O corpo tatuado

A imagem de uma identidade em 3D

Roselene de Fátima Coito

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

COITO, RF. O corpo tatuado: a imagem de uma identidade em 3D. In TASSO, I., and NAVARRO, P., orgs. *Produção de identidades e processos de subjetivação em práticas discursivas* [online]. Maringá: Eduem, 2012. pp. 57-77. ISBN 978-85-7628-583-0. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

O CORPO TATUADO:

A IMAGEM DE UMA IDENTIDADE EM 3D

Roselene de Fátima Coito⁸

Partindo da reflexão sobre o que é a história e a quem servem os intelectuais em determinados momentos e/ou lugares, podemos tomar o conceito de identidade como uma construção discursiva flutuante, se tomarmos a história enquanto ciência. Esta, ao fazer recortes, silencia identidades na constituição discursiva, as quais podem estar ou não na ‘ordem do discurso vigente’. Em outros termos, o discurso científico é aquele que faz recortes dos objetos dos quais se ocupa, que faz escolhas teóricas, exclui e cria estratégias para se instituir como a prática discursiva da verdade, ocultando, assim, a interpelação do discurso do sujeito enunciator pela ideologia, a qual cria efeitos de evidência para que o discurso se naturalize.

De acordo com Michel Pêcheux (1996, p. 143), o sujeito enunciator é interpelado pela ideologia “nas condições ideológicas de reprodução/transformação das relações de produção”. O fato de o sujeito ser interpelado pela ideologia convoca-nos a pensar que o seu dizer, seja na história seja em outra prática discursiva qualquer, é uma prática que faz recortes para atender ao discurso científico autorizado em dada época e

8 Professora do Departamento de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Maringá.

em dado lugar por determinada formação discursiva, o que faz com que o mecanismo linguístico de objetivação da ciência não seja suficiente para garantir sua neutralidade ideológica, pois “os sujeitos são apanhados nas relações de produção, nas relações de sentido e, com grande complexidade, nas relações de poder”, conforme Foucault (1986, p. 298).

Gilles Deleuze, interlocutor de Michel Foucault, ao discutir empirismo e subjetividade a partir das reflexões de Hume, assevera que “a história tem por objeto a organização política e a instituição” e que “ela [a história] manifesta a uniformidade das paixões do homem” (1953, s/d).

Deleuze parte destas premissas ao questionar o problema do conhecimento e o problema moral e não desvincula a questão científica da questão moral, tanto que, nesta reflexão sobre o empirismo e a subjetividade, ele elenca três princípios que afetam o sujeito: a contiguidade, a semelhança e a casualidade. Diz Deleuze sobre isso, partindo de Hume:

[...] Hume insiste no paradoxo de sua tese. Quando Hume fala em ato de espírito, de uma tendência, ele não quer dizer que o espírito seja ativo, mas que ele é ativado, tornado sujeito. O paradoxo coerente da filosofia de Hume é de aparentar uma subjetividade que se ultrapassa e não o é menos passiva. A subjetividade é determinada como um efeito, é uma impressão de reflexão. O espírito se torna sujeito, estando afetado pelos princípios (contiguidade, semelhança e casualidade). (DELEUZE, 1953, s/d).

Ao instituir a história como algo que manifesta a uniformização das paixões humanas e como a ciência que tem por objetos a organização política e a instituição social, e cujo espírito não é ativo, mas tornado sujeito, Foucault complementa e/ou corrobora Hume quando alia a questão do poder à do saber. Dito de outra forma, Foucault expande esta reflexão para

a instância de uma subjetividade “criada” a partir de uma ciência que não se organiza e se institui só para criar identidades a partir de efeitos de subjetividade, mas que também exclui, recorta e silencia identidades pela forma de elaborar efeitos de sentido de subjetividade, como veremos na retomada desta reflexão mais adiante e nas análises dos *corpora* escolhidos para esta reflexão.

Como poder e saber se implicam mutuamente, pelo fato de estabelecerem entre si novas relações, o poder no e do discurso científico pode gerar efeitos de poder entre e nos enunciados os quais se sobreporão aos sujeitos enunciadorees que, na ilusão do dizer, pensam que dizem, ao organizarem seus discursos, mas, estrategicamente, silenciam ou, pelo menos, criam efeitos de silenciamento.

