subjetividade do sujeito.

A *body art*, tem fins artísticos, configura o corpo como suporte de arte (podendo o próprio artista ser o sujeito e o objeto de sua arte) seja através de pinturas, colagens ou perfurações corporais mostrado em exposições e bienais de arte. Na *body art* leva-se em conta uma ligação do artista com o público e a relação tempo-espaço; quer dizer, existe um local específico e um tempo determinado para as apresentações e manipulações corporais; o *body play*, significa brincadeira no corpo, consistindo numa técnica específica da *body modification* por meio da qual são enfiadas agulhas ou outros objetos pontiagudos na pele enquanto que *body building* compreende aquele grupo que se preocupa em moldar o corpo, construindo-o segundo os padrões de beleza vigentes, e buscando eliminar a dor no que for possível. Temos como exemplo os halterofilistas e os sujeitos que fazem cirurgia plástica estética.

Quanto ao *happening* e à *performance*, temos: o primeiro significa evento, acontecimento, sob a forma de multilinguagem, referindo-se a “uma forma de expressão artística desenvolvida em grupo que valoriza a espontaneidade e o improvisado. [...] o processo de criação, o ritual; a interação dos indivíduos que concebem o evento são mais importantes do que o resultado estético final que se venha a alcançar” (PIRES, 2005, p.69). O segundo é realizado interativamente, havendo planejamento da ação (expressão cênica) e uma incorporação da tecnologia; confere importância ao resultado final da produção artística visando um melhor entendimento da mensagem veiculada. Difere do *happening* porque existe um pré-planejamento do que vai acontecer em cena; o que antes era um ritual espontâneo, passa a ser um espetáculo montado de acordo com a formação do artista (artes cênicas, plásticas) (PIRES, 2005).

As modificações corporais cada vez ganham mais espaço, principalmente no que concerne ao uso de tatuagens em conjunto a aplicação de *piercings*. Podemos encontrar os adeptos da *body modification* atuando em filmes, novelas, campanhas publicitárias. Em 1989, a publicação do livro *Modern Primitives*, concentrando uma coletânea de fotos, entrevistas e depoimentos de sujeitos que possuem e praticam modificações corporais, fez crescer a difusão sobre o tema, além de atrair mais adeptos para essas práticas. Também cresceu a quantidade de livros, matérias e entrevistas sobre o assunto, quer seja em jornais, revistas (especializadas ou não), *sites* especializados, programas de rádio ou televisão. O que antes era visto como marginal – uso de tatuagens e *piercings* - passa a ser mais aceito socialmente e circular, principalmente entre os jovens, com mais frequência. Esta circulação perpassa exposições, bienais, clubes noturnos e *raves* (festas para os adeptos de músicas eletrônicas) – se voltando para a exposição do corpo modificado, do corpo nu (muitas vezes até do interior do corpo) e suas *performances*.

A mais recente inovação no campo das modificações corporais é o uso de materiais que, inseridos na pele, criam volumes tridimensionais através de protuberâncias ou perfurações (*piercings*, escarificações, implantes) que diferem do resultado bidimensional da tatuagem. A tatuagem é a que mais superficialmente atinge a pele, ocorrendo à estimulação maior no momento de sua aplicação. Nem por isso a região tatuada passa despercebida ao tato do sujeito; ela torna-se mais sensível e presente pelos cuidados que requer para sua manutenção. Ela implica o registro, na pele, de algo importante ou marcante para o próprio sujeito que se marca. Trata-se de uma prática de memória, como sugere Pires: o suporte de inscrição da memória estende-se da mente para o corpo. Assim,

A tatuagem hoje mais do que um marca estética ou amuleto protetor, representa um prolongamento da mente. O indivíduo que a adquire transfere para ela a memória de um fato ou de uma situação. A lembrança, que antes habitava na memória ou em determinados objetos externos ao corpo, agora é incrustada na pele (Idem, p.89).

O *piercing* pode ter uma finalidade estética e/ou funcional, podendo ser utilizados por pessoas de ambos os sexos. Quanto ao caráter funcional (quando aplicado em genitais) a aplicação do *piercing* costuma ligar-se a uma intenção sexual, seja com respeito à manutenção da castidade (como na Antiguidade Romana), ou para se intensificar um prazer na zona aplicada (como é o caso na contemporaneidade). Com referência à castidade, os *piercings* eram normalmente utilizados em mulheres e escravos no Império Romano, independentemente da vontade destes. “Com a finalidade de impossibilitar as relações sexuais, esse *piercing* era aplicado nas mulheres de forma a atravessar e unir os grandes lábios, e nos homens, de modo a atravessar e fechar o prepúcio” (Idem, p.81). Atualmente se utiliza o *piercing*, muitas vezes, mais com objetivo de intervir sobre o prazer nas zonas genitais e/ou erógenas, intensificando o intercuro sexual. Contudo, os tipos de *piercings*, as quantidades de perfurações são variadas e muitas vezes a quantidade de adornos poder gerar dor durante a atividade sexual ou até impedir que o indivíduo mantenha um intercuro. Quando isso ocorre, o prazer e o gozo chegam por outras vias, como pela estimulação constante, pelos movimentos corporais rotineiros, pelo exibicionismo ou atos masoquistas.

Fakir Musafar²¹ (vide ANEXO AA) de Dakota (EUA) é apelidado “o pai do *Modern Primitive Movement*” devido às suas atividades de mais de 50 anos de pesquisa e exploração pessoal de rituais e decoração corporal primitiva. É chamado também de artista *Xamã*, mestre dos *piercings* e da modificação corporal. Fakir nasceu em 10 de agosto de 1930 em *South Dakota* (região ocupada, em grande parte, por uma reserva indígena). Formado em engenharia elétrica e tendo estudado física e química na universidade, afirma que a ciência não é outra coisa senão magia. Depois de exercer diversas profissões, tais como executivo em agências de publicidade, instrutor do exército e professor de danças de salão, é hoje um bem sucedido

²¹ As informações sobre a vida de Fakir e suas modificações corporais foram retiradas de duas fontes: PIRES, Beatriz Ferreira. **O corpo como suporte da arte: piercing, implante, escarificação, tatuagem**. São Paulo: Ed. SENAC, 2005 e Arte do Corpo. Documentário produzido por Daniel Wiles. Dirigido por Daniel Wiles. Projeto Evidência. Rio de Janeiro: Magnetoscópio, 1998. 1 vídeocassete (52min.), VHS, son., color.

empresário que se divide entre atividades educacionais, místicas e artísticas.

Fakir é diretor da *Fakir body piercing & branding intensives*, a única Escola licenciada na Califórnia para instruir adeptos das modificações corporais. Ele percorre o mundo inteiro falando a respeito de suas experiências de êxtase durante os rituais religiosos arcaicos por ele praticados, seguindo algumas técnicas dos Indus, do Xamanismo, dos índios *Sioux*, entre outros.

Musafar leva muito a sério suas transformações, sendo o objetivo principal o de cunho religioso. Afirma que devemos educar e controlar nosso corpo para elevar nossa alma, ultrapassando os limites físicos; acredita na imortalidade da alma e na reencarnação e confere a esta crença a explicação para o impulso que muitos indivíduos têm de manipular seus corpos através de técnicas e rituais especiais.

Desde muito cedo (seis ou sete anos de idade), Fakir começou a sentir um forte interesse por tudo o que produzisse fortes sensações corporais e esse interesse culminou quando certa vez visitou um circo com seu pai, ficando fascinado pelas experiências que lá faziam com o corpo, como contorções e tatuagens. Desde então começou a pesquisar e ler sobre de transformações corporais e, aos treze anos, Fakir aproveitou a ausência de seus pais para realizar sua primeira marcação corporal: num ritual que durou o dia todo, perfurou com um torno seu prepúcio sem a idéia ou auxílio de ninguém.

Dentre as práticas de Fakir, podemos destacar: a técnica de constrição de sua cintura por intermédio de um cinturão – de sua própria produção – que mantém amarrado à cintura para deixá-la cada vez mais fina (em 1959 sua cintura atingiu 47 cm). Outra experiência de bastante importância para ele ocorreu num festival denominado *Typoosam*, na Índia. Este festival consiste num ritual de purificação da alma por meio de autoflagelação, como o de perfurar todo o corpo com ferros bem grandes, ligados por uma roda ao redor do corpo, num transe realizado e ao som de música. Neste ritual, além da purificação desejada, testa-se o

nível espiritual de cada participante pelo tempo que eles conseguem permanecer com os ferros enfiados ao redor de suas cinturas.

Outra experiência de Musafar foi com os índios *Sioux*, na qual perfurou seu corpo com ganchos e depois foi suspenso. No início, ele falou em não conseguir se desprender do corpo, mas depois de um certo tempo parecia-lhe que sua alma havia se separado de seu corpo: “Isso não é dor, é uma sensação física intensa, dor e prazer andam juntos, um não existe sem o outro”²².

Fakir chama o caráter ritualístico e as práticas de modificações corporais de “jogos com o corpo”; talvez uma alusão ao prazer e diversão que tais manejos proporcionam. Para tanto, define sete categorias para se modificar ou trabalhar o corpo (Cf. PIRES, 2005, p.115-123):

1. Jogos de **contorção**: Modificar forma e crescimento dos ossos; distender. Compreendem atividades de ginástica, ioga, alongamento dos furos feitos no corpo, alongamento de partes do corpo, uso de salto alto etc. Podemos destacar duas técnicas: uma refere-se à prática dos *Sadhus* indianos de dependurar em seus corpos (principalmente peito e costas) objetos - normalmente são frutas. O processo se dá da seguinte forma: as frutas são costuradas à pele, assim permanecendo dia e noite até secarem. Depois de secas, são retiradas e colocadas em um colar. O comprimento do colar e a quantidade de frutas que possui indicam o tempo e a quantidade de vezes que o indivíduo já passou por essa experiência. Fakir, por exemplo, pendurou 24 pesos de 500g em sua pele, na região do peitoral, com anzóis; os adeptos atuais das modificações corporais costumam usar mais frequentemente objetos como o chumbo, dispensando-se o colar. Outra técnica seria o alongamento ou anulação do pênis; ambos têm o objetivo de modificar e intensificar a sensação orgástica. A

²² Copiado do documentário: Arte do Corpo. Produzido por Daniel Wiles. Dirigido por Daniel Wiles. Projeto Evidência. Rio de Janeiro: Magnetoscópio, 1998. 1 videocassete (52min.), VHS, son., color.

anulação pode ser feita por recobrimento – o pênis é coberto de forma a não sentir nenhum estímulo – ou por contenção, encerramento – o indivíduo empurra o pênis para trás e o prende dentro do abdome. O **alongamento** consiste em prender ao pênis um pequeno peso. Os *sadhus* iniciam essa técnica um pouco antes da puberdade (nesse período o ligamento que limita o comprimento do órgão ainda não está “endurecido”) e deixam o objeto de modo ininterrupto durante um longo período. Fakir se submeteu a esta técnica em 1985 colocando um peso de 1,5kg em seu pênis. Antes, porém, se submeteu a uma intervenção cirúrgica para cortar o ligamento de sustentação do órgão. O ligamento rompido permitiu não só o aumento do pênis (em cerca de 4cm) como também a flexibilidade quanto às direções que este pode assumir quando ereto. Neste caso, o peso não é usado ininterruptamente, e sim por algumas horas. Ao final da experiência o pênis sempre retorna ao tamanho inicial.

2. Jogos de **constricção**: comprimir. Utilizam amarras, ataduras, cordas, vestimentas estreitas, espartilho, cinturões que diminuem a cintura etc. Segundo Fakir, o uso contínuo de tais manipulações (como cinturões que comprimem a cintura) produz uma reorganização espacial dos órgãos internos e uma conseqüente remodelação da aparência. O uso desses acessórios pode intensificar o prazer sexual tanto nas mulheres como nos homens, como também deixar o indivíduo em permanente estado de excitação.
3. Jogos de **privações**: enclausurar, congelar. Inclui práticas de jejuns, privação do sono, limitações dos movimentos; podem se utilizar caixões para isolamento sensorio, capuzes, gaiolas etc.
4. Jogos de **impedimento**: adereços de ferro. Uso de pulseiras pesadas, enfeites para o pescoço, sapatos, correntes etc.

5. Jogos com **fogo**: queimar. Utilizam bronzeamento exagerado, corrente elétrica aplicada de forma contínua ou através de choques, marcas feitas por ferros ou por queimaduras etc.

6. Jogos de **penetrações**: invadir. Compreendem flagelações, perfurações, tatuagens, o ato de picar-se, espetar-se, deitar sobre cama de pregos ou espadas, injetar-se agentes químicos etc. Por exemplo, o uso de piercings em diversas partes do corpo.

7. Jogos de **suspensão**: pendurar. A suspensão, por meio de ganchos de açougueiro, pode ser feita em cruz, pelos pulsos, coxas, peito, tornozelos, associada a constrições ou a múltiplos furos pelo corpo etc. Nos rituais modernos, a suspensão pode ser utilizada de diversas formas em rituais particulares ou em espetáculos abertos. O indivíduo pode ser suspenso na horizontal, na vertical, sentado, sendo o número de ganchos variável de acordo com seu peso. O tempo máximo para o indivíduo ficar suspenso é cerca de vinte a trinta minutos, já que depois deste período o indivíduo é sufocado pela própria pele que, ao se deslocar, se posiciona ao redor da garganta. Fakir e Ward (outro antigo adepto do *body modification*) foram os precursores modernos dessa prática, resgatando os rituais da “Dança do Sol” (dos índios americanos) e do O-Kee-Pa (da tribo dos Mandan). Neste ritual, Fakir foi suspenso por dois ganchos que perfuravam seu peito (o corpo pode ser perfurado também nas costas) em dois pontos distintos, sendo o corpo levantado na vertical.