Michel Foucault, em seu livro *Em defesa da Sociedade* (2002), ao discutir a história antes e depois do Estado moderno, assevera:

A história não é simplesmente um analisador ou um decifrador das forças, é um modificador. Em consequência, o controle, o fato de ter razão na ordem do saber histórico, em resumo, dizer a verdade da histórica, é por isso mesmo ocupar uma posição estratégica decisiva. (FOUCAULT, 2002, p. 204).

Sendo a história um modificador, os discursos da história podem ocupar uma função parodística da realidade, ou seja, pode-se pensar no discurso histórico como um discurso que faz das interpretações dos fatos uma inversão da “realidade” para atender a uma formação discursiva predominante em um determinado lugar, pois a ciência acaba por constituir-se como o discurso da ação. Sendo a ciência o discurso da ação, ela é usada para dissociar identidades a partir do momento em que a análise histórica elimina a noção de guerra pelo princípio da

universalidade nacional, para instituir um discurso no qual se configura como sacrifício da verdade. Todos esses usos da história revelam que há jogos de relações de forças, há redes de saberes e há um discurso científico que têm sua voz autorizada, porque evidencia uma pretensa verdade.

Seria a ciência (no nosso caso, a história) a portadora da verdade? Que verdade é essa ou, ainda, o que é a ciência?

Em seu texto *Arqueologia do Saber* Michel Foucault procura descrever a constituição das ciências humanas a partir da inter-relação dos saberes, os quais se inter-relacionam discursivamente ao mesmo tempo em que se articulam com as instituições. Diante disso, o filósofo francês questiona como os saberes aparecem e se transformam.

Partindo do pressuposto de que a ciência, seja ela qual for, é um campo do saber, e de que nela estão presentes a ideologia ou ideologias, explícitas ou não no discurso no qual é veiculada, discutiremos, neste primeiro momento, o que Foucault toma como saber e ciência.

De acordo com o filósofo (1986) quando discute a relação entre ciência e positividade, não há pseudociência, mas a não ciência, ou seja, a ciência que não tem o rigor e não atende aos critérios formais que legitimam um saber como ciência. Afirma ainda Foucault que a não ciência estabelece relações com a ciência, pois se preocupa com os objetos dos quais se ocupa, com os tipos de enunciação que põe em jogo, com os conceitos que manipula e com as estratégias que utiliza.

Já com relação ao saber, Foucault (1986, p. 209) assevera que “há saberes que são independentes das ciências, mas não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma”. Neste

sentido, o saber também pode ser uma não ciência, pois serve de “pano de fundo” da ciência e/ou de uma prática que estabelece relações com a ciência. Por outro lado, para se constituir enquanto tal na ciência, o sujeito precisa estar no verdadeiro da época e ter sua voz autorizada, ao passo que no saber ele pode tomar posições para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso e estas posições são possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo próprio discurso.

Pelo fato de o sujeito estar no verdadeiro da época e ter sua voz autorizada, o discurso científico é tido pela ‘sociedade discursiva’ como o discurso da verdade, o discurso que ocupa o espaço da ação. Dito de outro modo, o discurso científico é aquele que faz recortes dos objetos dos quais se ocupa, faz escolhas teóricas, exclui e cria estratégias. Por isso o discurso científico se apresenta como um discurso sobreposto ao discurso do saber, o qual, como prática discursiva, repousa no dizer científico apagando-se, e neste apagar-se oculta a(s) ideologia(s) do/no discurso científico, o qual se institui como a única prática discursiva possível: a prática discursiva da verdade.

Se o discurso científico sobrepõe-se ao discurso do saber por ocupar o espaço da ação, é neste espaço da ação que o funcionamento ideológico de uma ciência deve ser estudado; ou seja, quando o analista do discurso pretende verificar o mecanismo ideológico de determinados saberes que se instituíram como ciência, ele não deverá estudar as contradições formais das proposições científicas, mas sim, o sistema de formação de seus objetos, os tipos de enunciação e as escolhas teóricas. Este sistema de formação dos objetos, os tipos de enunciação e as escolhas, são um mecanismo

estrategicamente construído na e pela prática discursiva que Foucault toma por ideologia.

Levando em consideração que tanto o discurso da história quanto o da cultura se utilizam de um mecanismo estrategicamente construído na prática discursiva enquanto saber e pela prática discursiva enquanto ciência, podemos dizer que tanto uma quanto a outra instituem-se como verdades, e por meio de estratégias discursivas ocultam a(s) ideologia(s).

Conforme Paul Henry, a partir da reflexão sobre o que é a história e a quem servem os intelectuais (não só os da história) em determinados momentos e lugares, quando ela se utiliza de um sistema - seja na formação dos objetos, seja nos tipos de enunciação, seja ainda nos conceitos de como se dá seu estudo, linear e evolutivamente, e de como o Estado moderno a vê enquanto reforço do discurso da ordem e da paz -, é possível pensar que a “história não existe”. *Grosso modo*, pode-se dizer, com base na reflexão de Henry, que a história é interpretação dos fatos. Não obstante, é preciso questionar se estas interpretações acontecem em redes do saber e como são estrategicamente construídas, ou seja, se elas não estão apenas a serviço da ‘ordem do discurso vigente’. O mesmo se pode pensar do discurso da cultura, o qual, mesmo pretendendo unir acontecimentos múltiplos em um único discurso de uma mentalidade de cultura, guarda silêncio ao se instituir como discurso da suposta construção discursiva da objetividade, pois, mesmo com o efeito do afastamento e da imparcialidade, o sujeito enunciator é interpelado pela ideologia, como vimos acima na citação de Pêcheux. Por isso discutiremos, como reflexão inicial, a construção da identidade na história e, posteriormente, na cultura.

Na história: identidade?

Nos estudos atuais sobre identidade, muitas vertentes teóricas se posicionam, ora se completando ora se opondo.

De acordo com Foucault, em diálogo com Gilles Deleuze em *Microfísica do Poder*, “[...] a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática; ela é uma prática” (2003, p. 71). Os filósofos, quando abordam a questão da teoria, estão refletindo sobre o atual papel do intelectual e do poder, pois nem o campo teórico nem o intelectual se desvinculam de uma função-poder na *sociedade discursiva*. Em outras palavras, a teoria é um caminho para se refletir sobre a construção dos saberes e a constituição da ciência e da cultura, e essa reflexão se dá pela via intelectual. Para Gilles Deleuze e para Foucault, o intelectual deixou de ser uma voz que representa as massas, pois “as relações teoria-prática são muito mais parciais e fragmentárias...” (2003, p. 69), e isso faz com que não exista mais representação, apenas ação. Isto significa que

o papel do intelectual não é mais o de se colocar ‘um pouco na frente ou um pouco de lado’ para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da ‘consciência’, do discurso (FOUCAULT, 2003, p. 71).

A reflexão destes filósofos nos leva a concordar que não há teoria totalizante ou totalizadora, pois toda e qualquer abordagem teórica é ideológica, no sentido de ser uma luta travada entre poderes e saberes, uma luta “localizada” que continuamente se multiplica.

Quando se pensa nessa localização teórica multiplicadora - seja de si mesma ou não - o conceito de identidade se revela

como um aporte teórico que em sua prática discursiva também silencia grupos e/ou individualidades não presentes na formação discursiva de determinado lugar e/ou de determinada época. Há nele formações ideológicas que fazem parte de uma formação discursiva - seja por parte da intelectualidade seja das massas - que, pelo poder que exercem, contribuem para *a ordem do discurso vigente*, o qual, via de regra, é a do discurso autorizado, como podemos ver nos trechos abaixo, transcritos de um livro de História do Brasil de José M Catharino e de um livro do jornalista Tony Marques, publicados no Brasil, respectivamente, em 1995 e 1997, os quais destacam a imagem dos corpos.

O texto de José Martins Catharino intitulado *Trabalho Índio em Terras de Vera Cruz ou Santa Cruz e do Brasil – tentativa e resgate ergonômico*, é um texto histórico que descreve a vida dos índios e seus costumes por meio de relatos dos brancos europeus que aqui vieram por ocasião do “descobrimento” do Brasil. É composto por fragmentos dos descobridores e por um dicionário que define etimologicamente termos como trabalho, trabalho índio, índio, propriedade, liberdade, entre outros. Aqui nos pautaremos em apenas alguns relatos e fragmentos a respeito do trabalho feito sobre e com o corpo: as ornamentações corporais e a dança.

Antes de entrarmos nos fragmentos e relatos, faz-se necessário analisar como Catharino (1995, p. 583) classifica a dança. Segundo o autor, a dança era um

trabalho gratificante por si mesmo, por puro deleite, em muitas ocasiões e com várias conotações: ligados à guerra, durante sua preparação e após vitória; para receber visitantes e para visitar; religiosa; durante a cerimônia de perfuração do beijo de meninos; antes e depois da caça e da pesca; antes e durante festim com carne do inimigo etc. [...].