Priscilla Davanzo²³ (vide ANEXO AB) 24 anos, paulista, estudante de artes plásticas na Universidade de São Paulo (UNESP), tem um projeto; provocar uma reflexão sobre a primazia da espécie humana em relação às outras. Para tal, vem recebendo sistematicamente

²³ As informações sobre Priscilla e suas modificações corporais foram retiradas das fontes: FELIPPE, Cristina. *Corpo Animal*. In: **Correio Brasiliense**, Brasília, 6-12-2000; VIEIRA, João Luiz. Dor: Tribo urbana pratica a mais nova mania – sofrer. **Revista Época**, n.º 252, p.64-67, 17 de março de 2003 e PIRES, Beatriz Ferreira. **O corpo como suporte da arte: piercing, implante, escarificação, tatuagem**. São Paulo: Ed. SENAC, 2005.

em seu corpo tatuagens baseadas nas manchas das vacas holandesas (já se submeteu a 60 h, intercaladas, de tatuagem para obter tais manchas). Declara que desde os treze anos tinha interesse nas modificações corporais, mas só aos dezoito anos adquiriu sua primeira tatuagem, a palavra *livmoder* (útero em sueco) aplicada no tórax. Tatuou nas costas a frase “Para quem comprou a verdade, os louros, o cetro, o tombo” (do artista plástico Leonilson) e marcou em cada lado de suas costas através da técnica com *branding* (queimadura a ferro), duas formas elípticas que simbolizam as cicatrizes deixadas por remotas asas de anjo que lhe teriam sido arrancadas: “É para mostrar que sou um anjo que perdeu as asas” (DAVANZO apud VIEIRA, 2003, p.66). Antes da queimadura ela fez um corte superficial no ventre, de alto a baixo, para ganhar uma marca semelhante a uma incisão de autópsia.

O nome de seu projeto é “As vacas comem duas vezes a mesma comida” – retirada do poema de Arnaldo Antunes. O que Priscilla pretende através desta frase é promover uma analogia entre os seres irracionais (animais) e os “ditos” racionais. As vacas têm a capacidade de ruminar, de absorver o que é importante para a manutenção de suas vidas, em duas etapas distintas; já os seres humanos hoje carecem de ruminação (capacidade de pensar, refletir), de uma verdadeira assimilação dos acontecimentos, como diz Priscilla: “Não digerimos as idéias que recebemos dos livros e filmes; apenas as consumimos sem refletir” (DAVANZO apud PIRES, 2005,p.144). Deste projeto surgiu o documentário “Geotomia” (termo formado pelas palavras geografia com anatomia), no qual aparecem reflexões e depoimentos da artista, além de algumas sessões de tatuagem onde ela se marca com as manchas da pele de vacas. Priscilla tanto cria como participa de *performances*, expondo suas idéias através de vídeos para que o maior número de pessoas tenham conhecimento das mesmas. Diz: “Meu corpo é minha mídia” (DAVANZO apud VIEIRA, 2003, p.66).

Outro adepto do *body modification* é Erik Sprague²⁴ (vide ANEXO AC). Nasceu em 1972, filho de pai militar, bacharel e doutor em filosofia. Adota a idéia de uma “personalidade múltipla controlada”, ou seja, haveria um universo de realidades subjetivas, e a que vemos é apenas uma. Ele acredita no benefício e na mudança de qualidade de vida que “a conscientização do nosso lado instintivo e ancestral” (SPRAGUE apud PIRES, 2005, p.140) pode nos dar; pensa que se extravasássemos nosso lado animal, grande parte de nosso comportamento não seria obscuro para nós. Erik crê que nossas ações e comportamentos não estão ligados apenas à forma física que temos, mas também a forma física que acreditamos ou desejamos ter.

Erik tem um objetivo: transformar-se esteticamente em um homem-lagarto; com esta transformação pretende expressar ao mundo e para si mesmo, como ele verdadeiramente se vê e se sente. Suas alterações foram as seguintes: implantou quatro esferas de teflon em cada uma das sobrancelhas, lixou os quatro dentes frontais superiores, alongou e bifurcou a língua em duas cirurgias a *laser* e vem tatuando e preenchendo gradativamente, na cor verde, escamas em seu corpo. Para ele, estas transformações estão ligadas à necessidade de unificar sua essência com seu físico, e não apenas de registrar lembranças ou acontecimentos ligados a alguém. Segundo ele, a maioria das pessoas o acha estranho não por causa de sua aparência, mas pelas suas idéias e crenças (PIRES, 2005).

O estilista Heitor Werneck²⁵ (vide ANEXO AC), 38 anos, possui dois dentes caninos iguais aos de um vampiro (os quais segundo ele, não o incomodam); relaxa após as sessões de tatuagem, queimadura ou *piercing* chegando a dormir em alguns casos; sofre de uma doença óssea crônica que lhe causa dores agudas, mas em vez de se anestesiá-lo, resolveu enfrentar a dor através de sessões de suspensão, “A dor física é menor que a emocional” (WERNECK

²⁴ As informações sobre Erik Sprague foram retiradas da seguinte fonte: PIRES, Beatriz Ferreira. **O corpo como suporte da arte: piercing, implante, escarificação, tatuagem**. São Paulo: Ed. SENAC, 2005.

²⁵ As informações sobre Heitor Werneck foram retiradas da seguinte fonte: VIEIRA, João Luiz. Dor: Tribo urbana pratica a mais nova mania – sofrer. **Revista Época**, n.º 252, p.64-67, 17 de março de 2003.

apud VIEIRA, 2003, p.65), diz. Heitor não gosta de ser confundido com os adeptos de sadomasoquismo: “gosto de sexo baunilha, nada dessas coisas violentas” (Ibidem). Além disso, confessa ter medo de altura, mas a afronta saltando de pára-quadras e praticando vôo livre. Certa vez espetou na testa uma série de agulhas de injeção, formando uma coroa de espinhos, afirma ter admiração por pessoas que carregam chagas.

Além da descrição destas técnicas, seguidas dos depoimentos dos sujeitos que as praticam, traremos agora a exposição das *performances* de três artistas plásticos que viabilizam seu corpo como forma de expressão artística e, principalmente, expressão de si.

A primeira deles é Orlan²⁶ (vide ANEXO AD), artista plástica francesa. É professora da Escola de Belas-Artes de Dijon na França, diz-se feminista e trabalha com multimídia no cenário contemporâneo. Ela assina a autoria de nove cirurgias-performances, “óperas cirúrgicas”, cirurgias plásticas faciais através das quais recostura seu rosto, seu corpo, transformando sua imagem. As cirurgias são realizadas com anestésias locais. Enquanto uma cirurgia se realiza, Orlan olha através de espelhos o seu rosto sendo cortado e costurado e, ao mesmo tempo, se comunica com os que estão a sua volta e com os futuros telespectadores de sua arte. Além disso, contrata um especialista para traduzir, durante as cirurgias, toda a sua fala em comunicação de sinais para os surdos-mudos. “Não tomo tranqüilizantes durante as cirurgias, quero falar, quero sentir tudo, quero ver e tocar meu sangue”, ela diz. (ORLAN apud JEUDY, 2002, p.119).

Orlan afirmava que seu corpo precisava ser operado com urgência; seu corpo era um corpo doente que, subitamente, precisou de atenção. Decidiu então investir o máximo nesta

²⁶ Utilizamos três fontes para as informações sobre Orlan: JEUDY, Henri-Pierre. O corpo exibido. In: **O corpo como objeto de arte**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.P. 109-133; ARMÊNIO, Elaine et al. O corpo: campo de batalha contemporâneo. In: ALONSO, Silvia Leonor et al. (orgs). **Figuras clínicas do feminino no mal-estar contemporâneo**. São Paulo: Editora Escuta, 2002, p.65-78 e Arte do Corpo. Documentário produzido por Daniel Wiles. Dirigido por Daniel Wiles. Projeto Evidência. Rio de Janeiro: Magnetoscópio, 1998. 1 videocassete (52min.), VHS, son. , color.

nova aventura – modo como a artista se refere às suas transformações. Colocou uma câmera e um vídeo na sala de operação e os vídeos e as fotos foram exibidos para constituir uma *performance*. Ela se refere a essas técnicas como uma visão de futuro para as artes plásticas. Orlan quer desmistificar o ato cirúrgico, participar dele, entrar em contato com seu interior corporal. Ultrapassa uma fronteira e quer ver seu próprio sangue, suas próprias entranhas, sorri na sala cirúrgica: “Apenas a voz de Orlan ficará imutável” (ORLAN apud JEUDY, 2002, p.120), diz ela.

Foi ao ler um texto do livro *La robe* de Eugenie Lemoine-Luccioni, uma psicanalista lacaniana, que ocorreu a Orlan a idéia de colocar as operações-performances em prática. O trecho do livro é o seguinte:

A pele é enganosa [...] na vida, nós só temos nossa própria pele [...] há um equívoco nas relações humanas, pois jamais somos o que temos [...] eu tenho uma pele de anjo, mas sou um chacal [...] uma pele de crocodilo, mas sou uma boneca de pelúcia, uma pele negra, mas sou branco, uma pele de mulher, mas sou um homem; eu nunca tenho a pele do que sou. Não existe exceção à regra, pois nunca sou o que tenho (LEMOINE-LUCCIONI, 1998, p. 73).

Para cada operação, Orlan forneceu ao cirurgião uma imagem de computador da parte corporal específica que desejava reconstruir. Segundo ela, fez-se o nariz de Diana por ser esta insubmissa aos deuses e homens, e provavelmente lésbica ativa; a boca da ambígua Deusa Europa; a fronte de Monalisa; o queixo de Vênus por ser belo e os olhos de *Psiquê* por nos comoverem por sua vulnerabilidade, seu desejo de amor e saber; e a deusa *Kali* por seus múltiplos braços, pernas e cabeças. Aproveitou as operações para criar ambientes complexos, convidando músicos e poetas para intervir no processo. Cada operação foi registrada em vídeo e fotografada, uma delas transmitida de Nova Iorque a 13 centros de arte no mundo, com o título “Onipresença”.

No início da cirurgia, Orlan (que se autodenomina sacrílega e santa) se apresenta deitada sobre a mesa de cirurgia segurando em cada mão um crucifixo envolto em papel branco. Profere com um teor místico as palavras de Cristo antes da Paixão: “ainda um pouco

de tempo, e vocês não me verão mais...”²⁷. Continuando seu discurso, ela afirma que as cirurgias estéticas e as manipulações genéticas serão comuns em pouco tempo, e que poderemos “remodelar o corpo sem que o céu caia sobre nossas cabeças”²⁸.

A artista produz relicários, às vezes até durante a própria cirurgia, com a carne de seu corpo que é retirada: “todos os relicários são diferentes, cada um possui 20 gramas de meu corpo, quero continuar até não ter mais nada!”²⁹. Orlan não é uma artista visual e sim performática, sua arte é ao vivo (no ato das cirurgias) e por isso choca. Ela revela que seu trabalho é uma luta contra o inato, o inexorável, o programa, a natureza, Deus e o ADN. Interferir no corpo é, para ela, blasfemar contra o que é imposto pela humanidade e levar a público a reflexão sobre o estatuto do corpo na sociedade contemporânea.

Algumas falas de Orlan, acrescidas de uma série de justificações psicanalíticas, se encontram catalogadas no livro “O corpo como objeto de arte” (2002), do sociólogo Henri-Pierre Jeudy, que nos auxiliará a compreender um pouco mais sobre os objetivos de sua arte:

Dei meu corpo à arte; o corpo não é senão um traje; a arte e a vida levadas ao extremo. Meu trabalho é um trabalho de auto-retrato [...] Mas eu trabalho com e sobre o corpo, mais eu posso ausentar-me; eu não era uma “*top model*”, mas gostava muito da minha imagem e trabalhei durante vinte anos com ela; eu não quero me transformar em uma boneca *Barbie*; minha ação é precursora de uma mudança de status do corpo que é preciso repensar; ser narcisista não é tão fácil, quando não é questão de se abismar, de se perder em sua imagem, mas de vê-la, colocando-se à distância a fim de criar nessa abertura (ORLAN apud JEUDY, 2002, p.118).

Outro artista plástico que causa terror e surpresa em suas apresentações é o italiano Franco B.³⁰ Formado em artes visuais, seu corpo e sangue são seus principais meio de trabalho. Franco tem o corpo todo perfurado de flechas, agulhas, seringas, anzóis, ganchos,

²⁷ Copiado do documentário: Arte do Corpo. Produzido por Daniel Wiles. Dirigido por Daniel Wiles. Projeto Evidência. Rio de Janeiro: Magnetoscópio, 1998. 1 videocassete (52min.), VHS, son., color.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ As falas deste artista plástico foram colhidas do documentário intitulado: Arte do Corpo. Documentário produzido por Daniel Wiles. Dirigido por Daniel Wiles. Projeto Evidência. Rio de Janeiro: Magnetoscópio, 1998. 1 videocassete (52min.), VHS, son., color.

inseridos quando está em casa ou em uma apresentação de um *show*. Considera seu trabalho uma arte teatral e, antes de entrar em cena, pinta de branco seu corpo nu para que ele possa funcionar como suporte, ou melhor, como a tela que receberá a tinta - o seu sangue: “Uso o corpo como tela e quero ser tela limpa, por isso fico nu”; e continua: “Faço o que faço porque acho bonito, o que quero mostrar é bonito para mim, se não fosse por que mostrar?”.

Franco B. chega a fazer quatro exposições por dia e estas consistem nas seguintes etapas-performances, tendo como fundo auditivo músicas contemporâneas: primeiramente B. é levado por dois homens ao centro do palco, onde injeta várias seringas em seu braço para que as mesmas puxem seu sangue e o façam espirrar; com o sangue acumulado no chão o “ator” vai de encontro ao chão e esfrega seu corpo no sangue para começar a pintar a tela; após um certo tempo, já fraco pelo derramamento de sangue, B. é suspenso no teto de cabeça para baixo (os pés ficam atados a cordas) para que seu sangue pingue do alto e produza uma nova tela. Franco ainda passa a outros atos artísticos no palco, como a cena na qual dois homens se revezam para bater em seu rosto (durante este ato diz não sentir dor porque o contexto do teatro é de outra ordem) e outra em que tem sua boca costurada por outra pessoa. Neste último ato, Franco diz utilizar anestesia, pois não quer que o público o veja gritar; porém quando está em casa realiza-a só e sem anestésico.

Franco diz que o que ele faz é arte, mas alguns o tomam por contraventor, aquele que vem quebrar as normas e a ética. Afirma que a sociedade recusa a dor, não quer vê-la ou senti-la, não suporta sensações intensas, prefere a mentira à verdade. Um bom exemplo, diz ele, ocorre quando as pessoas ficam doentes; a tendência é imediatamente prescrever-lhes remédios, levá-las ao hospital, tocá-las, curá-las, tudo para evitar a dor.

O terceiro artista é Ron Athey³¹ (vide ANEXO AE) de Grotton Connecticut (EUA),

³¹ As falas deste artista plástico foram colhidas do documentário intitulado: Arte do Corpo. Documentário produzido por Daniel Wiles. Dirigido por Daniel Wiles. Projeto Evidência. Rio de Janeiro: Magnetoscópio, 1998. 1 videocassete (52min.), VHS, son. , color.

Soropositivo há mais de 10 anos, afirma que desde que nasceu seu caminho estava traçado: seria pastor. Mas com o tempo as profecias não aconteceram e ele contornou seu destino de outra forma: através de sua arte. Suas apresentações se dão ao som de violinos tocando músicas clássicas e religiosas; durante suas performances um pastor se mantém pregando sobre a salvação e os sofrimentos extremos.

Profere Ron: “Aquele que sofreu conhece o sofrimento, assim como os grandes santos”. Sua maior inspiração é São Sebastião e, da mesma forma que ele, Ron produz diversas chagas em seu corpo, com flechas perfurando os mesmos locais das chagas do santo. Este ato também é realizado com outras pessoas que são voluntários ou fazem parte de seu show, a maioria delas mulheres, “como no êxtase de santa Tereza na escultura de Bernini”. Em cena, estas mulheres ficam em silêncio e parecem andróginas, tudo para mostrar a emoção religiosa, a piedade. Ron diz também não defender brincadeiras com o corpo; ele é um lugar sagrado, o templo do Espírito Santo.

Em outras exhibições, ele pratica escarificações no corpo de outras pessoas, toma uma folha de papel, aproxima-a das feridas do corpo e as comprime; o sangue é passado para o papel e adere à forma pelo qual a pele foi escarificada. Os papéis se transformam em tela e são pendurados a uma corda que permanece no centro do palco para que todos a vejam. Ele recita, quando termina de preencher a corda: “Vivemos com isso, vivemos com sangue, vivemos com dor, vivemos com a morte”.

Para pensarmos um pouco mais sobre tais práticas, vamos trazer alguns depoimentos dos sujeitos que praticam *body piercing*. Tais falas foram documentadas de respostas extraídas de questionários distribuídos no colóquio “Modernos?” “Primitivos?” que se realizou na *Culturgest* de Lisboa em março de 1997. Cada frase, embora nem sempre transcrita na totalidade, preserva, contextualmente, cada intervenção, e representa uma

resposta individual (SCHUBART, 1997)³²:

Uma das múltiplas respostas possíveis às opressões de hoje, a guetização do ‘todos iguais, todos diferentes’, a diferença tolerada e não integrada.

Ou,

Agrada-me a idéia de fazer um *piercing* no corpo para o tornar diferente. Vai contra as regras de uma sociedade que pretende impor tudo aos seus cidadãos e, se ousarem ser diferentes, são marginalizados.

Ou ainda,

É fascinante pela importância que o corpo toma para quem o procura re-apropriar. Agrada-me pela marca/conquista/opção/caminho. Cada ato de mudança, de opção, de energia transformadora está sempre colocado no campo do prazer e da dor.

E mais,

Vejo meus *piercings* como um compromisso a longo prazo. Tenciono guardá-los o máximo possível. Até porque se tornam mais belos quanto mais tempo se guardam. Transformam-se numa partícula do corpo.

Após a apresentação de alguns adeptos da *body modification*, a exposição destes *performers* praticantes da *body art* e de alguns depoimentos, podemos perceber que existe uma diferença entre eles. Porém, não é nosso objetivo falar de cada *performer* de forma aprofundada, nem fazer uma análise pormenorizada de suas técnicas, suas patologias ou necessidades pessoais. Queremos antes discutir o que essas práticas põem em jogo quanto a produção da singularidade e à construção da memória, sua obediência ou rebeldia quanto aos padrões sociais vigentes, enfim, queremos avaliar o quanto é criativa ou assujeitada a memória que está sendo construída pelos adeptos do *body modification*.

Sabemos também que estão falando em nome da arte, da liberdade de expressão; em alguns, os discursos têm um cunho espiritual, transcendental ou ainda político, mas não

³² Cf. SCHUBART, Olga. “Da pele e do Metal”. In: **Cadernos de subjetividade**. Núcleo de estudos e pesquisa da subjetividade do programa de estudos pós-graduados em psicologia clínica da PUC – SP – vol. 5, n.2. São Paulo: EDUC, 2º semestre de 1997.

deixam de ser discursos e práticas de si³³; procuram o olhar do outro, dos outros, tão perdidos em uma época repleta de imagens. Vimos que muitos desses sujeitos pretendem retornar a rituais e vivências tradicionais de povos pré-letrados (primitivos)? Serão eles de fato os neotribalistas, ou ainda os *modern primitives*? É viável tal denominação? Tentaremos discutir esta questão no próximo subcapítulo.

4.2 MARCAÇÕES CORPORAIS NAS SOCIEDADES TRIBAIS: PALCOS DE MEMÓRIA

A lei escrita sobre o corpo é uma lembrança inesquecível.

Pierre Clastres

Segundo os estudos de Pierre Clastres sobre os rituais de crueldade nas sociedades tribais, as marcações corporais têm aí a função de lei. A ordem que atravessa o corpo e a alma humana é caracterizada pelo lema da confirmação e da aceitação: “A lei é dura, mas é a lei!”. Para manter a recordação e a vivência desta dureza foram inventados diversos meios, segundo o contexto de cada sociedade, no seu tempo e no seu espaço. A escrita é um destes meios: “[...] por ser dura, a lei é ao mesmo tempo escrita. A escrita existe em função da lei, a lei habita a escrita; e conhecer uma é não poder mais desconhecer a outra. Toda lei é, portanto escrita, toda escrita é índice de lei” (CLASTRES, 1988, p.123). A escrita pode estar em qualquer lugar: nas estrelas, gravada na pedra, pintada sobre a casca das árvores, desenhada nos papiros, nas vestimentas, e também na pele.

Nas sociedades tribais, a memória, as comunicações e as leis são registradas no corpo. Nesse caso, o corpo exerce a função de documento, suporte de inscrição mnêmica. Como escreve Le Goff um documento não precisa se restringir a um texto, relato e fato escrito

³³ Práticas de si são os modos pelos quais as subjetividades se constituem como tal, em cada sociedade ou em cada período. Cf. Foucault, **História da Sexualidade II**.

em algum papel; um documento pode situar-se no “não-lugar” do lugar do corpo, na pele, a inserir-se no universo das imagens, dos sons, dos signos e de todo esse conjunto que faz parte da história do homem (Cf. LE GOFF, 1990).

Desde o nascimento, os componentes da tribo “respiram” a atmosfera dos antepassados: suas vivências, palavras e memória são registradas a todo momento no cotidiano destes indivíduos. O corpo funciona então como suporte para os chamados ritos de passagem, através dos quais se dá a confirmação de pertencimento à tribo, à ordem social e religiosa de seus semelhantes, ou melhor, iguais. O corpo é o espaço onde está contido o tempo, o traço de uma passagem, a determinação de um destino; logo, o corpo individual é o ponto de encontro da lei tribal: “o corpo mediatiza a aquisição de um saber, e esse saber é inscrito no corpo” (CLASTRES, 1988, p.126).

Objeto de tortura. Eis o que o corpo individual representa para toda sociedade tribal. As torturas são variadas e específicas para cada ritual tribal. Corpos são cortados, marcados, carnes dilaceradas, ocorrem desmaios constantes; ossos, pedras, fogo, formigas tudo faz parte dos suplícios infligidos aos iniciantes. As técnicas e os instrumentos de tortura estão a serviço da memória, podendo variar de acordo com a tribo ou região, porém têm um objetivo único: provocar o sofrimento, dor sempre no limite máximo dos participantes provando a resistência física e a bravura dos mesmos que sofrem em silêncio. E, com esta dor, inscrever no corpo o pertencimento do indivíduo à tribo. O corpo torna-se memória.

Nas sociedades primitivas, o silêncio era tido como ponto de honra para o indivíduo sacrificado e para os elementos da respectiva tribo. Pierre Clastres em seu livro, *Sociedade contra o Estado* (1988), relata como o silêncio vale ouro, já que este significa o consentimento de uma lei, é o assumir a lei. O silêncio, nos rituais primitivos é o preço da aceitação da lei: quem cala, consente. O corpo é o palco da apresentação da ordem, da pertença, o reconhecimento de si nos outros. Quanto mais doloroso o ritual, quanto mais

marcas imprimem, mais a memória se registra, se confirma, se recicla. Prima-se assim pela igualdade daqueles que pertencem a uma tribo:

Sois um dos nossos. Cada um de vós é semelhante a nós, cada um de vós é semelhante aos outros. Tendes o mesmo nome e não o trocareis. Cada um de vós ocupa entre nós o mesmo espaço e o mesmo lugar: conservá-lo-eis. Nenhum de vós nos é inferior ou superior. E não vos podereis esquecer disso. As mesmas marcas que deixamos sobre vosso corpo vos servirão sempre como uma lembrança (CLASTRES,1988, p.129).

Um homem iniciado é um homem marcado; o sofrimento é esquecido, ficando dele talvez apenas uma recordação desagradável, mas as marcas em seu corpo permanecem como testemunho de um segredo, segredo que pertence a todos, segredo que não pode ser esquecido: o da igualdade. Este segredo é partilhado por toda tribo nos rituais de iniciação, todos assistem e participam do “espetáculo” de uma forma ou de outra, encorajando, cantando, chorando, advertindo:

Basta de insolência! Não fazes jus à nossa raça! Monstruoso ser para quem uma leve cócegas produzida pelo espinho se torna insuportável! Porventura não sabes que pertences à raça daqueles que consigo trazem as feridas e que se enfileiram entre os vencedores? Tu cobres os teus de vergonha, frágil mulherzinha! Pareces mais mole do que o algodão. Não há dúvidas de que morrerás solteira. Por acaso algum de nossos heróis te julgará digna, ó medrosa, de te unires a ele? (Idem, p.128).

Com o que escrevemos até então sobre as sociedades primitivas, podemos nos reportar a construção social da memória em Nietzsche descrita no primeiro capítulo desta dissertação e assim, fazer uma analogia entre as marcações tribais e a questão da crueldade lá trabalhada. As marcações tribais não se enquadram na visão nietzschiana positiva da crueldade, ou seja, no sentido daquela crueldade espontânea, livre de amarras, que existia como instinto natural própria dos primeiros povos os quais nem sequer constituíam um grupo organizado para um fim qualquer (defesa, caça, lutas), quando o “homem” era puro esquecimento. As torturas realizadas durante os rituais nas sociedades tribais não são atos espontâneos, ao acaso, muito pelo contrário, cada marca, cada dor são pré-determinadas, o tempo é baseado pelo desenvolvimento físico do indivíduo (como por exemplo, os rituais de

passagem da infância para a adolescência e desta para a fase adulta) e por acontecimentos sociais (nascimentos, casamentos, funerais). O objetivo é sempre o mesmo: manter a memória e sucessivamente a cultura e vida de um povo. O corpo do componente da tribo é o lugar onde se implanta a memória, memória encarnada com dor. Aqui a dor é desejo de fidelidade ao grupo, as cicatrizes são histórias de pertencimento, de reconhecimento do tudo e de todos. Corpo, escrita, pertencimento, igualdade, eis a concretude da lei que se manifesta nesses sangrentos ritos grupais.

As marcações corporais primitivas representam a escrita de um povo, seu livro, seu caderno, seu álbum, sua família, suas leis; através das marcações individuais se codificam e se marcam cruelmente as leis do todo coletivo. Aqui não existe o sujeito singular; o que eles confirmam a todo instante, quando dilaceram a carne, o corpo de cada indivíduo até deixá-lo transfigurado, irreconhecível, é que, ele só não é nada, não possui um rosto, sua face é a tribo. Esse processo repete-se através das gerações; não há escolha individual, quem escolhe é a tribo, ou seja, não existem opções e sim “destinos”, como num movimento cíclico. Trata-se de uma pedagogia da afirmação e não do diálogo. Pedagogia regida pelo sangue, suor e lágrimas.

No entanto, permitimo-nos ainda marcar uma diferença da crueldade presente nas sociedades tribais daquela que ocorre na novela kafkiana *Na colônia penal* (1919). Nesta última, a crueldade é perversa, as feridas e a sucessiva morte produzida pela máquina de escrever tem o objetivo de adestramento, não para aquele que está sendo torturado já que naquele ato chegou seu fim, mas para servir de lição e conseqüentemente controle de toda uma população, quer dizer, ou se obedece todas as normas ou a marginalização e a morte são certas. As torturas na Colônia Penal de Kafka são realizadas para se marcar a diferença, para se confirmar a exclusão daqueles que estão fora do padrão civilizatório, daqueles que tentam sair da linha da “boa educação”. Configura-se a relação credor e devedor descrita por Nietzsche em *A Genealogia da Moral* (2002), instaurando-se as torturas e a morte como recompensa para o

credor (no caso da novela kafkiana para o oficial) e o castigo para o devedor (o condenado): “o criminoso merece o castigo porque teria podido proceder de outro modo” (NIETZSCHE, 2002, p.33)³⁴.

Por outro lado, a lei inscrita no corpo dos componentes da tribo afirma a recusa desta sociedade em sofrer uma divisão, o risco de um poder separado dela mesma. A lei brutalmente ensinada é, de fato, uma proibição: a desigualdade. “A lei não separada só pode ser inscrita em um lugar não separado: o próprio corpo” (CLASTRES, 1988, p.131). Com seus atos cruéis, queria impedir algo mais cruel, a divisão, o surgimento do Estado, de um poder transcendente a ordem comunitária:

A sociedade primitiva sabe, por natureza, que a violência é a essência do poder. Nesse saber se enraíza a preocupação de manter constantemente afastado um do outro do poder e a instituição, o comando e o chefe. É o campo mesmo da palavra que assegura a demarcação e traça a linha divisória. Forçando o chefe a mover-se somente no elemento da palavra, isto é, no extremo oposto da violência, a tribo se assegura de que todas as coisas permanecem em seu lugar, de que o eixo do poder recai sobre o corpo exclusivo da sociedade e que nenhum deslocamento das forças virá conturbar a ordem social. O dever de palavra do chefe, esse fluxo constante de palavra vazia que ele deve à tribo, é a sua dívida infinita, a garantia que proíbe que o homem de palavra se torne homem de poder (Idem, p.109).

Nas sociedades primitivas, regidas por uma forte estruturação coletiva, todos são iguais e passam pelo mesmo ritual; nelas nada falta e nada sobra, ao contrário das sociedades modernas e contemporâneas, calcadas no valor do indivíduo. Por este motivo, nas sociedades tribais não ocorre mal-estar social ou algo da ordem do trauma, pois os excessos – como a crueldade de seus rituais – são passíveis de assimilação pela cultura.