Como vimos, a dança era vista como um trabalho. O trabalho de “puro deleite”. Esta descrição “puro deleite”, para o branco europeu ou para nós os civilizados, parece barbárie. Corrobora essa afirmativa o trecho seguinte, no qual Catharino, citando Staden, relata: “Partido [...] o padecente em quartos, [...], e assados estes ou cozidos, os vão comendo em seus banquetes, com grandes bailes e bebidas de vinho [...]”. (CATHARINO, 1995, p. 584).

Nesta citação não há um comentário sequer sobre as características próprias da cultura indígena de determinados grupos étnicos, ou, em outros termos, não há uma explicação do motivo da antropofagia. Este fato alimenta o senso comum de que todas as etnias indígenas são e/ou foram antropófagas e de que exerciam essa prática por puro deleite aliado ao trabalho da dança.

No texto de Catharino há também referências a um relato de Anchieta sobre os índios e os franceses que aqui se encontravam, no qual o jesuíta dizia, em tom crítico, na carta de S. Vicente, que os franceses que estavam no Rio de Janeiro já tinham se separado da Igreja Católica e se misturado aos selvagens, e até pintavam-se “com suas tintas pretas e vermelhas (de jenipapo e urucum), adornavam-se com penas, e, às vezes, andavam nus só com uns calções” (CATHARINO, 1995, p.584).

Neste livro, direcionado ao terceiro grau, confirma-se o tempo todo, nos relatos de vários autores transcritos por Catharino, a imagem do índio como selvagem e de seus hábitos e costumes como não civilizados, e não como diferentes dos do branco europeu.

Catharino relata enunciados sobre o trabalho indígena de que este trabalho não era feito sobre o corpo só por ocasião da dança, mas que era um costume indígena:

Embora usuais as deformações causadas por peças introduzidas em partes do corpo – do que trataremos adiante, a por esmagamento só encontramos na obra de Lèry, produzindo achatamento do nariz, oposto da dilatação, do beijo (CATHARINO, 1995,s/d).

Quanto ao nariz procedem ao contrário da nossas parteiras, que os apertam ao nascer as crianças para que os tenham afilados: entre os índios o bonito é tê-los chatos, e para isso os esmagam nos recém-nascidos, como se faz em França com certas raças de cães. (CATHARINO, 1995, s/d).

O que podemos notar nestes dois enunciados – relato e fragmento – é a reprodução dos conceitos do branco europeu sobre o índio brasileiro, pois nesse livro, publicado em 1995, ainda predomina a visão do índio como animal, ou como uma “raça” inferior, já que o autor não coloca uma reflexão a respeito das diferenças étnicas e culturais, reforçando essa imagem “esteticamente feia”, por se diferenciar do branco europeu, na utilização da reprodução do discurso de Lèry sobre deformações, beijo, nariz chato como certas raças de cão.

A estratégia de construção destes enunciados e dos demais deste livro, numa pretensa isenção subjetiva, é a comparação, e nesta, a reafirmação da concepção do branco europeu sobre o índio brasileiro, que não aparece como uma etnia com singularidades que devam ser respeitadas enquanto tais, mas como uma raça parecida com a dos animais. É um discurso histórico da ordem e da paz, e não das lutas travadas entre os europeus invasores e os índios que aqui viviam.

Outro enunciado que revela o caráter comparativo entre as etnias e reafirma a supremacia do branco europeu diz respeito aos ornamentos para as festividades e à dança:

Anos mais tarde, Lèry, falando de vários enfeites, mencionaria carapuças e “outros ornatos de pennas verdes, encarnados, azues e de outras cores naturais de incomparável beleza”. E, o que mais pertine, descreveu a técnica de confecção: “Tas pennas são tão bem mescladas, combinadas e ligadas umas às outras sobre talisca de madeira com fios de algodão, que nenhum plumaceiro de Paris o faria melhor. Assim vestidos, dir-se-iam em trajes de pelúcia”. (CATHARINO 1995, s/d).

[...] e, enfileirando-se com grou, não cessam de dançar, de entrar e sair das casas até que a festa se conclua pelo esgotamento da bebida. (CATHARINO 1995, s/d).