Retornaremos agora à pergunta colocada na subcapítulo anterior: seriam os sujeitos que se produzem marcações corporais, contemporaneamente, neotribalistas ou *modern primitives*? Dificilmente poderíamos admitir essa denominação como correta. Para serem os novos representantes dos rituais tribais, deveriam estes possuir o mesmo sentido de corpo, de

³⁴ Para uma leitura mais aprofundada sobre a relação credor e devedor, vide: NIETZSCHE, F. A “falta”, a má consciência e o que nos afigura. In: _____. *A Genealogia da Moral*. São Paulo: Centauro, p. 32-40, 2002.

marca, de lei e pertença que os primitivos possuíam e possuem nas sociedades tribais ainda existentes. Até mesmo a *body modification* Fakir Musafar, como descrevemos no subcapítulo anterior, que segue à risca algumas práticas religiosas de tribos Indus e rituais de passagens indígenas (como as suspensões dos índios *Sioux*), não apresentam o sentido de corpo coletivo das tribos primitivas. Por meio das manipulações corporais, Fakir tenta obter uma autoconscientização do seu corpo e de sua alma, ultrapassando seus limites físicos. Desse modo, o corpo ganha um sentido transcendente, já que Fakir acredita que através dele pode chegar a um encontro com seu verdadeiro eu, um encontro com seus ancestrais, um encontro com Deus. Já para os primitivos o corpo é imanente, está embutido em tudo e contém tudo; não há uma separação entre o indivíduo e o que o circunda: vegetação, animais, ancestrais, ações do cotidiano, corpo individual e corpo coletivo; tudo está imerso em uma mesma ordem. O corpo dos tribais em si é o seu próprio fundamento, não sendo necessário utilizá-lo para se chegar a nenhum lugar, ele (o corpo) já está lá, ele é o lugar.

Nas sociedades pré-letradas, o ritual precede os acontecimentos do dia a dia e prepara o indivíduo para vivenciá-los, isto é, os indivíduos tribais marcam o corpo antes que o fato aconteça, marcam o corpo para que o fato possa acontecer. A marca é um sinal de que o indivíduo está pronto. Nas sociedades contemporâneas as marcações corporais se dão na maioria das vezes depois do fato ocorrido e servem como registro do mesmo. Trata-se de um registro que auxilia a construção da subjetividade, como no caso da *body modification* Cynthia Davanzo que produz uma marca em corpo (com cortes de estilete) para lembrar de cada momento doloroso que vivenciou. Nesse mesmo sentido, podemos falar dos sujeitos que se tatuam para registrar momentos importantes como: nascimento de um filho, morte de um familiar, um intenso namoro, entre outros.

Os objetivos dos que praticam a *body modification* são individuais e não grupais; suas marcas são escolhidas e determinadas segundo o gosto estético pessoal de cada um e não

por uma lei coletiva; o tempo não é pré-estabelecido ou determinado por rituais e sim pelo desejo do sujeito; suas marcações corporais não têm o propósito de fazer do corpo um receptor e transdutor da ordem coletiva e sim um meio de autoconscientização psíquica e corporal, cujo resultado é a ampliação e intensificação da potência do corpo e de seus limites.

Dando continuidade aos questionamentos: o que Orlan e todos os outros *performers*, e adeptos das práticas da *body modification*, buscam, através de seus corpos? Até que ponto constituiriam estas práticas uma afronta a uma ordem social vigente e/ou seriam simplesmente uma afirmação de singularidade?

4.3 JOSÉ GIL E A INTENSIDADE DO CORPO

Há doenças piores que as doenças,
 Há dores que não doem, nem na alma.
 Mas que são dolorosas mais que outras.
 Há tanta coisa que, sem existir, existe;
 Existe demoradamente,
 E demoradamente é nossa e nós...

Fernando Pessoa

Retornaremos neste subcapítulo ao semiótico e filósofo português José Gil. Apresentamos no capítulo anterior a associação entre terror e trauma tal como é trabalhada por Gil. Agora trabalharemos com sua noção de corpo. Para Gil, o corpo é uma superfície de inscrição de signos/códigos marcados pelo espaço, tempo e código social, ou seja, um corpo-inscrição, receptor e transmissor de signos. Trata-se de um corpo vivo que, aparentemente orgânico, natural, alia uma indeterminação sempre flutuante, entre a dimensão dos signos, que o atravessam e constituem, e a dimensão emotiva que o movimenta - não devemos esquecer que muitas das análises deste autor estão atravessadas pela preocupação em entender a

virtualidade do corpo e o apagamento de seus limites, principalmente no que tange às novas formas de manipulação corporal e suas tentativas de singularização.

O corpo em José Gil é muito mais que sua imagem, é muito mais do que o corpo material findável nos limites de seu contorno substancial. Gil não pensa o corpo, porém um “espaço do corpo”, estendendo-o para além da própria substância, além de seus limites e contornos materiais; é um corpo feito de intensidades, um corpo que está inserido num campo de forças, corpo onde está presente o poder e a liberdade, nos movimentos e na anestesia. O corpo não é uma entidade já pronta, se individua o tempo todo, está sempre em processo de vir a ser. Para entendermos este espaço do corpo, leiamos este trecho da entrevista com José Gil realizada por Denise Bernuzzi, onde ele nos fornece o seguinte exemplo a respeito dos limites do corpo:

[...] você está imersa numa grande banheira tomando banho, cai uma aranha na superfície da água perto de seus pés e você se arrepia! Aquela aranha não lhe tocou, mas tocou. A cada instante você tem um espaço do corpo: o seu corpo vai para além do próprio corpo, para além dos limites do seu corpo. É por isso que quando dirigimos um carro, por exemplo, fazemos corpo com o carro. O que significa que o espaço do corpo se estendeu para além de seus próprios limites, tornando-o presente em várias partes do carro, como se o corpo fosse um prolongamento do carro (GIL, 1997b, p.254).

Assim, percebemos que as fronteiras deste corpo, neste espaço corporal, são flexíveis, não se fixando ao contorno material deste corpo e nem a um modo de operação específico. Tudo dependerá do momento e das ressonâncias entre o meio e o corpo (sujeito) em questão, tudo acontece no encontro e na relação dessas forças (fronteira desse corpo com o meio). O resultado do encontro dessas forças é traduzido por expressões corporais, contudo com uma linguagem própria, singular; este corpo funciona então como operador de uma linguagem, como tradutor de uma linguagem, denominada por Gil de infralíngua.

A infralíngua é a linguagem não-verbal emitida pelas expressões e ações corporais. Esta língua infra é ao mesmo tempo uma linguagem pré-verbal e pós-verbal; ela se constrói concomitantemente com a elaboração da fala. Ela é pré-verbal porque a linguagem (a fala, a

escrita) já está presente no mundo antes mesmo de nascermos; no nosso desenvolvimento a apreendemos por intermédio das imagens, dos sons, do olfato, das sensações que nos cercam – a linguagem vai culturalizar o corpo. Portanto é a ação por retroação, incorporação. É pós-verbal (originariamente não-verbal) porque é constituída após a linguagem, após o contato com o universo culturalizado do mundo dos signos e símbolos e suas respectivas articulações. A infralíngua seria uma corporização da linguagem e uma capacidade de abstração da mesma, que só se encontra entre os seres humanos; esta plasticidade do corpo humano, a sua capacidade estabelecida sobre suas próprias articulações, para se articular à própria articulação da linguagem, faz do corpo uma infralíngua.

Deve-se entender a infralíngua como resultado de um processo de incorporação (*embodiment*) da linguagem verbal, ou melhor, da sua inscrição-sedimentação no corpo e nos seus órgãos. Nesta inscrição perde-se a maior parte das articulações verbais, a gramática simplifica-se, reduz-se, é absorvida pelos movimentos corporais, o léxico quase desaparece. O corpo transforma-se: adquire uma inteligência, quer dizer, uma plasticidade do seu próprio espírito (o espírito do corpo: as practognósias, as antecipações de gestos certos, a “geometria natural”, o conhecimento “implícito” do espaço e do tempo), que não possuía antes (GIL, 1997a, p.46, grifos do autor).

É importante não confundirmos a função das “forças psíquicas primitivas (intelectuais)”, analisada por nós no ítem que se refere a Sándor Ferenczi, com a infralíngua descrita por Gil. De certa forma podemos detectar que em ambas há uma semelhança no que concerne a uma inteligência encarnada, uma inteligência instalada no corpo, que reflete sobre a linguagem e ações do sujeito. Porém, as forças psíquicas primitivas só vêm à tona (embora estejam lá) quando o sujeito delas necessita, em momentos de grande aflição; quando o psíquico falha, essas forças assumem o comando; enquanto que a infralíngua está presente constantemente na vida do sujeito (em seus pensamentos e atitudes, nos momentos rotineiros ou difíceis), é a própria expressão desse corpo.

O corpo apesar de ser um espaço de inscrição de signos/códigos, em si mesmo não é codificável; o corpo acolhe os códigos que nele se vêm ancorar ganhando assim um estatuto de significante flutuante. Esta noção “fabricada” pela antropologia responde à aporia entre

uma corporeidade muda do corpo e a sua inegável capacidade de se relacionar com a significação. O significante flutuante se encontra em tudo aquilo que escapa ao domínio dos códigos simbólicos como: na magia do xamanismo, manifestações espirituais, na morte, na cura de doenças presente nos rituais arcaicos, ou ainda, presente nas transgressões de um tabu, ou, no comportamento de um louco; “ele designa sempre uma energia, uma força que é impossível ver significadas em códigos, visto que estes falam das coisas e das suas relações e não do que as torna possíveis [...]” (GIL, 1997a, p.19). Assim, o significante flutuante está além do objeto concreto, além da lógica racional, está nas forças livres e desligadas.

Quando a fala e a representação estão impedidas, o corpo é capaz de dar forma e contorno ao que não tem capacidade de expressão verbal ou explicação lógica; ele toma a palavra pela sensação e pelos gestos e movimentos. Neste caso, o corpo funciona como um operador que permite reorganizar significantes que não possuem significado. Gil chama esse operador de significante flutuante, uma disponibilidade necessária para estabelecer a relação de correspondência arbitrária entre significante (o entendimento ou representação de algo) e significado (o algo o qual se quer representar), já que está presente na desordem semântica.

Temos como exemplo a cura de doenças mentais e físicas dos membros de uma tribo indígena pelo seu pajé (seu curador). O pajé para curar o indivíduo doente (em conjunto com a comunidade tribal), evoca espíritos, canta, dança, encanta, utiliza materiais como: um bocadinho de carne, um pano ensangüentado, uma folha... O significante flutuante é justamente todo o processo que se desenvolve pelo uso de rituais, movimentos e de materiais que ganham forças, exercendo um efeito sobre o doente; este processo fornece uma linguagem e um caminho para a cura, nomeando aquilo que é da ordem do inominável e, neste contexto, trazendo o doente à sanidade – o doente vive esta linguagem no seu corpo. Explicando melhor: uma índia que está com dificuldades em parir, o pajé juntamente com os integrantes da tribo irão ajudar no processo de facilitação deste parto. O curador começa a

entoar cânticos que descrevem a viagem deste e de seus ajudantes (espíritos protetores) em direção a casa de *Muu* (força responsável pelo feto que se apoderou da alma da doente). Esta viagem na verdade retrata o itinerário através da vagina para se chegar ao útero da parturiente. O canto age sobre os músculos e os órgãos da índia que estava previamente condicionada pelo transe e pela crença na sabedoria e conhecimentos do pajé; crença sempre presente em todos os elementos da tribo, inerente a este povo que a repassa de geração em geração. “O significante flutuante designa esta força primária que, no mundo primitivo, circula por toda a parte entre os diversos mundos, atravessando os códigos, enchendo os seres e as coisas de poderes, de sorte e de vida” (GIL, 1997a, p.25). O corpo é então o suporte das permutações e correspondências simbólicas entre os diferentes códigos em presença.

O significante flutuante assim significa múltiplas coisas, podendo ser ao mesmo tempo força e ação; qualidade e estado; substantivo, adjetivo e verbo; abstrato e concreto; onipresente e localizado e é no corpo que vai encontrar plasticidade simultaneamente no plano da expressão e do conteúdo. Logo,

O essencial do significante flutuante é manifestar a vida no que ela tem de imprevisível, de variado e de espontâneo. No entanto para que essa potência singular de cada um se exprima, para que haja inventividade e criação, é preciso que as metamorfoses de energia sigam ritmos certos. Deste modo, toda a cultura impõe a seus membros não somente modelos de comportamentos, mas também espaços implícitos onde se desenvolvem a criatividade e as expressões individuais. Estas zonas ficam sujeitas ao significante flutuante: não é ele o testemunho de toda arte, toda a poesia, toda a invenção mística e estética (Idem, p.48)?

José Gil (1997b) afirma que o corpo está se “desfazendo” nesta era pós-moderna, se desapropriando, ocorrendo a transformação do corpo natural em corpo artificial/virtual, construído. Com relação a este “desfazer-se”, Gil comenta haver uma espécie de “esquizofrenização”³⁵ do corpo nos dias atuais, quer dizer, o corpo cada vez mais perde sua “identidade”, perde a noção da diferença entre interior e exterior, ficando seus limites

³⁵ Aqui ele não tem a intenção de comparar o comportamento dos sujeitos ao termo esquizofrenia propriamente dita utilizado na psiquiatria. Esta esquizofrenização é mais uma metáfora utilizada por José Gil para designar as perdas da noção de corpo, de sua função e identidade na contemporaneidade – que se assemelha à sensação de fragmentação corporal do esquizofrênico.

indefinidos, sem contorno próprio. Este corpo se fragmenta (divide) para dar conta da miríade de funções e idéias que incidem sobre ele, principalmente para atender as demandas tecnológicas e de mercado que propicia a quebra de fronteiras e ao encurtamento do tempo neste mundo globalizado. O corpo passa então a ser um território de consumo, uma terra sem “dono”, onde tudo se explora; como diz Gil (1997b, p.262):

As novas tecnologias puxam o corpo para todos os lados, dando lugar a uma esquizofrenia que pode se caracterizar pela perda do interior corporal. O perigo está, agora, na necessidade de se conceber ao corpo um interior ou uma identidade, segundo antigos modelos de corpo, tais como aqueles do nazismo, do stalinismo etc.

Esta desapropriação poderia ser ainda um efeito dos mecanismos de poder que determinam a produção corporal presente na contemporaneidade, caracterizada, entre outros aspectos, pela virtualização do corpo através de prolongamentos via próteses como, por exemplo: cirurgias plásticas, clonagens, próteses, mudança de sexo que viabilizam o surgimento de um outro e novo corpo. As práticas da *body modification* também se enquadram nesta nova produção corporal, ao mesmo tempo em que também podem ser vistas como um grito de socorro, uma tentativa de produção de singularidade frente aos padrões impostos por nossa sociedade. Todavia, segundo Gil (1997b), a prática das inscrições corporais dos “neotribalistas” não seria nova: os primitivos já faziam isto, embora com um sentido diverso.

Nas sociedades tribais havia uma consistência dos planos sociais, cósmicos, religiosos e das relações de parentesco; o corpo estava em toda parte, ele era o transmissor das funções e da posição de cada elemento da tribo, o condutor das normas sociais e da identidade: tudo estava em perfeito equilíbrio, tudo tinha o seu lugar. A dor, mesmo com a presença da morte, possuía um significado de reconhecimento social e de honra, sendo o sofrimento atenuado pelo corpo comunitário. Em nossa sociedade, porém, a dor perdeu o sentido, foi esvaziada e tornou-se insuportável. Nas sociedades tribais nada faltava, nada sobrava; entre nós muito falta e o excesso transborda.

Naquelas sociedades não se precisava de um corpo; já se tinha o corpo – o corpo coletivo –, na sociedade atual temos “corpos” controlados pelo Estado. Hoje o corpo não está em toda parte com suas funções definidas e traçadas, como nas sociedades primitivas. As marcações corporais primitivas faziam parte do dia a dia da tribo, sendo utilizadas como rituais de passagem (rituais de morte, casamento, a passagem para a juventude e desta para a vida adulta), transmitidas de geração a geração pela lei comunitária, com seus códigos, suas ordens, fornecendo e confirmando o reconhecimento de si por meio dos outros. Quanto mais doloroso o ritual, quanto mais marcas se imprimiam, mais a memória era apreendida.

A respeito dos *body piercings* (sujeitos adeptos do uso de *piercings* e/ou metais em seus corpos), José Gil (1997b) comenta que eles perseguem uma modificação mais profunda que a da simples imagem; buscam algo mais que uma mudança visual ou uma identificação com um grupo determinado. Pretendem modificar o corpo real, ou seja, o interior real do corpo. Mas o que significa o interior real do corpo?

O interior real do corpo não é só o conjunto de órgãos (coração, pulmão, rins) que o habita, ou o lugar onde se encontra a noção de subjetividade das ciências humanas, ou ainda, o lugar da alma como pensava a filosofia antiga; isso seria apenas o interior do corpo. O interior real, contudo, é para Gil lugar de inscrição, memória e sensibilização, local onde ocorrem as intensidades, os afetos. De certa forma, é um espaço também abstrato, não empírico, pois ele está e não está lá; espaço onde pensamos não existir, pois não o sentimos, ou, se o sentimos, é devido a alguma doença. Porém, se deixarmos de senti-lo nos tornamos esquizofrênicos, já que os esquizofrênicos não possuem o interior do corpo.

O corpo é o meio (e não o fim) para se perceber este interior. Um interior que vai além dos contornos físicos, presentificando-se também nas irradiações que este corpo físico emana para o outro – e o que emana para o outro seria nossa “alma” ou “espírito”, como se refere Gil, ou seja, o nosso eu intensivo que se situa no fundo do corpo, fundo que não se

encontra em nenhum órgão específico, sendo antes um fundo geral indeterminado de toda a superfície corporal. O interior real do corpo pode ser percebido através da indiferença de um olhar distante, na voz embargada no momento de forte emoção, no balançar frenético de uma perna, numa coceira impaciente, ou ainda como diz Gil (1997a, p.150): “pela impertinência que aquele nariz arrebitado transmite”.

Os orifícios de nosso rosto, corpo e da pele servem de passagem para adentrarmos neste espaço interior: “o corpo é o que multiplica a alma, lhe oferece uma geografia, uma geologia, uma topologia” (Idem, p.156), e mais: “[...] o espaço interior do corpo é o espaço charneira [o ponto de encontro, fronteira] entre a alma e o corpo” (Idem, p.179, grifo nosso).

A pele é o órgão que funciona como um espaço de limiar entre o interior e o exterior do corpo. Ela é um meio único de comunicação, local privilegiado de inscrição. Através dela sentimos as experiências e expomos a exteriorização do interior do corpo. Nas práticas do *body-piercing* a pele é o veículo de expressão, uma forma de fazer falar aquilo que não tem língua. Assim, vejamos alguns depoimentos:

Estou para fazer um *piercing* para me reapropriar de meu corpo. Usaram e abusaram de mim. Tiraram-me o corpo sem o meu consentimento. Agora, por este ritual de *piercing*, exijo o meu corpo de volta, como um bem meu. Curo minhas feridas (GIL, 1997b, p.268).

Ou,

O ato do *piercing* obriga o meu corpo a fornecer uma cadeira de encosto para os meus pensamentos (Ibidem).

Ou ainda,

As marcas visíveis no meu corpo atuam como um mapa simbólico da minha história. Um livro ilustrado que configura as minhas palavras e movimentos. Uma maneira de dizer: Sim eu estive nesses lugares (Ibidem).

Como Gil (1997b) assinala, esta idéia de “mapa simbólico” assemelha-se à “inscrição da memória”, registra-se o que se quer lembrar, marcar, sentir, construir uma história e dar um sentido mediante sua intensificação. Quer seja por tatuagens, cortes ou

aplicação de *piercings*, busca-se uma intensidade de uma zona do corpo, desperta-se zonas adormecidas, esquecidas, fornecendo-lhes sensibilidades; como diz um homem que colocou um *piercing* nos mamilos: “era uma zona do meu corpo à qual eu dava pouca atenção. Não eram sensíveis, e traziam-me pouco prazer. Agora tenho um corpo decorado, assim como mamilos supersensíveis” (GIL,1997b, p.268). Essas zonas erógenas acordadas não recebem só fluxos de prazer, mas de sensações múltiplas de auto-poder, de soberania sobre si próprio, de invulnerabilidade. Corpo intensivo, que se ativa e reativa a toda hora através dos metais que marcam no corpo focos de intensidades únicas, singulares, com uma nova liberdade e nova força. As emoções são desencadeadas desde a decisão de aplicar na pele um metal, se amplificando com a aplicação e a permanência deste objeto.

A autoconsciência intensa e constante do corpo é outro fator desejado por aqueles que praticam a *body modification*. Desde argolas que perfuram a pele, a materiais de teflon implantados mesmo em locais escondidos como no pênis ou no clitóris, todas essas implantações produzem sensações dantes não experimentadas e, por sua vez, constroem um novo corpo que se abre para novas irradiações. O caminhar nas ruas, o sentar no trabalho com tais metais incutidos no corpo, lembra a todo o momento que algo mudou em seu interior. O sujeito não é mais o mesmo; transporta agora um outro corpo e uma outra consciência.

A dor infligida nestas perfurações não é apenas para obter prazer, mas para ir além do prazer, para que as intensidades desencadeadas não se esgotem ali, na descarga do prazer, mas que mantenham o mesmo platô de intensidade. Provoca-se dor para dessubjetivar, “para arruinar as estruturas afetivas (e de sentido) que suportam os comportamentos habituais” (Idem, p.270). Dessubjetivando-se o antigo corpo, é preciso então criar um outro. Quando Gil fala em dessubjetivar ele se refere à falsa idéia de apropriação do corpo, a subjetivação implantada pelos mecanismos de poder vigentes e por nossa cultura. Nesse sentido,

dessubjetivar implica abandonar os comportamentos rotineiros, os clichês que não trazem intensidades ou sentido à vida.

Uma saída possível para singularizar e dar sentido a este corpo que se encontra fragmentado (dividido, perdido, sem rumo), é, segundo Gil (1997b), a criação de novos órgãos; no caso do *body piercing*, os metais seriam órgãos focos de forças, “pele-metal” ou “carne-metal” de intensidades flutuantes, para poder devir, aniquilar um corpo próprio ilusório e criar um corpo próprio real. Segundo este autor, produzem-se então três tipos de efeitos na construção do corpo perfurado: “Reapropriação do corpo perdido, reintegração num corpo separado, ausente ou distante; autoconfiança, sentimento de autoproteção e invulnerabilidade e a consciência intensa e permanente do corpo” (Idem, p. 269). Desse modo, a pele passa a ser um mapa exterior onde circulam as intensidades interiores; nela não há mais a separação dentro – fora sendo apenas uma superfície que confunde estas dimensões.

A intensidade das técnicas utilizadas nas marcações corporais (perfurações, cortes, queimaduras) mexe com toda a estrutura do sujeito; as emoções complexas, a expectativa da formação do novo corpo e a dor que o perpassa produzem uma reorganização psíquica, social, psicossocial e política. Aquele corpo estável e seu conjunto de órgãos existentes antes da manifestação das forças (múltiplas e intensivas), agora são outros. Podemos dizer que houve um desmoronamento da antiga estrutura de um eu qualquer, social ou individual assim como o de rigidez orgânica deste antigo corpo, para dar lugar a sua singularidade intensa, seja ela a intensidade de uma emoção ou de um “sentir para além da própria humanidade, de um sentir como um animal, como um gato ou de um deslizar mudo como uma nuvem no céu” (Idem, p.270).

Erik Sprague, através da sua transformação em homem-lagarto, dessubjetiva o antigo eu. Seu corpo está sendo trabalhado para assumir uma nova imagem que, conseqüentemente, influenciará em seu comportamento e suas emoções, desapropriando o que Gil chama de

corpo próprio ilusório e construindo um corpo próprio real. Através desta manipulação corporal, Erik busca uma reapropriação de seu corpo, mas ainda busca a si; como ele mesmo diz, suas transformações estão ligadas à necessidade de unificar sua essência com seu físico e não apenas a de registrar lembranças ou acontecimentos ligados a alguém. Apenas a idéia de mudança corporal já desencadeia sentimentos intensos; a sensação de cada tatuagem, cada implante de esfera de teflon ou metal aplicado à pele vem formar um novo corpo, vem compor o interior real do corpo que é pura intensidade.

Este corpo intensivo é despojado de órgãos e de estrutura que os suporte. Pensar o interior real do corpo seria pensar a construção de um novo corpo despojado de órgãos, em que circulam as novas intensidades, como no “corpo-sem-órgãos” (CsO) descrito por Deleuze e Guattari em “Mil Platôs”(1996): Como um corpo desprovido de um organismo que o ordene em uma unidade, corpo que afirma sua fragmentação e as intensidades que nele circulam. Deleuze e Guattari o associam ao desejo, concebendo o CsO como o campo de imanência do desejo, o plano de consistência do próprio desejo onde circulam apenas intensidades, “fantasmas” (no termo psicanalítico de traumas e fantasias primeiras), subjetivações. O CsO é feito de platôs (regiões de intensidades contínuas) que se comunicam com outros platôs. O CsO é um componente de passagem; nele nada é fixo, tudo nele é transformado continuamente. O corpo-sem-órgãos (CsO) jamais é dado; é sempre inventado e, como tal, é um exemplo de singularidade e de criação.

Para explicar como se produz um corpo sem órgãos, José Gil (1997b) fala a respeito do amor, mais precisamente do fazer-amor. Segundo ele, no fazer-amor as ondas de carícias, o cheiro do outro, sua voz, causam nos amantes intensas emoções, desde arrepios, calafrios, frio na barriga, ondas de prazer que são sentidos aqui e ali, nos pontos onde são tocados que se tornam lugares intensivos, zonas erógenas emissoras e receptoras de fluxos. Assim, neste momento do ato do amor, o espaço interior do corpo deixa de ser lembrado como um corpo

composto por vísceras e passa a ser sentido como uma superfície de sensações que atinge o seu interior. Ocorre assim, uma reorganização do espaço interior e uma desestabilização dos órgãos lá presentes; “é toda uma nova topografia dos órgãos que se constitui no corpo sem órgãos” (Gil,1997b,p.270). Porém, não é só no amor que o corpo-sem-órgãos é construído, mas em toda prática que envolva intensidades, “na criação, na política, na amizade, no ioga, na escuta de uma música” (Ibidem).

No seu livro *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações* (1987), Gil também valoriza a multiplicidade de sensações envolvida na construção do corpo-sem-órgãos através do poema “Ode Marítima”, criação do heterônimo pessoano Álvaro de Campos. Este poema descreve as imagens percebidas pelo poeta e seus respectivos sentimentos ao observar o movimento da vida marítima vislumbrada a partir de um cais deserto. A um certo ponto do poema, depois da enumeração das diversas paisagens vistas de perto (o mar, o cais, os barcos ancorados) ou de longe (o navio negro que se aproxima, barcos que partem), e da descrição das emoções que permeiam tais imagens, começa o que Gil chama de “delírio das coisas marítimas”: uma miríade de visões de massacres, piratas, de marinheiros de todos os tempos, crucificações, órgãos do corpo, sangue, morte, pele, espinha, veias, olhos... Tudo passa a acontecer no corpo do poeta, as vibrações e intensidades são vivenciadas neste corpo, num só plano, chamado de plano de consistência. Neste plano, não há diferença entre exterior e interior, subjetivo (emoções) e objetivo (imagens do pirata, movimento do navio); o que é percebido e o que é sentido estão imiscuídos num só espaço, no espaço interior do corpo, que se encontra em outra dimensão, além dos limites do corpo. Isto é a criação de um corpo-sem-órgãos.

Assim como nas marcações corporais, o corpo do poeta, a sua pele, é o lugar onde coexistem as sensações, onde novos e múltiplos “eus” intensivos podem advir. Mas para isso, é preciso dessubjetivar, abolir o eu único, unitário, unificador, esvaziar as subjetividades

homogeneizantes das sensações que impedem a circulação livre das sensações, possibilitando assim todo tipo de encontro, associações e metamorfoses, pois, “é preciso que o corpo se torne ‘sentiente’ [depois de abolido o eu sentiente], é preciso ‘sentir de todas as maneiras”” (GIL, 1987, p.69, grifo nosso). Apesar de sentirmos tudo, e sermos tudo ao mesmo tempo, as sensações são entidades separadas, impessoais, o seu conjunto se assemelha a uma poeira de singularidades sensitivas, como escreve Gil (1987). No plano de consistência, o eu torna-se potência de transformação – podemos perceber em Orlan, artista performance que descrevemos na primeira parte deste capítulo, a potência de transformação desse eu que se dá a cada metamorfose cirúrgica. A cada cirurgia Orlan se multiplica, se permite sentir de todas as maneiras construindo em seu corpo outros “eus”, transformando seu rosto com o seguinte conjunto: o nariz de Diana; a boca da Deusa Europa; a fronte de Monalisa; o queixo de Vênus e os olhos de *Psique*. Orlan está constantemente em processo de devir-outro, como ela mesma fala: chegará um tempo que apenas sua voz não mudará.