No primeiro enunciado, apesar do elogio, a comparação dos trajes caracteriza o índio também como um animal, um animal de pelúcia, confirmando o caráter animalesco desta etnia, enquanto no segundo enunciado temos o índio não como um resgate ergológico, mas sim, como o resgate de uma memória discursiva do dizer sobre o índio enquanto alguém que se embriaga até o amanhecer, singularizando-o como um ser festeiro e preocupado em se divertir e não em trabalhar, além da imagem de alcoólatra a ele atribuída pela mentalidade social vigente. Nos dizeres de Catharino, mesmo quando transcreve os dizeres de Lèry, há uma confirmação, por meio da estratégia comparativa e das palavras utilizadas, da superioridade do branco europeu sobre o índio, demonstrando, assim, um mecanismo ideológico na estratégia discursiva utilizada pelo autor, como podemos ver nos seguintes enunciados:

Além da identificação do índio como tipo humano, pela via comunicante do trabalho, sua caracterização, coletivamente

considerada, não prescinde das ciências sociais [...] (CATHARINO, 1995, p.14- grifos nossos).

No enunciado destacado se percebe que só o trabalho torna o índio diferente do animal e o faz humano. O enunciado começa com um conector que cria o efeito de sentido de continuidade, traz na memória discursiva a incivilidade indígena e sua quase animalidade diante dos olhos do branco europeu. Nos enunciados a seguir, o índio aparece marcado o tempo todo como um “objeto” exótico: “O grau de interação social entre os índios e a tribo era elevado, **até** comunitário”. (CATHARINO, 1995, p.14 – grifos nossos).

Nas páginas iniciais desse livro há também uma espécie **de glossário** com as palavras utilizadas pelos estudiosos da etnia indígena para a ela referir-se. Deste pequeno apanhado de designações selecionaremos aquelas que Catharino diz serem derivadas de Brasil (da página 17 à 21), como brasileiro, brasileiro, brasílico, brasíndico, além de outras, como bugre (desconfiado, rude, inculto, grosseiro), canibal, gentio (idólatra), negro, negro gentio, negro/índio (nos documentos jesuítas), selvagem (Couto de Magalhães), silvícola (Euclides da Cunha) entre outros.

Como se observa, muitos intelectuais brasileiros, além dos jesuítas, fomentam em sua designação da etnia indígena a discriminação e o preconceito. O próprio Catharino revela, em um comentário sobre o glossário designativo que elenca, seu posicionamento ideológico com relação a esta etnia, defendendo os colonizadores que aqui aportaram. Diz ele:

Ameríndio. Índio da América. A composição é correta e ampla, não devendo ser esquecido ter o Brasil sido chamado de América, nome,

aliás, algo injusto em relação a Colombo (houve quem sugerisse Colômbia). (CATHARINO,1995, p.18).

Diante dos fragmentos e relatos expostos e analisados até aqui, cremos ser possível dizer que as estratégias discursivas, os tipos de enunciados, os objetos tratados e a sistematização do dizer científico dos autores tratados até este momento confirmam que a ciência se institui como um campo do saber que recorta, exclui e silencia outros dizeres ao fazer uma leitura com pretensão de singularização e objetivação que oculta a(s) ideologia(s) que veicula(m) e opacifica(m) identidades que acabam por permanecer na marginalização e discriminação étnica. Diante disto nos perguntamos: qual dispositivo de análise e qual objeto de estudos nos permitiriam traçar um perfil da construção identitária de coletividades e de individualidades, desvelando a história como superfície de opressão, como singularidade de identidades e como biopoder?

Para tentarmos responder a esta questão, passamos a refletir sobre a tatuagem em sua manifestação histórica e na historicidade do dizer inscrito nos corpos.

Identidade como resposta genealógica: o lugar de inscrição dos acontecimentos

Analisando-se a história sob a ótica genealógica, a qual, segundo Foucault, discute o porquê dos saberes e explica sua existência e transformação situando-os como peça de relações de poder ou incluindo-os em um dispositivo político, procura-se, nesta voz autorizada e na não autorizada - isto é, no que foi

se instituindo como ciência e cultura e no que não o foi -, o lugar de inscrição dos acontecimentos que, de acordo com o filósofo francês, pode revelar-se nos corpos. Por isso traçaremos um breve perfil da história inscrita no corpo tatuado a partir de três dimensões desse corpo, a saber: ‘opressão’, tida como marca de indivíduos subjetivados pela sociedade como marginais; ‘liberdade’ enquanto ato de pertença a uma coletividade, e o biopoder, quando a ciência tecnológica, a qual envolve também a questão da saúde pública, permite aos indivíduos se subjetivarem na sociedade. Antes de passarmos a este breve perfil, colocaremos algumas reflexões sobre identidade.