Desse modo, a idéia central da *Ode Marítima* é o processo do devir-outro na multiplicidade das sensações, que podemos considerar também como a intenção do corpo da *body modification*. Na criação deste novo corpo marcado, circulam intensas e singulares ondas de prazer e dor que perpassam cada perfuração, cada tatuagem ou suspensão. Na aplicação de *piercings*, o metal encravado na pele funciona como um órgão externo pendurado à superfície da pele do corpo-sem-órgãos. Este metal se encontra em uma zona limiar do corpo, ao mesmo tempo externo e interno ao corpo. Este orifício perfurado na pele pelo *piercing* se torna um orifício de passagem e viabiliza o contato com o interior real do corpo, faz com que ele seja tocado e se comunique com o mundo externo. Esta comunicação é a sensação, a intensidade emitida do interior do corpo para o metal na hora da perfuração e durante sua permanência na pele. O *piercing* se torna um receptor das mensagens internas (sensações), capta as vibrações do interior (de cada órgão ou víscera) e torna-se um metal

sensível ou sensitivo. Por sua vez, os órgãos internos desfazem sua organização estável e se tornam aços, minerais, ao entrar em contato com o *piercing* através de suas ressonâncias intensivas. Os *piercings* e os órgãos internos tornam-se um só, porém tornam-se órgãos de um outro tipo, de um outro corpo:

O novo corpo é o resultado de uma modificação das energias corporais e psíquicas, e ele próprio entra em devir. Não é um corpo metálico, mas o corpo em que os órgãos são percorridos por intensidades metálicas e minerais. E isto induz múltiplos devires possíveis, estranhos devires animais ou devires máquinas, híbridos, indefiníveis: porque a zona de confusão, em que a carne se torna metal, e o metal se torna carne, uma e outro agora indiscerníveis, delimita um sem fundo caótico e tumultuoso em que se perdem identidades e se ganham intensidades (GIL, 1997b, p.271-272).

Os *piercings* em suas perfurações multiplicam os orifícios e aumentam a intensidade desse corpo, já que os orifícios permeiam as sensações provocadas no corpo, e ao mesmo tempo em que trazem os órgãos para fora, fecham-nos através das intensidades do metal aplicado à pele. São, desse modo, dispositivos de transformação do organismo e dos órgãos internos em órgãos intensivos do corpo-sem-órgãos e, por este motivo, tendem a proliferar, para reavivar a intensidade-dor que o primeiro *piercing* provocou. Como a sensação desta primeira aplicação tende a se atenuar progressivamente, espeta-se uma nova argola, um novo alfinete, nas zonas próximas ao do último metal para reativá-lo e, assim, a superfície da pele vai ficando repleta de metais inseridos, ocorrendo uma “multiplicidade de órgãos que corresponde a uma multiplicidade de sensações” (Idem, p.271).

Gil (1997b) comenta ainda que muitos adeptos da *body modification* reclamam uma necessidade de expressão e encontram em seus corpos, nos atos em que combinam *piercings*, tatuagens, cortes, a possibilidade desta expressão, mesmo que seja por via corporal. Esta expressão, segundo Gil, seria um “puro grito prestes a explodir” que se manifesta na permanência e insistência da dor em cada aplicação, principalmente quando estas aplicações são expostas. O corpo-sem-órgãos do corpo perfurado é como uma crucificação incessante, que transforma a carne em grito iminente; porém, ao vir à tona esse grito é emudecido pela

visão e intensidade dos órgãos metais – “é um corpo à beira da palavra, mas que a recusa, impondo-lhe o silêncio com que grita”(Gil,1997b,p.272).

Gil exemplifica esse silêncio que grita através do *piercing* espetado na língua; para este autor, o que vem de dentro para ser dito é ao mesmo tempo o que não se quer falar, pois está preso aos corpos normalizados e não à singularidade. O que clama por ser dito, pára no limiar da fala e irradia para todo corpo intensivo. As palavras então tropeçam no limiar da língua no encontro com o alfinete, provocando uma espécie de gagueira que contraria a linguagem padrão. Esta gagueira baralha a fala e permite que o corpo se exprima conforme seu desejo.

O corpo, na visão de José Gil, não se limita a um lugar de aprisionamento e manipulação, já que se trata de um corpo operador de uma linguagem, uma linguagem não-verbal (como expressões, gestos); este corpo seria uma via de mudanças, um lugar sempre em expansão, movendo o sujeito. Através do nosso corpo podemos criar possibilidades de ser; haveria, portanto, abismos dentro do eu, verdadeiros infinitos, sem um centro estável. Os *piercings* e tatuagens desestruturam o corpo habitual, normalizado pelos modelos sociais aceitos, configurando a busca de novas possibilidades de “Ser” através de um novo corpo com intensidades flutuantes. Nesse caso, eles poderiam funcionar como contrapartida ao assujeitamento social-político, como uma tentativa de colocar órgãos, mesmos órgãos-extensão, em um corpo neutralizado, aproveitando a própria tecnologia instrumentalizada pelos mecanismos de poder para praticar seus atos, não com uma resistência negativa, mas no sentido afirmativo.

Mas, segundo Gil, um perigo permeia as transformações corporais: fazer do corpo um território, fazer do corpo perfurado um novo organismo, uma estrutura rígida, ou seja, em vez da construção de um novo corpo singular, lugar de transformação pessoal e social, haveria apenas um espetáculo global com fins exibicionistas e de consumo. E ainda: “O perigo, agora

é que os corpos do *body-piercing* moderno não irradiem senão para eles próprios, fechando-se e fechando-se em grupos, comprazendo-se apenas na imagem de si” (GIL,1997b, p.273). Mas *bodies modifications* como Priscilla Davanzo, que utiliza suas marcas e cortes com fins filosóficos e políticos, nos mostram o contrário, demonstrando que tais modificações podem estar também a serviço da transformação social quando geram reflexões e questionamentos por intermédio de seus atos. As marcações corporais, as apresentações artísticas de Priscilla, além de um plano micropolítico (afirmação de sua singularidade), expõem um valor político mais amplo que pode ser observado através do seu projeto intitulado “Geotomia”, cujo objetivo é mostrar que os seres racionais (humanos) hoje em dia carecem de ruminação (pensar, refletir) de uma verdadeira assimilação dos acontecimentos, como diz Priscilla: “Não digerimos as idéias que recebemos dos livros e filmes; apenas as consumimos sem refletir”.

Portanto, podemos ver implicados nestas práticas de modificações corporais: por um lado, uma afirmação de singularidade presente na multiplicidade de “eus” produzidos em cada transformação, viabilizando ao adepto da *body modification* sentir-se “outros” por meio das intensidades que circulam neste corpo-sem-órgãos, na possibilidade do eterno devir – devir-vaca, devir-lagarto, devir-andróide – que suas metamorfoses intermediam e, por outro, um fenômeno social de recusa, uma resistência frente ao aplainamento das diferenças produzidas pela ordem social vigente. E para isso é necessário construir novos corpos, novas “cabeças” pensantes desestruturando o antigo homem para neste espaço demolido reconstruir algo de valor intensivo.

E ainda, lembrando o que discutimos sobre Nietzsche e a construção social da memória, e a violência que foi a implantação da mesma para o “bicho-homem”, podemos pensar as marcações corporais contemporâneas como uma forma de reviver aquele corpo primeiro onde a dor e a crueldade eram naturais, presentes no dia a dia do indivíduo, antes mesmo dele ser denominado homem. Onde a espontaneidade e o esquecimento reinavam e o

Estado nem sequer era suposto existir. Talvez algo dentro de nós ainda clame a nossa tendência à crueldade; e em cada dor provocada pelos cortes, perfurações, queimaduras, busquemos nosso corpo próprio, desnaturalizando este corpo formado pela chamada “civilização”, incluindo sua memória e subjetividade. Tomando as palavras de José Gil (1987, p.71, grifos do autor), pode-se afirmar que,

para concluir a desestruturação do espaço e do tempo habituais (e assim libertar as sensações), é preciso desmembrar o corpo “vestido do civilizado”, desorganizar a disposição bem ordenada dos seus elementos constituintes: daí, o apelo à selvajaria, a rejeição da moral e da civilização: “fugir convosco a civilização! / Perder convosco a noção da moral! / Sentir mudar-se ao longe a minha humanidade!”. Deslocar os órgãos (não intensivos) do corpo comum é mudar a ordem do mundo; num só gesto transforma-se esse corpo em superfície intensiva.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ser humano precisa de não estar sempre no cotidiano, precisa sair do cotidiano e entrar noutros níveis, noutra sensação do mundo. Precisa fazer coisas não produtivas, sair da lógica da produção, ter objetivos diferentes desses, precisa voltar, a saber, que não há um só caminho entorpecedor e mecânico, que a vida é mais subtil do que isso, mais ricas de redes e nós de sentidos e sensações, de linhas que se cruzam e que baralham e iluminam. É preciso reconhecer essas coisas, assinalá-las, sublinhá-las, não só através do discurso, mas também com o corpo, em ações, associando sentidos e elementos, virando de vez em quando as coisas ao contrário, desorganizando e reorganizando. É preciso olear o espírito, olear o ser é preciso também pensar com o corpo, deixar o corpo falar, pobre corpo [...].

Vera Mantero

O surgimento das marcações corporais na contemporaneidade é um assunto curioso e levanta várias indagações. Suas práticas regadas a dor e sofrimento, desde queimaduras na pele, implantações subcutâneas de bolas de teflon, silicones que alteram a imagem do rosto, corpo suspenso por ganchos como carne no açougue, tudo nos leva a pensar qual o objetivo destas modificações corporais.

A este respeito, diversas questões nos ocorreram: seriam elas uma forma de contestação social? Pretenderiam os adeptos da *body modification* lutar contra um modelo de subjetividade imposta, expondo em seus corpos e dores o oposto do que se prega atualmente: prazer e beleza a todo custo? Nesse caso, poderíamos pensar essas práticas como estratégias de resistência à ordem vigente, vendo nas marcações uma manifestação de liberdade de expressão, de sentimentos e de ações, quer por meios individuais ou coletivos. Porém, ao olharmos por outro prisma, percebíamos que essas marcações também incutiam modismos, que os sujeitos aproveitavam seus corpos como objetos de arte no intuito de comercializar sua imagem e lucrar com ela (tanto no plano econômico quanto no narcísico), que eles transformavam seus corpos exibindo-o em exposições, apresentações de arte, bienais ou shows semanais. E então outras perguntas também nos ocorriam: até que ponto seriam estas marcações um assujeitamento à ordem vigente e ao poder do mercado?

Durante todo o percurso desta dissertação fomos trilhando caminhos que nos dessem uma resposta a estas perguntas. Todas elas convergiam para uma apenas, que se tornou fio principal dessa dissertação: que tipo de corpo, memória e subjetividade são construídos na contemporaneidade a partir das práticas do *body modification* (*piercings*, escarificações, tatuagens, queimaduras, suspensões)? Tentamos desenvolver algumas considerações que resultaram do entrelaçamento de idéias de autores oriundos dos campos psicanalítico, sociológico e filosófico, levando em conta a especificidade de suas linguagens e perspectivas. Reconhecemos que as diversas práticas de modificações corporais são atravessadas por linhas de força divergentes, linhas que caminham no sentido do assujeitamento a amarras invisíveis, outras que conduzem à afirmação de uma memória e de uma subjetividade própria. Contudo, através de José Gil pudemos notar que essas linhas não necessariamente funcionam em oposição, e que aquelas que nos amarram podem ser transmutadas em linhas de singularização. No que diz respeito às práticas de modificação corporal, José Gil nos permitiu valorizar sua dimensão da singularidade, mesmo que nelas se encontrem presentes componentes de assujeitamento.

Os adeptos das modificações corporais contemporâneas, na maioria das vezes, não se encontram no âmbito da resistência ressentida, da revolta vingativa contra o poder político e social. Apesar de alguns adeptos e performances utilizarem suas manipulações corporais para contestações macropolíticas, filosóficas e/ou sociais, o objetivo principal é a afirmação micropolítica de sua existência, marcando uma singularidade, como defende Gil, através das sensações e intensidades que perpassam tais práticas. Estas marcações vêm justamente confrontar a tendência homogeneizante dos mecanismos de poder que se exercem na mídia, no mercado, e através de relações que cada vez mais desautorizam nossas ações e pensamentos em prol do controle da população, controle que produz e impõe memórias e

subjetividades. E como comenta Nietzsche na *Genealogia da Moral* (2002), a memória é implantada a custo de muita crueldade, muita violência,

Ver sofrer alegre; fazer sofrer alegre mais ainda: há nisto uma antiga verdade “humana, demasiado humana” [...]. Sem crueldade não há gozo, eis o que nos ensina a mais antiga e remota história do homem; o castigo é uma festa (p.36).

Estas subjetividades impostas, memórias prontas de antemão, se enredam ao excesso de informações e violência que nos assola na contemporaneidade, provocando em nós um anestesiamiento, ou como denomina Ferenczi, um estado de comoção psíquica, gerando em nós “brancos psíquicos” que nos deixam a mercê da ordem social e política vigente. Sim, como disse Benjamin, estamos no tempo das catástrofes cotidianas e estas catástrofes são da ordem do traumático que se produz por desmentidos. Tais desmentidos são veiculados pelos meios comunicacionais, pelos regimes políticos, pelo universo da moda e pelos contatos que desconsideram - chegando a ponto do aniquilamento – os modos singulares de sentir, sofrer, pensar e agir de um sujeito seja ele individual ou coletivo. Estamos, portanto, utilizando uma linguagem benjaminiana, cada vez mais carentes de experiências, estamos submetidos a meras vivências onde nada se inscreve, nada se registra, nem mesmo no inconsciente.

Estamos insensíveis às grandes catástrofes que nos rodeiam (mortes, guerras, indigentes), estamos dessensibilizados, estamos interiormente petrificados. Perante esta petrificação, as modificações corporais contemporâneas aparecem como afirmação de singularidade e de existência. Nestas afirmações únicas e criativas, o sujeito tenta resgatar o que lhe foi tirado – a vida própria – pela desautorização e negação de suas experiências pessoais e sociais, desautorização promovida pelos poderes e tentáculos discursivos que nos rodeiam, que tentam de toda forma controlar nossas ações e fazer com que nos identifiquemos cada vez mais com nosso agressor – obedecendo cegamente ao comando do poder presente nas relações de força.

Em vez de um ausentar-se de si como ocorre na comoção psíquica, as marcações corporais enfrentam a imposição do silenciamento gerado pelo agressor fazendo com que o sujeito possa sentir-se a cada marcação, tentando ultrapassar o limite delimitado por este agressor e, o mais importante: afirmando sua condição ímpar de sujeito. Esta afirmação é realizada com dor. Atualmente, pela anestesia das sensações e sentimentos a que somos submetidos a todo o momento, precisamos de algo intenso, algo que nos faça sentir que estamos vivos, e é pelo prazer da descarga nas práticas de escarificações, suspensões, tatuagens, aplicação de *piercings*, é pela experiência da dor, que o sujeito atual se sente vivo ou, pelo menos, tenta sobreviver de forma criativa num mundo neutralizado pela violência. Poderíamos aqui nos reportar ao jogo de palavras feito por Didier Anzieu (1985, p.82) a partir do *cogito* cartesiano, que se tornaria: “Sinto, logo existo!”.

Percebemos nos depoimentos dos adeptos da *body modification* (seja em revistas, livros, *sites em internet*, programas de televisão, documentários) o surgimento de algo para além de um significado tribal ou religioso. O sentir emerge como figura central, a necessidade de compreensão e sentimento de si aparecem nas entrelinhas destas falas. O lugar do sofrimento é cambiado para a pele: é mais suportável sentir a dor física do que a psíquica; além do que, ao localizar a dor no corpo, este poderia funcionar como suporte capaz de incentivar uma elaboração psíquica de algo que teria sido impossibilitado pelos desmentidos cotidianos.

Estas “personagens” da vida real encenam em cada tatuagem, em cada perfuração ou queimaduras suas próprias falas, seus protestos, seus anseios, seus códigos, suas vidas. Mesclam-se a dor e o prazer, a superação é buscada a cada minuto, o desafio instiga, o corpo toma a “fala” quando as palavras faltam. Cria-se uma linguagem por meio de marcas e dores no corpo, uma espécie de diário ou fotografia para criar a memória, para deixar uma história ou, quem sabe, para buscar ou reviver uma história, “algo” que não pode ser esquecido.

Marca-se para se saber que ainda se existe; marca-se com dor, e a dor, como diz Hannah Arendt (1989, p.322-323): “é um fim último sem qualquer subordinação a outro objeto [...]. Aquele que sente dor cessa de sentir qualquer outra coisa a não ser a si mesmo”.

A manifestação das marcações corporais seria para José Gil um processo de subjetivação, uma criação de sensibilidades, a constituição do corpo se dando de várias formas e dimensões conforme o desejo de cada um. Esse processo não seria olhado pelo lado patológico, não seria uma compensação por algo faltoso ou perdido. O que se encontra em jogo não é uma resistência ressentida, mas sim uma afirmação da existência. É através desta dessubjetivação subjetivante que o corpo desconstrói o que não é seu, desconstrói o que é construído pelos clichês; a partir de então sujeito, o sujeito pode reconstruir múltiplos “eus” e devir-outros através de suas marcações e transformações, segundo seu próprio desejo.

Segundo Gil, é neste corpo intensivo, despojado de órgãos (CsO), que circulam as intensidades E por intermédio dele o sujeito tem liberdade para criar, para sentir e agir; é na criação do corpo-sem-órgãos que entramos em contato com o interior real do corpo. As marcações corporais, por meio de suas perfurações, viabilizam a comunicação desse interior com o mundo exterior, com os outros, comunicações essas desencadeadas pelas sensações. É preciso para isso que o corpo se torne *sentiente*, que se sinta de todas as maneiras para poder devir e reagir frente aquele corpo fragmentado pelo poder. As marcações se tornam fluxos de prazer, sensações de autopoder e invulnerabilidade, permitindo assim ao sujeito resgatar sua autoconfiança ao se apropriar de seu corpo. A linguagem falada é suprida pela expressão e sensação corporal, pelas marcações que expressam um silêncio, porém um silêncio ruidoso, que é o desejo do homem.

O sujeito contemporâneo encontra-se de certa forma desterritorializado, vivendo em tempos de nomadismos internos e externos. Parafraseando Guattari, em seu texto *A cidade subjetiva* (1992), o ser humano necessita construir sua própria cidade subjetiva, encontrar sua

terra natal. Em um mundo que esmaga a singularidade, a pele surge como uma possível casa para esta cidade natal através das marcações corporais contemporâneas. As modificações corporais podem ser uma forma de buscar essa terra natal, criando “novos” corpos, novas possibilidades de existir. As técnicas utilizadas pelo *body modification*, ao criarem novas formas texturas e cores, ao alterarem, dividirem e amputarem membros e partes do corpo, ao acrescentarem e introduzirem elementos novos, feitos de materiais distintos, fazem com que o corpo, antes conhecido, reconhecido, semelhante e esperado, torne-se diverso e surpreendente, humano e inumano, torne-se singular. Pois, pior que se cortar, se queimar, é sentir-se inexistente, irreal; assim o corpo pode dar uma resposta aos vazios contemporâneos, pode reivindicar o direito a “ser”, “sentir”, “sofrer” tão esquecidos e adormecidos hoje em dia, abrindo um novo campo de possíveis.

Ao final desta dissertação temos mais interrogações do que afirmações. Estamos em um campo minado onde é difícil afirmar o que é certo e o que é errado, onde está o poder, onde está a sua resistência e onde está o próprio desejo, enquanto singularidade. O importante é, como diz Deleuze em *Post-Scriptum* (1992, p.220): “Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas”. Nossa singularidade, apenas nós mesmos podemos buscá-la, apenas nós podemos experimentá-la. Como escreve a bailarina Vera Mantero, referindo-se á pobreza de espírito que nos invade atualmente:

[...] nós precisamos muito disto, precisamos muito disto tudo, e estamos a ter muito pouco disto e é por isso que [...] o espírito está em erosão, a cultura está em erosão e nós as vezes estamos muito tristes ou temos a sensação de que a vida desapareceu de cá de dentro (MANTERO apud PÉLBART,2000, p.24).

BIBLIOGRAFIA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Ed. Forense Universitária, 1989.
- ARMÊNIO, Elaine et al. O corpo: campo de batalha contemporâneo. In: ALONSO, Silvia Leonor et al. (orgs). **Figuras clínicas do feminino no mal-estar contemporâneo**. São Paulo: Editora Escuta, p.65-78, 2002.
- ANZIEU, Didier. **O eu-pele**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1989.
- BARRENECHEA, Miguel Angel. Nietzsche e a genealogia da memória social. Rio [de Janeiro]: [s.n], [2005?].
- _____. O aristocrata nietzschiano; para além da dicotomia civilização e barbárie. In: LINS, Daniel e PELBART, Peter Pal (orgs). **Nietzsche e Deleuze, bárbaros e civilizados**. São Paulo: Annablume, 2004.
- BENJAMIN, W. Experiência e pobreza (1933). In: **Obras escolhidas - I**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. O narrador: Observações sobre a obra de Nikolai Leskow (1935). In: **Obras escolhidas - I**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. Sobre o conceito de história (1941). In: **Obras escolhidas - I**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. Sobre alguns temas em Baudelaire (1939). In: **Textos escolhidos/ Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Juguen Harbermas**; 2ª Edição, São Paulo: Abril cultural, 1983.
- CLASTRES, Pièrre. Da tortura nas sociedades primitivas. In: **A Sociedade contra o estado**. 4.ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, p. 123-131, 1988.
- _____. A Sociedade contra o estado. In: **A Sociedade contra o estado**. 4.ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, p. 132-152, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Post-Scriptum*: sobre as sociedades de controle. In: **Conversações**. Rio de Janeiro: ed. 34, 1992.
- FERENCZI, Sándor. **Obras completas**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. (1924) “Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade”, *op.cit.* vol. III.
- _____. (1931) “Análise de crianças com adultos”, *op. cit.* vol. IV.
- _____. (1933) “Confusão de língua entre os adultos e a criança”, *op. cit.* vol. IV.
- _____. (1933) “Reflexões sobre o trauma”, *Op. cit.* vol. IV.
- _____. (1932) **Diário Clínico**, São Paulo, Martins Fontes, 1990.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio. **Modernidade, trauma, e dissociação: a questão do sentido**

hoje. In: Bezerra, B. Jr.; Plastino, C. (orgs) *Corpo, afeto e linguagem: a questão do sentido hoje.* Rio de Janeiro: Contra-capas, 2001.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H e RABINOW, P.(orgs). **Michel Foucault. uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p.231-249.

_____. **A história da Sexualidade II: O uso dos prazeres.** Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FREUD, Sigmund. Edição Standard Brasileira das **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (ESB)**, Rio de Janeiro: Imago, 1976 – 24 vols.

_____. (1895) “Projeto para uma psicologia científica”, *op. cit.* Vol.I.

_____. (1896) “Carta 52”. *op. cit.* Vol. I.

_____. (1901) “Psicopatologia da vida cotidiana”. *op. cit.* Vol. VI.

_____. (1908) “Moral sexual civilizada e doença nervosa”, *op. cit.* vol. XXI

_____. (1916[1917]) “Conferências introdutórias sobre psicanálise – conferência XVIII: Fixação em traumas”, *op. cit.* vol. XVI.

_____. (1919) “Introdução a psicanálise e as neuroses de guerra”, *op. cit.* vol. XVII.

_____. (1920) “Além do princípio do prazer”, *op. cit.* vol. XVIII.

_____. (1921) “Psicologia de grupo e análise do eu”

_____. (1930) “O Mal-estar na civilização”, *op. cit.* vol. XXI.

GIL, José. **Metamorfoses do corpo.** Lisboa: Ed. Relógio d’água, 1997a.

_____. Espaço abstracto e corpo sensível: as sensações e os órgãos. In: **Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações.** Lisboa: Relógio d’água, p.66-75, 1987.

GONDAR, J. Lembrar e esquecer desejo de memória. In: GONDAR, J. e COSTA, Icléia Thiesen Magalhães (orgs). In: **Memória e Espaço.** RJ: 7 Letras, p35-43, 2000.

_____. O esquecimento como crise do social. In: WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José [et al.]. **Memória Social e Documento: uma abordagem interdisciplinar.** Rio de Janeiro: Universidade do Rio de Janeiro. Mestrado Memória Social e Documentos, p.53-62, 1997.

_____. Memória, poder e resistência. In: GONDAR, J. e BARRENECHEA, Miguel Angel (orgs). **Memória e Espaço: Trilhas do contemporâneo.** RJ: 7 Letras, 2003.

GUARESTHI, Pedrinho A.; JOVCHELOVITCH, Sandra (orgs). **Textos em representações sociais.** Petrópolis, RJ: Vozes, p.7-16, 1995.

GUATTARI, F. Restauração da cidade subjetiva .In: **Caosmose; um novo paradigma estético.** Rio de Janeiro: ED.34, p. 160-203, 1992.

HUYSSSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória.** 2.ª Ed. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

HARTMAN, Geoffrey H. Holocausto, testemunho, arte e trauma. In: NESTROVICKI, A.; SELINGMANN-SILVA, M.(orgs.). **Catástrofe e representação.** São Paulo: Escuta, 2000.

JEUDY, Henri-Pierre. O corpo exibido. In: **O corpo como objeto de arte.** São Paulo: Estação Liberdade, p. 109-133, 2002.

KAFKA, F. Na colônia penal. In: **O veredicto e na colônia penal.** São Paulo: Companhia das letras, p.29-70, 1998.

- LAPLANCHE & PONTALIS, **Vocabulário da Psicanálise** – 2ª edição, 7ª tiragem, São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Genealogia da Moral**. 5.ª Ed. São Paulo: Centauro, 2002.
- _____. **A Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. **Assim falou Zarathustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- PELBART, Peter Pál. **A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea**. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2000.
- _____. **Vida Capital: Ensaios de biopolítica**. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003.
- PINHEIRO, Teresa. **Do grito à palavra**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor: Ed. UFRJ, 1995.
- PIRES, Beatriz Ferreira. **O corpo como suporte da arte: piercing, implante, escarificação, tatuagem**. São Paulo: Ed. SENAC, 2005.
- PLATÃO. **A República**. Lisboa: Calouste Gubelkian, 1996, Livro VII.
- PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido – no caminho de Swann**. São Paulo: Ed. Globo, 1999.
- REIS, Eliana Schueler. **De corpos e afetos: transferências e clínica psicanalítica**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
- _____. **Corpo e memória traumática**. Texto apresentado no I Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental e VII Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental, Rio de Janeiro, 2004.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. A história como trauma. In: ESTROVISKIA., SELINGMANN-SILVA, M.(orgs.). **Catástrofe e representação**. São Paulo: Escuta, p.13-98; 207-235, 2000.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ALENCAR NETO, Meton & Nava, José. **Tatuagens e desenhos cicatriciais**. Belo Horizonte: Movimento/Perspectiva, 1996.
- BARRENECHEA, Miguel Angel. Nietzsche: memória trágica e futuro revolucionário. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel; PINHEIRO, Paulo (orgs.). **A fidelidade a terra – Assim falou Nietzsche IV**. Rio de Janeiro: AP&A, 2003.
- BRETON, David Le. Síndrome de Frankenstein. In: SANT'ANNA, Denise Bertuzzi de (org.) **Políticas do Corpo**, São Paulo: Estação Liberdade, 1995.
- COSTA, Ana. **Tatuagem e marcas corporais: atualizações do sagrado**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

FELMAN, Shoshana. Educação e crise, ou as vicissitudes do ensinar. In: ESTROVISKI, A., SELINGMANN-SILVA, M. (orgs.). **Catástrofe e representação**. São Paulo: Escuta, p. 13-71, 2000.

FERENCZI, Sandor. **Obras completas**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. (1909) “Transferência e introjeção”, *op. cit.* vol. I.

_____. (1912) “O conceito de introjeção”, *op. cit.* vol. I.

_____. (1916) “Dois tipos de neurose de guerra”, *op. cit.* v. ol. II.

_____. (1919) “Psicanálise das neuroses de guerra”, *op. cit.* vol. III.

_____. (1926) “O problema da afirmação do desprazer”, *op. cit.* vol. III.

_____. (1928[1929]) “A adaptação da criança à família”, *op. cit.* vol. IV.

_____. (1929) “A criança mal acolhida e sua pulsão de morte”, *op. cit.* vol. IV.

FOUCAULT, Michel. Direito de morte e poder sobre a vida. In: **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p.125-149.