Boaventura de Sousa Santos, na introdução de seu livro intitulado *Pela mão de Alice: o social e o político na Pós-Modernidade*, reflete sobre a questão da identidade partindo do pressuposto de que mesmo nas identidades mais sólidas há o ocultamento de “negociações de sentido” sendo estas, por isso, identificações em curso. Essas identificações partem de quem pergunta sobre a identidade, e quem pergunta sobre ela parte de referências hegemônicas e, ao mesmo tempo, de alteridade. Por este fato, segundo o autor, é necessário “conhecer quem pergunta pela identidade, em que condições, contra quem, com que propósitos e com que resultados” (SOUSA SANTOS, 2001, p. 135).

Se nos pautarmos nesta reflexão à qual nos convida Boaventura de Sousa Santos, conforme vimos no item anterior, a ciência e a cultura perguntam sobre a identidade em uma posição de alteridade que negocia sentidos para confirmar a ‘ordem do discurso’ da história, ou seja, para reafirmar a supremacia do branco europeu sobre as demais etnias, colocando a etnia negra e a indígena no patamar da animalidade - entendida como oposição de civilidade -, seja do relato e fragmentos descritivos do trabalho de ornamentação do índio brasileiro quando da chegada do

branco europeu ao Brasil, seja na descrição dos seus costumes e tradições culturais. Trava-se, assim, nos discursos científico e cultural, uma ou mais lutas para se discutir “quem somos nós”, sendo que na Modernidade, de acordo com o teórico português, há uma descontextualização do termo pelo fato de se cruzarem tensionalmente os termos subjetividade individual e subjetividade coletiva; portanto, conforme Boaventura, “o primeiro nome moderno da identidade é a subjetividade”. (SOUSA SANTOS, 2001, p. 136).

Da subjetividade também trata Michel Foucault. Em seu ensaio *Deux essais sur le sujet et le pouvoir* (1984), para se defender de teóricos que diziam que sua teoria anulava o sujeito e falava apenas do poder, diz que tentou produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do sujeito na nossa cultura estudando a maneira como o ser humano se transforma em sujeito, o que, segundo ele, passa por três níveis de objetivação - a investigação científica, a objetivação do sujeito produtivo e a objetivação do sujeito nas práticas divergentes -, pois, para esse filósofo, o sujeito é apanhado nas relações de produção, nas de sentido e, com grande complexidade, nas de poder. Sendo o poder algo que se exerce, não se exerce sem lutas, e estas são “recusas de abstrações [como ‘quem somos nós?’, uma recusa da violência do Estado econômico e ideológico que ignora que somos indivíduos, e uma recusa da inquisição científica e administrativa que determina nossa individualidade”. (FOUCAULT, 1984, p. 299).

Essas lutas dão-se de três formas: como oposição às formas de dominação, como denúncia de exploração e como algo que combate tudo o que liga o indivíduo a ele mesmo. As lutas se dão em forma de estratégias, discursivas ou não, que “sonham em transformar-se em relação de poder”, até mesmo do poder, talvez ilusório, do domínio sobre o próprio corpo,

o qual estamos pensando como um lugar de inscrição dos acontecimentos e da língua e da linguagem como instrumentos do discurso que materializam a história, inclusive a genealógica, pois

É a partir da linguagem e de sua manifestação nos diálogos do cotidiano, nos textos e nas imagens que construímos as referências que viabilizam a existência da memória e que permitem que nos identifiquemos como membros deste ou daquele grupo social (FERREIRA; ORRICO, 2002, p. 8).

Destarte, se em uma rede complexa de discursos há uma memória que viabiliza ao sujeito identificar-se enquanto grupo e/ou enquanto indivíduo, que é o dilema da subjetivação do sujeito da e na Modernidade, conforme Boaventura, não podemos descartar o fato de que a identidade é algo construído histórica, cultural, sociológica e conceitualmente, e como tal, possui um caráter flutuante de definição. Por isso refletiremos sobre a identidade (que não vem desacompanhada da questão do poder político, ideológico, econômico e biopolítico) de grupos e/ou indivíduos a partir da tatuagem inscrita nos corpos.

Antes de buscarmos uma reflexão sobre a identidade pela tatuagem, vamos tratar sucintamente dela, a tatuagem, nos processos históricos, arqueológicos e religiosos com respaldo no estudo feito pelo jornalista Tony Marques sobre a tatuagem em seu livro *O Brasil tatuado e outros mundos*.

De acordo com o jornalista, a tatuagem já aparecia em cavernas da Pré-História, as quais escondiam corantes, furadores e cálices contendo pirita de ferro, própria para a tatuagem. A tatuagem, também tomada como marca, como sinal, revela hábitos e costumes que constroem o saber do homem sobre si mesmo e sobre o outro, pois pelos relatos sobre a tatuagem

temos que esta produz sentidos de identificação que marcam os efeitos de sentido de opressão, de pertença - individual e/ou coletiva - e de liberdade.

Arqueologicamente, as marcas no corpo poderiam significar as cicatrizes da supremacia de um povo sobre outro, dos rituais dos fatos da vida biológica (nascimento, puberdade, casamento), de pertença a determinados grupos, de efeitos religiosos e de poder sobre o próprio corpo aliado ao biopoder que envolve uma política de vigilância sanitária – no caso do corpo tatuado que necessita, nos tempos atuais, de agulhas esterilizadas para marcar seus corpos. Assim, as marcas do corpo não identificam apenas individualidades, mas todo o processo histórico que constrói essas identidades, como se deu, por exemplo, com os citas, os tebanos e os trácios, os quais tinham por hábito marcar o corpo do inimigo com uma cicatriz, a qual revelava a supremacia deles sobre seus inimigos. Em muitas passagens bíblicas também as marcas – cicatrizes, sinais e até mesmo tatuagens – denotam a separação entre pecadores e tementes a Deus; e, também, há tatuagens em grupos que se identificam por marcas semelhantes.

Os corpos tatuados de tribos aborígenes de várias etnias (Ilhas Marquesas, Tailândia, Samoa, Havaí, Nova Zelândia e Bornéu) demonstram que a identidade se dava de forma coletiva. Neste caso, a identidade é um fator de pertença não individual, mas coletiva. Os aborígenes constituíam um só corpo, identificado pelo agrupamento para se autoprotegerem e para travarem embates, que poderiam ser harmoniosos, no caso de alianças entre tribos, ou conflituosos, nos casos de guerra.

O mesmo ocorria com as tribos indígenas e negras, as quais se utilizavam da tatuagem como meio de identidade em rituais tanto religiosos como bélicos.

Os nativos das tribos munducurus traziam corpos pintados como sinal de pertença a um grupo específico. De acordo com Marques, as pinturas eram feitas com urucum e jenipapo, matérias-primas que forneciam tintura para ornamentar a pele das nações indígenas nos rituais de nascimento, puberdade e outros; ou seja, os rituais eram a identidade marcada nos corpos. Essas marcas foram extintas por micróbios – quando feitas como escarificações – e pelos novos senhores da terra, que proibiam rituais de tradição não europeia.

Os escravos moçambicanos, quando eram trazidos ao Brasil, vinham com a pele marcada por escarificações que os identificavam como pertencentes a um determinado grupo. De acordo com Marques (1997, p. 134), “aqui não vingou, a não ser como forma de identificação da criança ou como resistência cultural”. Este sinal de pertença a uma etnia não vingou porque os escravos negros não tinham por que riscar a pele longe de sua gente e de sua cultura, e também porque seus senhores não permitiam que seus investimentos se “deformassem”. A escarificação era uma tatuagem “feita com espinho introduzido sob a pele, ao longo de traços previamente desenhados” depois “a pele [era] levantada, para em seguida ser cortada por lâmina de pedra ou de metal” (MARQUES, 1997, p. 132). A única marca que os senhores dos escravos permitiam eram as marcas que eles faziam com ferro quente como sinal de posse e de punição, isso mostra e, ao mesmo tempo, oculta a História oficial dos negros no Brasil.

O que se vê pelas marcas dos corpos indígenas e negros é que quem, no processo histórico de dominação, determinou as identidades indígena e negra no Brasil foi o branco europeu, que apagou a identidade de pertença para instituir a identidade da posse. Mesmo assim, como mostra o relato de Marques, houve resistência.