_____. **Vigiar e punir**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1988.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France. São Paulo: Fontes, aula de 17 de março de 1976, p.285-315.

_____. Poder-Corpo. In: **A microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, p.145-152, 1979.

_____. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

FRANÇA, Virgínia Suzana de Azevedo. Positividade e negatividade da crueldade em Nietzsche. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel; PINHEIRO, Paulo (orgs). **A fidelidade a terra – Assim falou Nietzsche IV**. Rio de Janeiro: AP&A, 2003.

FREUD, Sigmund. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (ESB), Rio de Janeiro: Imago, 1976 – 24 vols.

_____. (1914) “Sobre o narcisismo: uma introdução”, *op. cit.* vol. XIV.

_____. (1915) “Pulsões e suas vicissitudes”, *op. cit.* vol. XIV.

_____. (1923) “O ego e o id”, *op. cit.* vol. XIX.

_____. (1924) “O problema econômico do masoquismo”, *op. cit.* vol. XIX.

_____. (1926) “Inibições, sintomas e ansiedade”, *op. cit.* vol. XX.

GIL, José. **A imagem-nua e as pequenas percepções**. Lisboa: Ed. Relógio d’água, 1996.

_____. *Diferença e negação na poesia de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

GONDAR, J. Quatro proposições em memória social. In: GONDAR, J. e DODEBEI, V. (orgs.) **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2005.

LINS, Daniel. A história da cultura é a história da crueldade. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel; PINHEIRO, Paulo (orgs). **A fidelidade a terra – Assim falou Nietzsche IV**. Rio de Janeiro: AP&A, 2003.

MAIA, Antônio Cavalcanti. “Biopoder, biopolítica e o tempo presente”. In: NOVAES, Adauto. **O homem máquina**. São Paulo: Companhia das letras 2003, p.77-108.

MAIA, Marisa Schargel. A questão do sentido na clínica psicanalítica. In: Bezerra Jr., B. Plastino, C. A. (orgs). **Corpo, afeto, linguagem: a questão do sentido hoje**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

_____. **Extremos da alma: dor e trauma na atualidade e clínica psíquica**. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

NEGRI, A. e HARDT, M. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

PINHEIRO, Teresa. Uma outra visão possível do corpo na psicanálise. **Cadernos de Psicanálise-SPCRJ**, v.19, n.22, p. 13-28, 2003.

KURY, Lorelai; HARGREAVES, Lourdes et al. **Ritos do corpo**. Rio de Janeiro: Senac Nacional, p.27-37, 2000.

VILLAÇA, Nízia e GÓES, Fred. **Em nome do corpo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

WILDE, Oscar. **O retrato de Dorian Gray**. Porto Alegre:L&P, 2002.

JORNAIS

COLLINGS,Matthew. “Novo *establishment*”. Em **Folha de São Paulo**, Caderno Mais, São Paulo, 23-11-1997.

FELIPPE, Cristina. “Corpo animal”. In: **Correio Brasiliense**, Brasília, 6-12-2000.

FONTES, Ivanise. “A psicanálise e a memória corporal”. **Jornal O Globo**, Rio de Janeiro, 06 de junho de 1999.

FORTUNA, Felipe. “Indivíduo sensacional”. Em **Folha de São Paulo**, Caderno Mais, São Paulo, 23-11-1997.

SANTOS, Laymert Garcia dos. “Sensação de contemplação”. Em **Folha de São Paulo**, Caderno Mais, São Paulo, 23-11-1997.

SENRA,Stella. “À queima roupa”. Em **Folha de São Paulo**, Caderno Mais, São Paulo, 23-11-1997.

_____. “Tela/Pele”. Em **Folha de São Paulo**, Caderno Mais, São Paulo, 30-04-2000.

_____. “O homem nu”. Em **Folha de São Paulo**, Caderno Mais, São Paulo, 25-03-2001.

REVISTAS E CADERNOS

FONTES, Ivanise. O corpo mascarado e o tempo sensível. **Cadernos de Psicanálise-CPRJ**, ano 24, n. 15, p. 191-199, 2002.

_____. O registro sensorial das impressões precoces: o corpo na origem do psiquismo. **Cadernos de Psicanálise-SPCRJ**, v.19, n.22, p. 321-338, 2003.

GIL, José. No pain, no gain: o corpo mutante do *Body-Piercing*. In: **Cadernos de subjetividade**. Núcleo de estudos e pesquisa da subjetividade do programa de estudos pós-graduados em psicologia clínica da PUC – SP – vol.5, n.2., p.253-266, São Paulo: EDUC, 2º semestre de 1997b.

_____. Euforia e terror. In: **Elipse gazeta improvável**, Lisboa: Relógio d'água. P.33-41, 03/primavera de 1999.

GONDAR, Josaida. Terror, imagem e subjetivação. In: **Revista Lumina**, n.4. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

REIS, Eliana Schueler. Ferenczi um analista atual. **Revista do Instituto Wilfred Bion** de Porto Alegre, n. 1, ano 1, 1997.

_____. Auro-Erotismo:um vazio na clínica contemporânea. In: **Revista Agora: estudos em teoria psicanalítica**, vol. VI, n.2, Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia UFRJ, Rio de Janeiro: Ed Contra Capa, 2003.

SANT'ANNA, Denise Bertuzzi (org.). Entrevista com José Gil. In: **Cadernos de Subjetividade**. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós Graduados em Psicologia Clínica da PUC – SP – vol.5, n. 2, p.253-266, 2º semestre de 1997.

SCHUBART, Olga. “Da pele e do Metal”. In: **Cadernos de subjetividade**. Núcleo de Estudos e Pesquisa da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC – SP – vol. 5, n.2. São Paulo: EDUC, 2º semestre de 1997.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A literatura do trauma. In: Dossiê literatura de testemunhos, **Revista Cult**, São Paulo: Lemos editorial n.º 23, p.40-47, junho de 1999.

VIEIRA, João Luiz. Dor: Tribo urbana pratica a mais nova mania – sofrer. **Revista Época**, n.º 252, p.64-67, 17 de março de 2003.

ENDEREÇOS NA INTERNET

<http://www.bme.freeq.com>

<http://www.bmezine.com>

<http://www.bmeworld.com/âmago/>

<http://www.bodyplay.com.br>

<http://www.sterlac.va.com.au>

<http://www.studionomade.cjb.net>

<http://www.vaca.s5.com>

<http://www.yannminch.com>

VÍDEOCASSETE - VHS

Documentário: Arte do Corpo. Produzido por Daniel Wiles. Dirigido por Daniel Wiles. Projeto Evidência. Rio de Janeiro: Magnetoscópio, 1998. 1 vídeocassete (52min.), VHS, son. , color.

ANEXOS

ANEXO AA – FAKIR MUSAFAR



1. Jogos corporais de penetração e constrição.



2. Fakir participando do festival chamado: Typoosan - Ritual Indu,



3. Jogos corporais de constrição.



4. Jogos corporais de contorção e penetração.



5. Suspensão. Ritual dos índios Sioux.

ANEXO AB – PRISCILLA DAVANZO



1. e 2. Priscilla já cortou o abdômen para imitar uma autópsia e submeteu-se a 60 horas de tatuagem para criar manchas na pele iguais às de uma vaca. Antes disso, também queimou suas costas, com ferro em brasa (técnica de *branding*) para simbolizar, através destas marcas, a retirada de asas de um anjo, que segunda ela, lhe foram podadas.



ANEXO AC – HEITOR WERNECK E ERICK SAPRAGUE

1. e 2. Heitor sempre relaxa após sessões de tatuagem, queimadura ou *piercing*. Chega a dormir em alguns casos. Doente crônico, diz que a dor física é menor que a emocional e garante que os dentes que implantou não incomodam.



3. e 4. O desejo de Erik é transformar-se em homem lagarto. Para isso, tatua escamas em seu corpo, corta sua língua ao meio, serra os dentes e preenche suas sobrancelhas com bolas de teflon.

ANEXO AD – ORLAN



1. Orlan com o rosto demarcado se preparando para a cirurgia plástica transformadora.



3. Orlan em uma de suas produções artísticas.



4. Orlan com o formato do rosto alterado, nariz modificado, implantes de silicone nos lábios e bolas de teflon e metais no sob a testa.



2. Orlan expondo nas telas os efeitos de cada cirurgia realizada. Bienal em Paris.

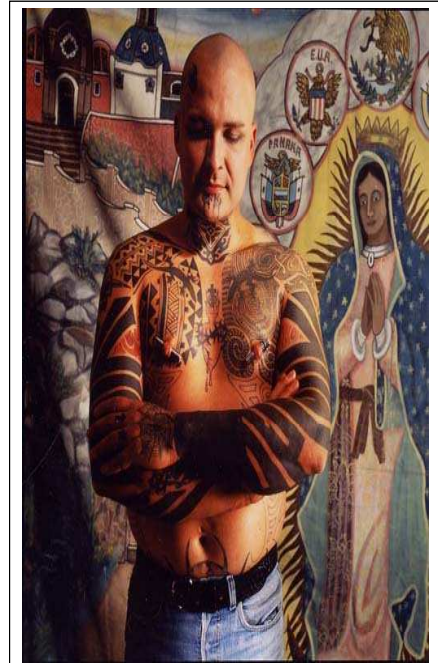


5. Produção artística em tela feita com os retalhos de pele de Orlan que são retirados de seu rosto durante as cirurgias-performances.

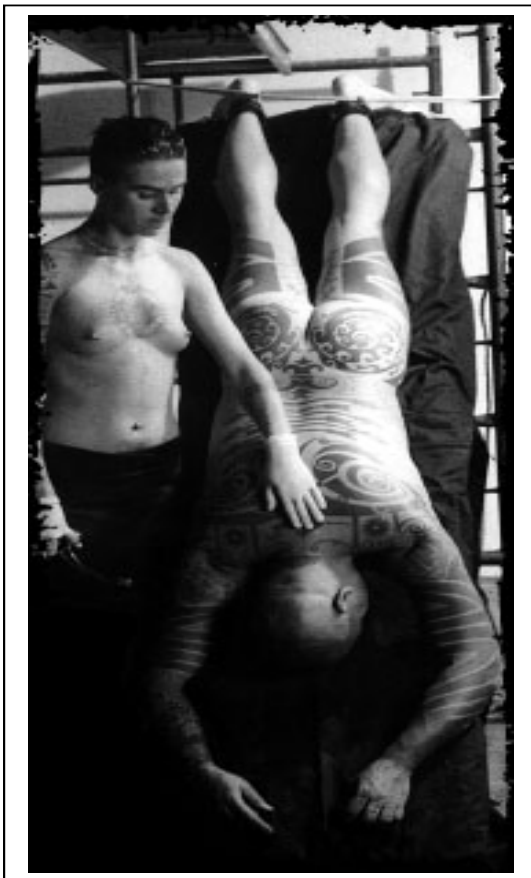
ANEXO AE – RON ATHEY



1. Performance inspirada na tortura e morte de São Sebastião.



3. As tatuagens de Ron possuem um cunho religioso.



2. Ron em cena performática, se preparando para ser cortado em algumas partes do corpo. As gotas de sangue que cairão deste, produzirão uma tela no chão.



4. Ron em cena performática.

ANEXO AF – SUSPENSÕES ROSA



1. Preparação de Rosa para a performance de



2. Início da suspensão.

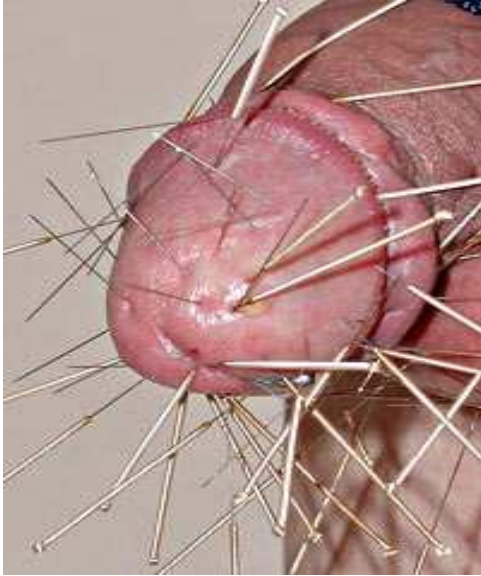


3. Rosa suspenso.

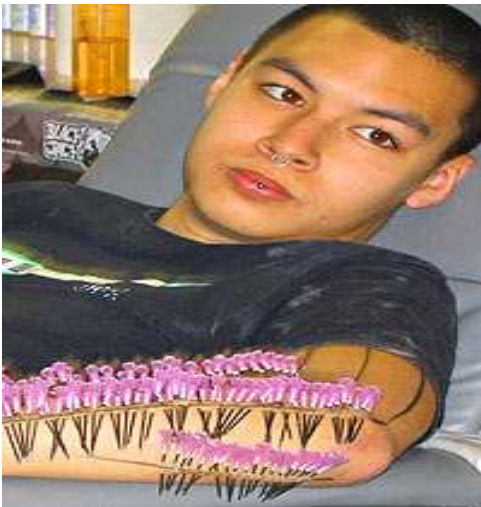
4. Final da suspensão.



ANEXO AG – DIVERSOS



1. e 2.
Body play
com
alfinetes e
piercings
nos genitais
masculino e
feminino



3. e 4. *Body play*
com
seringas, no
braço e nas
costas.



5. *Cutting.*



6. *Pocketing.*

ANEXO AH

Corpo. E alma como sê-la?*

*Quem sou eu?
Quem eu sou?
Um corpo é o que sou!
Alma como sê-la.*

*Descobri-me na dor de meu corpo,
Na pele marcada, tatuada, ferrada,
Pele vestida de cores e facetas;
Nas curvas nela desnuda, cobertas.*

*Me belisco, me pego, me pega,
Olham-me com olhos de pavor e
admiração,
Mas olham!
Eu existo!*

*Existo num círculo de horror,
E mesmo com a dor em adição de
dor,
Por elas me reconheço.*

*Sim com a dor, sim com a falta,
Não com prazer e sim com prazer,
Sim e não, prazer e falta;*

*Sim com marcas, sim com traços;
Falta inscrição,
Inscrição invento e tento,
Nas marcas, escritas e cenas em
minha carne!*

*Quem eu sou?
Sou eu Quem?
Uma inscrição não sou.
E alma como sê-la!*

* **Vivianne Mendonça de Lima**



1. Escarificação,
piercings e
aplicação de
alargadores.