Voltemos agora à questão da identidade: como determinar de onde viemos se na Pré-História os corpos eram tatuados e se os aborígenes traziam marcas tribais diferentes e coletivas? E se pensarmos também no índio brasileiro e no negro que para cá foi trazido, como dar a certidão de origem sem a documentação que a comprove e sem testemunhos, por terem sido apagados pela história oficial por discursos e pela ausência de imagens? E como conceituar a identidade inscrita no corpo na Modernidade ou na Pós-Modernidade?

Nos anos de 1960 e 1970 as tatuagens eram feitas com temas da contracultura e da indústria *pop*, de acordo com Marques. Ganhou força com o movimento *hippie* nos Estados Unidos e a indústria internacional movimentou milhões de dólares com máquinas de tatuar, e, ao mesmo tempo em que a tatuagem marcava a diferença, um efeito de subjetividade individual, marcava também um grupo como escravo da originalidade, uma subjetividade coletiva. Além de ser marca de subjetividade, de ser uma marca política de contracultura e de poder econômico, a tatuagem passa a ser também uma identidade que envolve a saúde pública ou a biopolítica, pois “a tatuagem atual [na Rússia] recém-libertada, é feita da pior maneira possível: como agulhas, usam-se pontas de fios e cabos elétricos; como tinta, uma mistura de urina e fuligem; assepsia zero”. (MARQUES, 1997, p. 77).

Ao mesmo tempo em que envolve também, em tempos de HIV, a saúde pública como biopolítica, a tatuagem reflete o poder sobre o próprio corpo, o qual, sacrificado por vontade própria ou por indução de uma ideologia, revela o biopoder que o indivíduo instaura sobre si mesmo, em um tempo e um espaço que identifica sujeitos e narra história(s).

De acordo com Marques, (1997, p. 80),

os velhos meios de adquirir identidade – o trabalho, os sentimentos, o bem público – perderam o sentido. O sujeito adquire identidade se tatuando ou se tribalizando de qualquer forma, em ato ou pensamento. E a certeza mágica da identidade: tatuei-me; agora eu sou.

Pensando nesta assertiva de Marques, podemos dizer que o sujeito moderno constitui sua identidade ao se marcar como singular por um símbolo pretensamente único de seu corpo. É o biopoder – o poder sobre si e sobre o próprio corpo – que permite na modernidade, esta tribal e individual ao mesmo tempo, o sujeito construir sua identidade coletiva e singular.

Para finalizar, podemos dizer que os gêneros não oficiais que relatam a história e a identidade, como é o caso deste texto feito por um jornalista, são gêneros que abordam os saberes sobre a própria história e a identidade mais proficuamente do que os discurso da cultura e da história instituída como ciência, os quais parodiam a realidade, dissociam a identidade e sacrificam a verdade por meio de estratégias que, no modo de organização dos discursos, omitem as lutas e a subjetivação dos sujeitos enquanto indivíduos, fragmentando imagens de sujeitos anulados em sua dignidade também pelo olhar da cultura, ao produzirem como verdade um dizer pretensamente objetivo e neutro.

Referências

BAKHTIN, M. M. *Marxismo e filosofia da linguagem*: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Hucitec, 1999.

- CATHARINO, J. M. *Trabalho índio em Terras da Vera Cruz ou Santa Cruz e do Brasil* – tentativa de um resgate ergonômico. Rio de Janeiro: Salamandra, 1995.
- DELEUZE, G. *Empirisme et Subjectivité. Essais sur la Nature Humaine selon Hume. Épiméthée. Essais Philosophiques*- Collection dirigée par Jean Hyppolite. Presses Universitaires de France – Paris, 1953.
- FERREIRA, L. M. A; ORRICO, E. G.D. (orgs) *Linguagem, identidade e memória social* – novas fronteiras, novas articulações. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- _____. *Microfísica do poder*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 297-321.
- _____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *Em defesa da Sociedade* - Curso de Collège de France (1975 – 1976) – Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HENRY, P. A história não existe? In: ORLANDI, E. P. *Gestos de leitura: da História no Discurso* – Homenagem a Denise Maldidier. Trad. Bethania Mariani et al. Campinas, São Paulo: Ed. da Unicamp, 1994. (Coleção Repertórios).
- MARQUES, T. *O Brasil tatuado e outros mundos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- PECHEUX, M. *O mecanismo do (des)conhecimento ideológico*. In: ZIZEK, S. (ORG.) Trad. Vera Ribeiro. “Um mapa da ideologia”. S/d, 1996 – Coleção Contraponto.
- SOUSA SANTOS, B. de. *Pela mão de Alice*. O social e o político na pós-modernidade. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2001.